

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta
Katedra systematické teologie

Diplomová práce

**SMÍŠENÁ MANŽELSTVÍ A MOŽNOSTI DIALOGU
V RODINĚ**

Vedoucí práce: Mgr. Lucie Kolářová, Dr.theol.

Autor práce: Bc. Lucie Krausová

Studijní obor: Učitelství náboženství a etiky

Forma studia: Prezenční

Ročník: 2.

2012

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Datum: 30. 3. 2012

Podpis studenta

Poděkování

Především bych ráda poděkovala Mgr. Lucii Kolářové, Dr.theol. za cenné rady a metodické vedení práce.

Velkou zásluhu na dokončení práce nese také má rodina a můj přítel, kterým děkuji za podporu a neustálou motivaci ke studiu.

OBSAH

0. ÚVOD	6
1. ČLOVĚK JAKO OSOBA	8
1.1 Co je osoba?	8
1.2 Blíže k pohledu křesťanské antropologie.....	9
1.2.1 Křesťanská výška a hloubka podle Romana Guardiniho	9
1.2.2 Osoba a transcendence podle Emericha Coretha.....	12
1.3 Seberozvinutí člověka, hodnoty, budování personálního bytí	14
1.3.1 Seberozvoj v pojetí Romana Guardiniho	14
1.3.2 Seberozvoj v pojetí Emericha Coretha	15
1.3.2.1 Interpersonalita	15
1.3.2.2 Personální poznání a přijetí hodnoty	16
1.3.2.3 Osoba a transcendence.....	18
1.3.3 Seberozvoj v pojetí Miloše Rabana.....	19
1.3.3.1 Role hodnocení v našem životě	20
1.4 Personální vztah „já – ty“	21
1.4.1 Podmínky vzniku vztahu	21
1.4.2 Slovo jako ústřední bod	23
2. DIALOGIČNOST OSOBY	24
2.1 Vymezení pojmu „Dialogu“	24
2.2 Podmínky úspěšného dialogu.....	26
2.3 Sdělování a naslouchání jako nezbytné části dialogu	28
2.3.1 Tři způsoby sdělování.....	29
2.3.2 Tři způsoby naslouchání.....	29
2.3.2.1 Naslouchání ušima – slyšením.....	30
2.3.2.2 Naslouchání očima – viděním.....	30
2.3.2.3 Naslouchání srdcem – milováním.....	31
2.3.3 Modlitba jako rozhovor s Bohem	32
2.4 Dynamika dialogu	33
2.4.1 Fáze poznávání „ty“ a „já“	33
2.4.2 Fáze přenosu na třetí osobu	34
2.5 Mezináboženský dialog.....	34
2.5.1 Podmínky mezináboženského dialogu	36
2.5.2 Proč mezináboženský dialog?	37
2.5.2.1 Náboženská směrnice k podpoře mezináboženského dialogu.....	41

3. SPIRITUALITA JAKO DUCHOVNÍ DIALOG	44
3.1 Role spirituality v životě jedince v dnešním světě.....	44
3.2 Vymezení pojmu „spiritualita“	47
3.3 Proč pečovat o spiritualitu?.....	48
3.4 Jak žít ve světě a přitom v Bohu	49
3.4.1 Prostředky pěstování spirituality	50
4. REALIZACE DIALOGU V MANŽELSTVÍ.....	53
4.1 Manželství na obecné rovině.....	54
4.1.1 Křesťanské pojetí manželství jako garantovaného Bohem	54
4.1.2 Manželství z pohledu státu	55
4.1.3 Dvě dimenze manželství.....	56
4.1.4 Manželství jako proces individuace	58
4.2 Dialog v rodině.....	60
4.2.1 Jak hovořit s manželem aneb jak říct mám tě ráda.....	61
4.2.2 Jak naslouchat vlastním dětem	62
5. DIALOG VE SMÍŠENÉM MANŽELSTVÍ.....	64
5.1 Vymezení pojmu “smíšené manželství”	64
5.1.1 Vývoj postoje katolické církve ke smíšenému manželství.....	65
5.2 Multikulturní svět a výchova „skrze“ a „ve“ smíšeném manželství	67
5.3 Dialog ve smíšeném manželství.....	70
5.3.1 Dialog mezi manžely	71
5.3.1.1 Podmínky pro fungování smíšeného partnerství	71
5.3.2 Dialog mezi rodiči a dětmi	76
5.3.2.1 Důvěra jako základ víry	76
5.3.2.2 Náboženská výchova a mezináboženský dialog.....	78
5.3.2.3 Výchova dítěte v jinověrném manželství.....	81
6. ZÁVĚR	85
7. POUŽITÁ LITERATURA.....	88

0. ÚVOD

Pro svou práci jsem si zvolila téma v dnešní době hojně diskutované a u odborné veřejnosti poměrně kontroverzní. Rozhodla jsem se zpracovat otázku možností dialogu ve smíšených manželstvích. Téma jsem si zvolila jednak vzhledem ke studovanému oboru „Učitelství náboženství a etiky“ a jednak z osobních důvodů. Vzhledem ke studovanému oboru proto, neboť se domnívám, že mezi tématem možností dialogu v rodině a výukou náboženství a etiky na školách existuje velmi úzké propojení. Dále pak proto, že dnešní doba je vnímána jako multikulturní a je tedy nezbytné hledat možnosti vzájemné komunikace mezi příslušníky jiných církví a církevních společenství. Druhým zmíněným důvodem volby tohoto tématu je můj vztah s přítelem, který je jiného náboženského vyznání nežli já. Chtěla jsem se ujistit, že je reálné s ním plánovat společný život, který bude ku prospěchu víry každého z nás.

Převážným zdrojem inspirace pro zodpovězení si nastolené problematiky byl teologicko – antropologický pohled na člověka. V této oblasti jsem se nechala inspirovat zejména dvěma osobami. Jednak německým filozofem a katolickým teologem Romanem Guardinim a jednak Emerichem Corethem, jenž je rakouským filozofem, zabývajícím se mimo jiné filozofickou antropologií. Zbylé zdroje inspirace pro zodpovězení daných otázek byly z oborů psychologie, sociologie, teologie a pedagogika. Jedná se o jména jako Jaro Křivohlavý a Thomas Moore (psychologie), Zygmunt Bauman (sociologie) či Vladimír Boublík (teologie) a Ludmila Muchová (teologie, náboženská pedagogika).

Základní výzkumný problém zní: Jakým způsobem se musí jedinec rozvinout, aby byl schopen plnohodnotného mezináboženského dialogu v rámci smíšeného manželství? Tento cíl v sobě zahrnuje dílčí cíle, které nám v práci budou tvořit linii návaznosti tak, aby byl vyřešen zvolený výzkumný problém: Jaký vztah by měl mít jedinec s Bohem a s druhými, aby byl mezináboženský dialog z jeho strany autentickým? Jak by měl vypadat manželský vztah, který by podněcoval hodnotný mezináboženský dialog? Jakým způsobem by měli manželé vychovávat své potomky ve smíšeném manželství?

Tyto na sebe navazující otázky nám již tvoří rámcovou osnovu práce. V naší práci se chceme nejprve zabývat člověkem jakou osobou, která má duchovní podstatu, což ji předurčuje k neustálému směřování k Bohu. V následné části se chceme zabývat vztahy mezi jedincem, Bohem a okolím, protože se domníváme, že naše pojetí člověka tvoří základ pro veškeré vztahy. Střed práce se bude zaměřovat na smysl mezináboženského dialogu a jeho souvislosti se spirituálním životem jedince, protože se domníváme, že kvalita mezináboženského dialogu se odvíjí od kultivace duchovního života. V poslední části bychom se chtěli zabývat možnostmi mezináboženského dialogu v rámci smíšených manželství, abychom si potvrdili domněnku, že smíšené manželství lze chápat jako vyvrcholení jedincovy dialogičnosti.

Veškeré překlady z anglických originálů budou volně přeloženy. Pokud bude v kapitole více citací od jednoho autora, budou v textu zapsány kurzívou bez uvozovek. Tato změna bude uvedena v poznámce u první autorovy citace.

1. ČLOVĚK JAKO OSOBA

Osoba je základním pojmem různých humanitních disciplín a různých vědních diskurzů, jako například: filozofické a teologické antropologie, psychologie, práva či sociologie. V rámci naší práce bude pro nás klíčové hledisko křesťanské, resp. teologické antropologie, protože jej považujeme za nejvhodnější variantu k tomu, jak uchopit člověka a jeho realizaci ve světě. Oproti jiným vědeckým diskurzům se teologická antropologie snaží reflektovat člověka celostně, v plnosti jeho bytí.

1.1 Co je osoba?

V knize týkající se základů filozofické antropologie Emerich Coreth osobou nazývá „*lidskou bytostnou jednotu těla a ducha jako individuální bytí sebou, jež se uskutečňuje vědomým vlastněním sebe a svobodným disponováním sebou.*“¹ Coreth definuje osobu jako svobodného jednotlivce co do těla i ducha. S tím by zajisté souhlasil i další z představitelů křesťanské filozofie, jímž je Romano Guardini. Dokazuje to výrok jedné z jeho esejí, kde poukazuje na to, v čem tkví podstata osoby. Guardini se domnívá, že osobou je ten, který se neustále nachází sám v sobě během procesu stávání se. Zde je nutné podotknout, že „látka“, jež tvoří jedince (jeho tělo, jeho duše, jeho rozum, jeho vůle, jeho svoboda, jeho duch), umožňuje jedinci svébytnost a tím neuchopitelnost, protože nikdy nevíme, jak velikou roli hraje u osoby její odpovědnost a důstojnost v rámci jejího personálního postoje.² Oba autoři se shodují, že osoba musí být svobodnou, aby byla osobou. Stejně tak se shodují, že osoba musí mít hmotnou část. V tomto bodě Guardini dodává velmi podstatnou informaci. Ano, osoba má hmotnou část, ale je otázkou je, do jaké míry jí dá možnost vyrůst. Ve spojitosti s osobou tu mluví o jejím osobnostním růstu. Touto myšlenkou se budeme více zabírat v podbodě 1.3, kde budeme blíže řešit téma seberozvoje jedince. Nyní se vraťme k první definici osoby. Coreth totiž svou definici posunuje ještě dál a ptá se: „Je podstata osoby konstituována personálním vztahem?“³ Ve svém textu zastává myšlenku, že se člověk může plně realizovat a rozvinout jen skrze činnost na osobním vztahu ke konečnému

¹ CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 151.

² Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 105.

³ CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 155.

osobnímu bytí druhého a nakonec k absolutnímu a nekonečnému osobnímu bytí Boha. Jak k této teorii dochází? Klíčové je pro něho poznání, že osobou je každý už od svého narození, ale plně osobou se stává během svého života, a to skrze své svobodné sebeuskutečňování. Což je procesem dynamickým, který se může uskutečnit pouze v personálním vztahu. Podle Coretha osobu tvoří přirozená dispozice směřovat své bytí k bytí druhého – vytvářet s ním osobní vztah.⁴

1.2 Blíže k pohledu křesťanské antropologie

V této kapitole se podrobněji podíváme na myšlenky obou autorů, abychom se více seznámili s podstatou osoby z pohledu teologické antropologie, která nahlíží na člověka jako bytostně náboženskou bytost. U Romana Guardiniho budeme mluvit o vztahu člověka ke světu a také o vztahu člověka k Bohu. V rámci postoje člověka ke světu pak o „křesťanské výšce“ a o „křesťanské hloubce“, ve kterých je člověk utvářen samotným Kristem. S Emerichem Corethem budeme přemýšlet o třech na sobě závislých tématech: o vztahu osoby a transcendentna, o samotné transcendenci člověka a v poslední řadě o uskutečňování oné transcendentce.

1.2.1 Křesťanská výška a hloubka podle Romana Guardiniho

Romano Guardini ve své definici osoby mluví o „látce“, jež tvoří člověka. Přičemž ta „látka“ mu umožňuje být originální vzhledem k rozvinutí odpovědnosti a důstojnosti v rámci jeho personálního postoje. Pro pochopení autorova vnímání osoby je podstatné seznámit se s jeho teorií o vztahu člověka a světa. To nám pomůže v dalším pojetí osoby v rámci personálních vztahů. Jádrem autorovy teorie jsou póly prostoru bytí. Tím má na mysli duchovně-personální prostor, který se odehrává v nás a nad námi. Používá zde termíny „křesťanská niternost“ a „křesťanská výška“. Pro nás je velmi důležitá výchozí myšlenka, že v každém z nás a kolem nás je duchovně-personální prostor, kde je Kristus. Nejdůležitější je, že Kristus, který v nás je, je tím, který v nás činně působí. Je to ten, který nás formuje, který nám dává růst. Kristus se skrze každého z nás nějakým novým

⁴ Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 155.

způsobem vyjadřuje a tím se dostává do prostoru kolem nás. Cílem je stát se plně Kristem. To nám ale bude umožněno až naší smrtí.⁵

Nyní se tedy musíme soustředit na to, co znamená stávat se Kristem. Prvním krokem nám bude dovysvětlení Guardiniových kořenů definice osoby. Máme zde na mysli již zmíněnou tzv. „křesťanskou niternost“. S touto niterností se nerodíme. Je darem od samotného Boha. Bůh ji poté spolu s námi rozšiřuje. Bůh je samotnou tou niterností, která je člověku nabízena Kristem. On se nám dává a my získáváme podíl na jeho přirozenosti a tím se podílíme i na jeho svatosti. To vše se děje díky milosti od Boha a ve víře, lásce a naději ze strany člověka. Tím se stáváme více a více Kristem.⁶ Křesťanská niternost je tedy místo, kde Kristus „je“ ve věřícím člověku. Na tuto niternost Guardini navazuje „křesťanskou výškou“, o které mluví jako o místě, kde je Kristus „nad“ věřícím. Usuzuje tak z listu Koloským 3,1-2, kde se píše o směřování ke Kristu sedícímu nad námi po pravici Boží. „Křesťanská výška“ je živou pouze tehdy, pokud člověk neustále odpovídá na Kristovo zjevení. Pokud se vztah neudrží, spojení s Kristem se přeruší.⁷ Oba tyto póly se nacházejí v jednom člověku. Jsou to póly, k nimž se vztahuje křesťanská existence. Protože jsme se ještě jako lidé nestali plně Bohem. Naše bytí zakouší Boha jak uvnitř, tak nahoře. Na obou místech je Bůh v Kristu, který se vztahuje k jednotlivci a skrze něho k celku. Osud jednotlivce se tedy naplní teprve v osudu celku.⁸

Guardini nám tedy navrhuje teorii o „křesťanské výšce“ a o „křesťanské niternosti“. Dozvídáme se, že my jako křesťané jsme tvořeni samotným Kristem, pokud mu to dovolíme a pokud chceme dojít plnosti, musíme svým životem mířit ke Kristu. Guardini před námi promlouvá o „spolupráci“ s Kristem. Navrhuje nám „spolupráci“ s Bohem, protože se domnívá, že jen tak se můžeme stávat více a více Kristem a tedy být jako on. Vzhledem k tomu, že Bůh byl první, kdo s námi navázal vztah, můžeme tak chápat tuto teorii jako velmi podnětnou, jež smysluplně vysvětluje, proč bychom měli tvořit s Bohem vztah. My tuto teorii použijeme jako inspiraci pro naši hlavní myšlenku, ve které se ptáme: Jakým způsobem se musí jedinec rozvinout, aby byl schopen plnohodnotného mezináboženského dialogu v rámci smíšeného manželství? Necháme se jí inspirovat

⁵ Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 57.

⁶ Srov. tamtéž, s. 47.

⁷ Srov. tamtéž, s. 53.

⁸ Srov. tamtéž, s. 58.

k jedné myšlence: Pokud každý z nás máme v sobě „předpoklad“ pro spolupráci s Bohem, neměli bychom na ní pracovat, když víme, že se budeme stávat více osobou, resp. dozrávat ve správnou osobu? Tak jako hledáme odpovědi na své životní otázky, stejně tak se snažíme žít správně. A pokud chceme být vzorem pro druhé a vést zdravý dialog, ve kterém bude cílem růst všech zúčastněných, musíme považovat spolupráci s Bohem za první krok v dialogu s druhou osobou. Guardini říká, že Kristus nás zve ke spolupráci, nenutí nám ji, ale umožňuje nám se skrze nás vyjadřovat a tím nám dává bytí, kterého bychom my sami bez vyššího vzoru a pomoci nebyli schopni. Náš návrh tedy zní: Dříve, než začneme vést dialog s partnerem, pracujme nejprve na svém vlastním setkávání se s Kristem, Bohem. Proč? Protože nejprve se každý z nás musí naučit vztahu a teprve poté sám vztah zakládat. A proč se tedy neučit přímo od mistra?

Se vztahem člověka a světa jsme se seznámili a nyní si přiblížíme teorii o vztahu osoby a Boha. Osoba je závislá na existenci ostatních osob jako takových. Ve vztahu k Bohu je tomu ale jinak. Aniž by se osoba vztahovala k Bohu jako ke svému „ty“, je osobou. Myslíme tím, že aniž bychom se vědomě vztahovali k Bohu jako k tomu, kdo nás tvoří, je On vždy tím odkud vycházíme a kým se stáváme. My jako lidé, stvoření Bohem se nemusíme vědomě vztahovat k Bohu, ale i přesto jsme jím tvořeni. Zde je prvek svobody, který ve vztahu osoby k osobě neplatí. Svoboda člověku umožňuje rozhodnout se pro Boha jako pro toho, který zastřešuje jeho existenci a ve kterém člověk dochází smyslu. Umožňuje ale také rozhodnout se pro život bez Boha, žít bez vztahování se k Bohu a být člověkem jen do určité míry.⁹ Podle Guardiniho při stvoření světa Bůh tvořil odlišně svět a člověka. Svět tvořil vůlí, kdežto člověka tvořil aktem. Proč je to pro nás podstatné? Tím, že Bůh člověka tvořil aktem neboli slovem, předpokládá jeho důstojnost, což je dovršeno tím, že jej oslovuje. Člověka tím povolává jako své „ty“, což umožňuje člověku vztahovat se k Bohu jako ke svému „ty“. Pokud jsme se rozhodli pro Boha jako toho, ve kterém docházíme smyslu své existence, tak je pro nás toto zjištění velmi důležité. Bůh totiž vykročil k člověku a navázal s ním vztah. První učinil akt lásky a stvořil spojení mezi sebou a člověkem. Ukázal, jak má vztah vypadat. Dal nám vzor vztahů. Rozhodnutí pro bytí bez vztahu k tvůrci narušuje člověku status osoby. Pokud se tak rozhoduje, stává se pouhou lidskou věcí, duchovním zvířetem. Člověk je člověkem jen do té míry, nakolik uskutečňuje

⁹ Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 120.

vztah k Bohu. Pokud tak nečiní, nepřestává být osobou, protože svým bytím, které nemá ve své moci, je odpovědí na Stvořitelovo oslovení; svou vůlí se však staví do rozporu se svou vlastní podstatou. Bůh stvořil člověka a nemůže se vzdát člověka jako svého „ty“. Je to bytostný vztah „já-ty“, do kterého spadá i svět. Nic z toho nemůže vymizet. Bůh stvořil svět skrze slova, jejichž posluchačem byl ustanoven člověk. Člověk má odpovídat na Boží slova a navracet tak věci k Bohu ve formě odpovědi.¹⁰

1.2.2 Osoba a transcendence podle Emericha Coretha

Emerich Coreth se zabývá velmi významným antropologickým fenoménem, jímž je náboženskost lidstva. Znamená to, že se my lidé snažíme skrze náš transcendentní vztah hledat prvotní základ svého bytí a smysl své existence zde na světě. Samotnou transcendenci pokládá autor za klíčový prvek lidské existence. Domnívá se, že náš svět neustále překračuje sám sebe a my jej tedy jako celek nedokážeme uchopit. Daří se nám jej chápat vždy jen z určitého dílčího výseku skutečnosti. Pokud si ale uvědomujeme svou „omezenost“ v chápání světa, tak jej ustavičně přesahujeme. Neustále se myšlenkami a otázkami zabýváme oním transcendentním a tím si rozšiřujeme svůj obzor. Autor to nazývá zkušeností s transcendentností světa.¹¹ Každý člověk je během svého života konfrontován s těmito existenciálními otázkami. Někdo dříve, někdo později, ale je jisté, že každý se během svého života bude rozhodovat pro nějakou variantu, která by mu tyto otázky mohla zodpovědět pro klid jeho duše. Coreth se zabývá variantou konkrétního náboženství. Říká, že každé náboženství má společný základ, i když v různé podobě, ve kterém jde výslovně o vztah k Bohu. Lidé se tedy „dotýkají“ toho, co je božské. A jakou má toto „dotýkání“ povahu? Můžeme se podle něho nechat z historie oslovit různými teoriemi o podstatě náboženství: láska k Bohu jako afekt radosti vyvolaný poznáním Boha (Spinoza); vůle k mravnímu jednání a chtění; náboženský cit, v němž je prožitek Boha původnější nežli v teoretickém poznání atd. Coreth reaguje na každou zmíněnou teorii a dochází k názoru, že na počátku je u každého člověka prvek poznání, který člověk ani sám nemusí reflektovat, ale který i jako nereflektovaný dokazuje závislost člověka na

¹⁰ Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 121.

¹¹ Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 186.

božských silách.¹² Otázkou zůstává, zda se v náboženském konání, tedy v náboženské zkušenosti shoduje naše přirozená lidská transcendentnost s původní transcendentností člověka. Tedy, zda na naši přirozenou transcendentnost správně odpovídá náboženské konání, či naopak zda se člověk skrze toto konání odcizuje své podstatě. Máme-li se sebeuskutečňovat, je nutné pracovat se svou transcendentností. To znamená, že ji musíme skrze naše mluvení a jednání vyjadřovat, konkretizovat a objektivizovat. Tyto činnosti jsou obsahem již zmíněného náboženského konání. V rámci tohoto konání si uvědomujeme svou odkázanost na absolutno, na Boha a to zpětně působí na naši transcendentnost.¹³ Toto se odehrává v každém náboženství, ale v křesťanství, podle Coretha, se zvláštním významem. Skrze náboženské konání se totiž setkáváme s Božím zjevením v Kristu a to nás ujišťuje o tom, co jsme jako lidé před Bohem a jaké je už odevždy naše sebeprožívání a sebechápání, byť netematické. V křesťanství je lidské porozumění sobě umožněno skrze Boží slovo, které k nám promlouvá a čeká na naši odpověď ve formě víry. Co se týká našeho vyjadřování o transcendentu, tak podle autora nesmíme opomíjet důležitý fakt, že naše výpověď bude vždy nedostatečnou. Svou řečí vytváříme jakýsi mytický obraz, který „je nad námi“, a ve kterém máme, i když nechtěně, zdeformovanou představu o božském a celkově o Bohu samotném. Z toho je patrné, že naše lidské slovo, potažmo rozum, není schopné „uchopit“ božské tajemství. Proto je podle Coretha nezbytné být v neustálém spojení s Bohem. Být s ním v neustálém dialogu, který sebe sama bude přesahovat do nepochopitelného a nevyslovitelného tajemství.¹⁴ Toto „uchopování“ božského tajemství se děje nejen skrze Písmo, ale i náboženským jednáním. Máme na mysli náboženské formy jako kult, modlitba, oběť či bohoslužba společenství.

Má-li být zkušenost transcendence svobodně přijímána a uskutečňována, musí se zprostředkovávat v náboženském konání, mluvení a jednání. To umožňuje stále novou zkušenost s transcencí, tedy novou náboženskou zkušenost naší vztaženosti k Bohu a odkázanosti na Boha. Je však nutné si uvědomit, že transcendentnost člověka se nikdy plně neshodne s formami náboženského konání. Vždy to jsou jen určité symbolické formy transcendencí, v nichž se božské tajemství zjevuje i zahaluje zároveň. Uznat toto tajemství je možné jen skrze víru, která jediná může dojít k poslednímu základu smyslu lidského

¹² Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 187.

¹³ Srov. tamtéž, s. 190.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 191.

bytí.¹⁵ Z toho pro nás plyne, že jedině tím, že budeme setrvávat v dialogu se světem a Bohem, se můžeme přibližovat nekonečnému bytí Boha, jenž je příčinou všeho, k čemu se vztahujeme.

1.3 Seberozvinutí člověka, hodnoty, budování personálního bytí

1.3.1 Seberozvoj v pojetí Romana Guardiniho

Studium osoby v pojetí křesťanské antropologie posuneme ještě o krok dále. Budeme se zabývat osobou a jejím sebeuskutečňováním neboli seberozvíjením. Toto téma je jedním z klíčových. O seberozvoji jsme se již zmínili v textu, kde jsme mluvili o „křesťanské výšce a niternosti“. V tuto chvíli se pokusíme na toto téma navázat a podívat se na ně podrobněji. Půjde nám zde o nové poznání, jež bude prvním úhelným kamenem pro zodpovězení otázky ohledně dialogu mezi jinověrnými partnery. Guardini je přesvědčen, že každá osoba je určována svým středem. Tento střed je živý a je nazýván niterností. Každá osoba i svět mají svůj střed. Přejít mezi niterností živých tvorů a vnějším světem se děje skrze smysly a spontánní činnosti. Vnitřní oblast osoby zakládá její individualitu. Osoba se odlišuje od okolního světa vytvářením svého životního prostředí, čímž se stává v „očích“ okolí vlastní hodnotou.¹⁶

Guardini v rámci budování personálního bytí dále uvádí dvě hodnoty, které umožňují člověku být zdravým. Těmi hodnotami jsou spravedlnost a láska. Guardini píše: „Spravedlnost znamená uznání toho, že věci mají svou podstatu, a ochotu chránit a dodržovat právo této podstaty a z ní vyplývající řád.“¹⁷ Člověk dostal dar svobody, aby se mohl stát sám sebou a dostal sílu, aby mohl činit, aniž by byl Bohem. Aby byla lidská existence smysluplná, je nezbytné, aby člověk existoval v řádu, který bude založen na pravdě. Tím bude ve spravedlnosti a to člověku dává prostor učinit spravedlnost svým vlastním úkolem. Konečná osoba je správně myslitelná jen ve vztahu ke spravedlnosti. Pokud od spravedlnosti odpadne, stává se ohroženou a zároveň hrozbou – stává se mocí bez

¹⁵ Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 191.

¹⁶ Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 94.

¹⁷ Tamtéž, s. 105.

řádu, onemocní.¹⁸ Láska je druhou hodnotou, kterou Guardini považuje za nezbytnou pro zdraví člověka. Guardini píše: „*Milovat znamená vidět hodnotu v cizím – především v personálním – jsoucnu; vnímat její platnost; cítit, že je důležité, aby trvala a aby se rozvíjela; být zaujat starostí o její uskutečňování vlastních hodnot.*“¹⁹ Podle Guardiniho ten, který miluje, se skrze milování stává svobodným. A to svobodným od svých vlastních pout, tedy od sebe sama. A právě tím, jak se nezaměřuje na své pocity, se naplňuje. Jakmile se osoba vzdá lásky, onemocní. A to ve chvíli, kdy ji zneváží a založí svůj život pouze na vypočítavosti, násilí a podvodech. Osoba již nemá možnost kvést a okolí se pro ni stalo v jádře cizím a nepřátelským, jež ji utlačuje. A vše, co doposud objasňovalo smysl, zmizelo.²⁰ Zde se nám jen potvrdila naše domněnka, že je primárně potřeba pracovat na sobě a poté teprve vést dialog s druhými. Primárně je potřeba se duchovně „utvářet“ a poté se teprve otevírat druhým v dialogu. Je potřeba pracovat na spravedlnosti, lásce a především na rozvoji vztahu s Kristem, Bohem. Proč se upínat k Bohu? Jednak bylo řečeno, že od něho vše vzniklo a vše se k němu opět navrácí, ale také proto, že Bůh je největším dobrem. Proč tedy nevyužít této možnosti a neupínat se k někomu, kdo bude vždy a ve všem dokonalejší?

1.3.2 Seberozvoj v pojetí Emericha Coretha

1.3.2.1 Interpersonalita

O seberozvinutí člověka mluví taktéž Emerich Coreth. Říká, že člověk se musí rozvinout v to, čím je ze své podstaty. Přičemž podstatu člověka nemůžeme chápat jako statickou, nýbrž dynamickou. Tedy jako jádro činnosti pro své vlastní sebeuskutečňování. Podstatou některých nejdůležitějších dimenzí lidského seberozvíjení je směřování či vztahová struktura činnosti osoby. Týká se člověka jako celku a tím rozvíjí podstatu lidského bytí. Jako neklíčovější autor jmenuje vztah k druhému člověku – personální vztah, interpersonalita. V čem spočívá význam vztahu k druhému člověku?

¹⁸ Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 105.

¹⁹ Tamtéž, s. 105.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 105.

Člověk je konfrontován se světem a ostatními osobami. Uskutečňuje sám sebe prostřednictvím toho, co vnímá jako to druhé. Plný rozvoj člověka je možný jen skrze personální vztah, protože jedině tehdy je ve styku s rovnocennou duchovně-personální bytostí. Jedině ta ho může naučit víře, lásce, důvěře či laskavosti. To je velmi klíčové pro křesťanské myšlení, protože díky tomu člověk získává svou personální hodnotu. Vyplývá to z biblicko-křesťanského nazírání na člověka jako na „obraz Boha“, který je skrze svobodnou volbu zván ke spáse pro věčnost a kterému je dáno přikázání lásky k bližnímu, jež má svůj základ v lásce Boha k člověku. Skrze to se teprve uplatňuje absolutní hodnota lidského personálního bytí. Člověk se může stát člověkem jen mezi druhými lidmi.²¹

Tedy k plnému duchovně-personálnímu rozvinutí dochází člověk jen v lidském společenství, kde je člověk podněcován ke svobodnému rozhodování a kde je zároveň poučován a vychováván. Klíčovou roli zde hraje řeč. Díky ní jedinec vrůstá do určitého dějinně utvářeného kulturního a duchovního prostoru. A nejen to. I samotné lidské myšlení se uskutečňuje v řeči. Tedy řeč je prostředkem a výrazem personální komunikace i samotného myšlení. A právě v tomto soužití se vytváří duchovní svět jedince.²²

1.3.2.2 Personální poznání a přijetí hodnoty

Personální poznání, v němž uchopujeme druhého, je podle Coretha tím nejplnějším a nejhlubším způsobem poznání člověka. Jen skrze toto poznání se nám poznávané otevírá zevnitř. Poznáváme jeho osobní život, myšlenky a snahy. To vše je nám umožněno jen díky svobodnému otevření se druhého. Personální bytí má i svou bohatost. Umožňuje nám seznámit se se smyslovým a duchovním životem, jenž tvoří v jedinci jednotu. Ovšem tato hloubka poznání druhého jedince je možná jen tehdy, pokud druhý bude vnímat z naší strany otevřenost, důvěru. Jen tehdy můžeme mít pochopení, můžeme skutečně vnímat jeho myšlenky a díky tomu jím můžeme být obohaceni. Personální poznání je nejplnějším, nejhlubším, ale také svým způsobem primárním poznáním člověka. Druhá osoba je to

²¹ Podle autora se ve filozofickém personalismu posledních desetiletí fenomén partnerských vztahů teprve začíná stávat tématem. Ale fenomén personálních vztahů se řešil již v řecké filosofii, i když ještě nebyla jasně chápána svéráznost osobního poznání a jeho nezbytný význam pro svět lidského poznání. To se nepodařilo ani v počátcích biblicko-křesťanského pojetí. Řešilo se to později v době od Descarta až po Kanta. Tedy v novověké teorii. Ale ani tady nezbyval prostor pro personální komunikaci či personální vztahy. Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 159.

²² Srov. tamtéž, s. 159.

první, co poznáváme. A to jak v časovém, tak v kvalitativním smyslu. V časovém smyslu se jedinec po narození seznamuje nejprve s matkou a teprve skrze ni s okolním světem. A i v kvalitativním smyslu je druhá osoba primárním vztahovým cílem celého našeho poznávání, chtění a jednání.²³

Můžeme říci, že když jsme se takto poznali s člověkem, tak jsme dosáhli vrcholu našeho personálního vztahu? Že nic víc v rámci vztahu není možné? Coreth říká, že personální vztah má vrchol jinde než ve vzájemném poznávání se. Tím vrcholem myslí personální lásku a jednání. To jediné dovršuje ono poznání. A teprve ve společenství, ve společenském životě a ve společné činnosti s druhými, se člověk stává zcela sebou samým. Teprve v lásce k druhé osobě dosahuje nejvyšší možnosti sebe sama. Jako konstitutivní prvek poznání můžeme brát už svobodné přijetí. Z toho plyne, že duchovní sebeuskutečňování se završuje chtěním. A ve chtění toho, co je pro mne „tím druhým“. Podstata chtění je tedy v přijetí hodnoty neboli v odpovědi na hodnotu „o sobě“ a nikoliv uchopením hodnoty „pro mne“. Můžeme mluvit o chtění jako lásce? Je chtění v tom nejčistším smyslu láskou? Coreth říká ano. Reaguje na vyšší hodnotové oblasti a říká, že člověk už ze své podstaty má svou hodnotu, a když ji druhý toleruje, tedy ji chce přijmout, vyjadřuje tím druhému samotnou lásku.²⁴

Coreth mluví o absolutní hodnotě, která je podle něho vlastní pouze duchovně-personální bytosti, jež neustále směřuje k absolutnímu bytí. Z toho pro autora plyne, že přijetí hodnoty pro ni samu je možné jen ve vztahu k druhé duchovně-personální bytosti. Tedy ve svobodném otevření se druhému a v personální lásce. Co autor myslí onou všeobecně nazývanou láskou? Coreth říká, že láska je vztah, který může a musí být při konkrétní realizaci velmi rozdílný. Jmenuje lásku k partnerovi, rodičům, přátelům atd., jež se v souladu s tělesně-duchovní jednotou člověka projevuje po tělesné stránce podle různosti a podle vzájemného přiřazení pohlaví a stává se tělesně plodnou. Pohlavní vztah je podle autora duchovně-personálním společenstvím života a lásky, jež se musí zakládat na vzájemném přijetí vlastní personální hodnoty, na úctě, věrnosti a důvěře a musí se osvědčovat ve vzájemné péči a podpoře. Autor shrnuje téma lásky a říká, že prioritou je přejícnost neboli přízeň. Zmiňuje Aristotelovo slovo *eunonia* (doslova: příznivé smýšlení),

²³ Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 160.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 163.

jež přešlo do latinské tradice jako benevolentia. Z toho odvozuje, že v sebeodevzdávající a sebedarující přízni spočívá podstata jakékoliv personální lásky osoby k osobě.²⁵

Coreth v úplném závěru dodává, že pokud je druhý v tomto smyslu přijímán, tak je přijímán jako personální celek. Je však nutná jeho kladná odpověď na přijetí. Ta je podle autora personální hodnotící odpovědí, jež zahrnuje připravenost věnovat víru a důvěru, otevřít se, přijmout druhého a porozumět mu. Z toho autor odvozuje, že personální láska, jež je základním postojem člověka, je podmínkou personálního poznání a zároveň je podmínkou pro svobodné rozhodnutí druhé osoby pro otevřenost. Toto potvrzuje úzké spojení mezi věděním a chtěním, poznáním, svobodou a láskou.²⁶

1.3.2.3 Osoba a transcendence

Pokud si dovolíme zachytit nejdůležitější nitku textu, musíme zákonitě říci, že člověk je zaměřen k druhému a jeho prostřednictvím nalézá sám sebe. Zároveň musíme podotknout, že své vlastní bytí uskutečňuje člověk jen tehdy, když vychází sám ze sebe. Toto podle Coretha ukazuje na základní strukturu osoby, jejíž metafyzický základ je třeba hledat. Základ je dán podstatou konečného ducha, jenž se uskutečňuje v bytostném zaměření k absolutnu. Autor konečným duchem myslí člověka. Svět je bezprostřední předmětovou oblastí jeho duchovní realizace, nikoliv vztahováním se k absolutnímu bytí Božímu. Člověk je totiž podle autora schopen poznávat Boha pouze skrze svět. Člověk v tomto světě má realizovat sám sebe, ale zároveň má realizovat vztah k absolutnímu bytí Božímu. Proto už ve světě musí být možné realizovat ty vnitřní postoje, které míří za svět a teprve u Boha dosahují svého plného smyslu a cíle. Autor to převádí do vztahu člověka k lidem, kdy vztah člověka jde skrze lidi k osobní hodnotě Boha. Coreth v této souvislosti mluví o dvojznačnosti mezilidských vztahů. Na jedné straně láska nalézá absolutní osobní hodnotu, jež vyžaduje nepodmíněné přijetí v lásce a odevzdání, ale na straně druhé tento vztah člověku nikdy nemůže dát konečné naplnění. Proč? Autor říká, že každý máme svou absolutní osobní hodnotu, jež chce být přijata pro sebe samu, ale zároveň je tato hodnota pouze relativní, protože pro své naplnění se vždy nakonec musí vztáhnout k absolutnímu bytí. Lidské personální bytí tedy bude vždy ukazovat dále za sebe. Žádná lidská láska

²⁵ Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 162.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 163.

nedokáže dojít sama naplnění. Stejně tak toto pravidlo platí pro hodnoty jako takové, jež svou problematičností a nedostatečností odkazují na poslední základ a smysl.²⁷

Druhý člověk, druhé duchovně personální bytí ve světě, je tedy prvním a nejlepším cílem našeho poznání. Zároveň autor připomíná, že tento náš postoj ukazující na konečnou osobu v poslední intenci míří k absolutní hodnotě Boží. Pokud v tomto postoji zastáváme absolutní přijetí a odevzdanost, nemohou se tyto hodnoty vyčerpat v konečné osobě; mohou se dovršit jen ve vztahu k absolutně personálnímu bytí Božímu, kdežto ve vztahu k druhému jedinci jen tehdy, když jej přijímáme v Boží perspektivě a se zaměřením na Boha. Lidská láska může dosáhnout plnosti jen ve vztahu k nekonečně personálnímu, nekonečně milujícímu. Autor se brání interpretaci, že by byl člověk brán jen jako „prostředek k cíli“. Tím by láska ztratila svou absolutní hodnotu a nemohla by už zprostředkovat lásku k Bohu. Druhý člověk je vždy přijímán a milován jen kvůli němu samotnému, v jeho osobní hodnotě. Ta se však otevírá zcela až tehdy, když jej s láskou přijímáme v jeho vztahu k Bohu.²⁸

Personální postoje, v nichž jedině plně uskutečňujeme své vlastní bytí, v nás jsou bezprostředně vyvolávány druhými lidmi. Zároveň tyto postoje v sobě zahrnují pohyb směřující nad konečnou osobní hodnotu k nekonečné osobní hodnotě, v níž jedině se mohou dovršit. Coreth říká, že člověk je transcendence, a proto nalézá a uskutečňuje své vlastní bytí. Co z toho pro Coretha závěrem vyplývá? Duchovní „bytí při sobě“ se musí dovršovat v „bytí při druhém“. Čím je „bytí při sobě“ hlubší, tím člověk může být více při druhém a následně tak i při samotném Bohu a může uskutečňovat své vlastní, bytostně transcendentní bytí sebou.²⁹

1.3.3 Seberozvoj v pojetí Miloše Rabana

Pokud se má osoba během svého života stávat osobou, tak – podle E. Coretha a R. Guardiniho – se musí rozvinout ze své vlastní jedinečné podstaty směrem k transcendentnu, k Bohu. To může dokázat pouze skrze vztahy s druhými lidmi, lásku, důvěru a neustálou vztahovost k transcendenci, kde vše dochází svého smyslu a cíle. Mezi těmito řádky čteme o neustálém hledání smyslu každého jedince. Během života třídíme

²⁷ Srov. CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*, s. 163.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 164.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 164.

informace, které získáváme od druhých lidí, a buď je přijímáme či odmítáme. Pokud je přijímáme, tak jenom díky kladnému postoji vůči nim. Přijímáme je, protože pro nás mají hodnotu. Dávají nám smysl a chceme, aby nás přetvářeli. Raban se domnívá, že smysl má svou hierarchii. Za nejvyšší smysl považuje hledání transcending existence absolutna, jež je pro věřící Bohem. Zároveň vnímá jako správné, že nikdo nemá stejný životní smysl. Smysl je pro něho něčím, co musí pro sebe najít každý člověk sám, i když třeba s pomocí druhých. To vede člověka k sebetranscendenci.³⁰

1.3.3.1 Role hodnocení v našem životě

Řekli jsme, že smysl pro nás má to, co ohodnotíme jako kladné a přijmeme za své. Skrze hodnocení a následné přijímání naplňujeme svůj smysl. Jakou roli přesně zaujímá hodnocení v našem životě? Raban vnímá hodnocení jako základní existenciální vybavení člověka. Říká: „Hodnotím, tedy jsem, to znamená, že bytí a hodnocení jedno jsou.“³¹ Hodnotíme své okolí na základě hodnot, které v sobě máme schované. Jsou naším měřítkem při posuzování toho, co nás obklopuje. Stejně tak jsou i hodnocením nás samých. Co považujeme za hodnotné a podle čeho jednáme, tím jsme zákonitě tvořeni. To, že máme své hodnoty, ukazuje na velmi podstatný fakt v rámci křesťanské antropologie, a sice ten, že jsme svobodní. Raban říká: „*Pomocí interpretace světa a vlastního Já (hodnoty) zprostředkovávají orientaci, oporu, jistotu a tím uskutečňují smysl.*“³² Hodnoty jsou tedy naším měřítkem, pomáhají nám v rozhodování a umožňují nám utvrzovat se ve vlastní hodnotě. A jak je to u nás v západní společnosti? Jaká oblast hodnot je pro nás prioritní? Raban ve své knize uvádí výsledky výzkumu Evropské hodnotové studie (2008), kde se ukázalo, že lidé v západní společnosti dávají přednost hodnotě být oproti mít a že převládá jako nadřazená hodnota individuální osoba se svým úsilím o vlastní rozvoj a osobní nezávislost.³³ Mluvili jsme zde o naplňování smyslu, jež se děje skrze hodnoty. Raban dodává, že to jsou postojové hodnoty, které jsou klíčové při hledání duchovního smyslu.³⁴

³⁰ Srov. RABAN, M. *Duchovní smysl člověka dnes: od objektivního k existenciálnímu a věčnému*, s. 291.

³¹ Tamtéž, s. 157.

³² Tamtéž, s. 157.

³³ Srov. tamtéž, s. 159.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 159.

Tyto umožňují, aby „i v temnotě zoufalství zasvítl smysl.“³⁵ Proč jsme zde zmínili duchovní smysl? Jednak jsme se dozvěděli, že člověk je přirozeně transcendentní a zároveň víme, že člověka lze vymezit čtyřmi oblastmi, z nichž jednou je ta duchovní.³⁶ Jak tedy „naplnit tuto naši studnu“ a prožít duchovní naplnění? Raban dává jednoduchý návod. Ten zní: „Prožívání duchovního smyslu v přítomném životě není pouze v naději na budoucí věčnou posmrtnou existenci v *Nunc stans in spe* nebo ve víře ve věčně pomíjivou existenci *Nunc praeteriens in fide*, nýbrž také ve zvětňujícím se láskyplném dávání smyslu budoucnosti a hledání smyslu minulosti *Nunc eternans amore*.“³⁷ Autorem jsme tedy vybízeni k existenciální a zejména duchovní činnosti ve svém současném životě. Práci na svém duchovním životě je potřeba vnímat jako další návod k seberealizaci v tomto životě. Pokud je Rabanova teorie o postojových hodnotách pravdivá, pak bychom měli pracovat na svých hodnotách, ujasňovat si své vnitřní postoje a docházet tak celkového smyslu, jehož součástí je smysl duchovní.

1.4 Personální vztah „já – ty“

Podle Guardiniho definice osoby je každá osoba originální vzhledem k tomu, co ji tvoří a jak se projevuje navenek. Dozvěděli jsme se, že člověk je tvořen „látkou“. Je-li naším cílem v této kapitole mluvit o personálním vztahu, pak je záhodno si položit otázku: „Co se stane, když se „látkou“ setká s jinou „látkou“?“

1.4.1 Podmínky vzniku vztahu

Ptáme se tedy, co vlastně znamená vztah „já a ty“. Martin Buber ve své knize „Já a Ty“ říká: „Není žádné já o sobě, nýbrž jen já základního slova Já-Ty a já základního slova Já-Ono.“³⁸ Z toho vyplývá, že člověka lze popsat jen díky druhé osobě. Nikdy nemůže stát sám o sobě, aniž by se vymezil vůči druhé či třetí osobě. Pokud se osoba chce stát osobou, musí s někým tvořit vztah. Guardini říká, že se může jednat o náhodná setkání či o setkání při boji o potravu. V tom druhém případě autor spatřuje riziko ztráty vědomí toho, že ten

³⁵ RABAN, M. *Duchovní smysl člověka dnes: od objektivního k existenciálnímu a věčnému*, s. 290.

³⁶ Srov. NITSCHKE, W. *Křesťan a hledání životního partnera*, s. 5.

³⁷ RABAN, M. *Duchovní smysl člověka dnes: od objektivního k existenciálnímu a věčnému*, s. 290.

³⁸ BUBER, M. *Já a Ty*, s. 7.

druhý je pro nás stále „ty“, a nikoliv objektem našeho odporu či pouhým materiálem. To riziko spočívá v tom, že druhého přestáváme vnímat jako jedince s jeho středem a jedinečným uspořádáním. Proč na tom záleží? Pokud neskončí tento prostý vztah subjektu a objektu, nebude možné si vzájemně vytvořit prostor, kde by se mohla projevit „spravedlnost“ a tím základ veškeré „lásky“.³⁹ Při budování vztahu by naším prvotním hlediskem měl tedy být prostor druhého jedince, resp. člověk by neměl budovat sám sebe tak, že potlačuje prostor „ty“ či „ono“. Tímto odvozením jsme vyslovili jednu z podmínek vztahu „já“ a „ty“. Druhá podmínka se týká mého „ty“. Pokud druhý udělá totéž a přijme mě jako své „ty“, vznikne vztah, jenž bude úplný a jenž bude nabývat smyslu a bude se stávat definitivnějším jakožto důvěra, kamarádství a láska. Pokud toto nenastane, vznikne tzv. pocit vydanosti, vztah pouze jednostranný a tím nefunkční.⁴⁰

Dozvěděli jsme se, že ve vztahu „já-ty“ se osoba tvoří, ale primárně z něho nevzniká. Guardini si pokládá otázku: „*Potřebuje tedy osoba, aby mohla být sama sebou, jinou osobu?*“⁴¹ Autor se domnívá, že osoba je tzv. dynamis a zároveň bytí. Ve vztazích se pouze aktualizuje a je bytostně závislá na bytí druhých osob. Jen díky setkáváním s druhými osobami nabývá smyslu. Jak to říci ještě jinak? Autor se snaží vyjádřit, že každý z nás je duchovní bytostí, která je už ze své podstaty nastavena na sdílení se. Člověk je tedy založen sociálně a duchovní život se odehrává bytostně v jazyce.⁴² Co Guardini myslí jazykem? Jazykem je pro něho smysluplný životní prostor každého člověka. Chce tím říci, že jazyk není pouze pro sdělování informací, nýbrž že je samotným duchovním životem a prací, jež se samy uskutečňují řečí. Díky jazyku se stává skutečnost objektivním prostorem. Pokud se má uskutečnit personální setkání, musí se podle autora splnit tři podmínky:

1. mluvit člověk musí vždy s někým druhým, nikdy nemůže mluvit jen sám se sebou;
2. vzájemná odpovědnost za pravdu;
3. děje se to ve společenství lidského osudu.⁴³

³⁹ Srov. GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 112.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 112.

⁴¹ Tamtéž, s. 115.

⁴² Srov. tamtéž, s. 112.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 112.

1.4.2 Slovo jako ústřední bod

Jak moc je pro nás jazyk důležitý? Jakou souvislost má jazyk s Bohem? Guardini se zamýšlí nad tím, že první knihou Bible je kniha Genesis. Na počátku této knihy je zapsán příběh o stvoření světa. Je psáno: „I řekl Bůh: „Buď světlo!“ A bylo světlo. Viděl, že je to dobré a oddělil světlo od tmy.“ (Gn 1, 3-4)⁴⁴ Dověření slova dále spatřuje v učení o Logu v Janově evangeliu, kde se dozvídáme, že věci existují ve formě slova. Je psáno: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha“ (J 1, 1-2) Ježíš je tu nazýván Logem. Získáváme tady zásadní informaci o Bohu. Guardini z toho textu vyvozuje: „*Slovo je ústředním bodem Boží existence.*“⁴⁵ Bůh sám je slovem. Je tím, kdo mluví. Bůh je bytostně slovem, nezávisle na naší existenci. On je prvotní skutečností a zároveň tím, kdo ji vyslovuje. On je slovo a zároveň v něm slovo přebývá. Skrze slovo se otevírá a dává se nám poznat. Vše, co bylo od něho vysloveno, se k němu musí opět navrátit. Guardini říká, že tu jde o zcela naplněné slovo, jež došlo do cíle. A cílem je „Ty“, na něž se obrací, a jež samo z tohoto oslovení vzniká. Dodává, že tu hrají významnou roli Duch svatý a láska, v nichž se teprve věci, tajemství otevírají do slova.⁴⁶

V Guardiniho náboženském přístupu k člověku tedy svět vznikl z řeči, jež pochází od Boha, jež je Bohem. Útvary řeči jsou slova, kterými k nám Bůh promlouvá a očekává, že je vyslyšíme a zpětně skrze ně mu vzdáme chválu, díky a poslušně s ním vstoupíme do vztahu „já-ty“.⁴⁷ Celý tento výklad o Logu byl pro nás podstatný, abychom pochopili, co znamená výraz, že osoba existuje ve formě dialogu, že je bytostně zaměřená na jinou osobu. Každý je bytostně určen stát se „já“ pro nějaké „ty“. Svět existuje jako vyslovený. Díky tomu můžeme mluvit a slovo není pouhou věcí v prostoru, nýbrž je přijímáno samotným bytím.⁴⁸

⁴⁴ Veškeré biblické citace budou citovány z: Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5.

⁴⁵ GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 117.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 117.

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 117.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 119.

2. DIALOGIČNOST OSOBY

Proč je pro nás téma dialogu důležité? Jaké zaujímá dialog místo v dnešní společnosti? Frei říká: *„Na sklonku století a u nás po pádu totalitního systému žijeme v zásadě v otevřené společnosti, pro niž je pluralita – a tudíž i dialog – jednou ze základních hodnot. To má jistě příznivé důsledky pro plodné občanské a kulturní soužití. Souběžně se slábnutím nebo i ztrátou společně sdílených základních přesvědčení je tím však dáno i nebezpečí celkové hodnotové dezorientace, zvláště u mladé generace. To je v proamerické společnosti obecný problém, ale zvláště akutní je v postkomunistických zemích.“*⁴⁹

2.1 Vymezení pojmu „Dialogu“

Ve 20. století se dialog stal jedním z významných témat filozofie. Zabýval se jím M. Buber, E. Lévinas, F. Rosenzweig, F. Ebner a další. Ukázali, jak podstatný je rozdíl mezi subjektem, který se definuje neosobním vztahem Já-Ono, a tím, jenž se určuje ve vztahu k druhému jakožto osobě, jako Já-Ty. My se zde nebudeme věnovat historické rekapitulaci tohoto myšlenkového směru, ale podíváme se na systematickou analýzu dialogu Jolany Polákové. Zmíníme definici dialogu, ke které se autorka kloní, a v následující kapitole si popíšeme tři podmínky, jež podle ní dialog umožňují: Nejprve však budeme její definici konfrontovat s definicí Václava Freie a vyvodíme z toho informace potřebné pro naše téma dialogu mezi partnery.

Definice dialogu podle J. Polákové zní takto: *„Dialog je ten způsob verbální i neverbální komunikace, která je bytostně podmíněna spoluúčastí druhého či druhých. Nejde přitom jen o účast ve vnějším smyslu: o faktickou přítomnost, o právo na autentický projev, o empirickou vzájemnou znalost nebo o schopnost psychologické empatie. Míru dialogičnosti charakterizuje především stupeň celkové, tedy i vnitřní spoluúčasti – stupeň bytostné vzájemné otevřenosti. Dialog je vztahovým děním, jehož smysl se nevyčerpává přenášením informací nebo vytvářením konsenzu; týká se lidí ne jako zpředměnitelných*

⁴⁹ FREI, V. *Pluralita – dialog – laici v otevřené společnosti*, s. 13.

*a zastupitelných jednotek, ale jako jedinečných osob s vlastní svobodou a odpovědností. Jejich vzájemné porozumění je cílem dialogu.*⁵⁰

Nyní definice dialogu podle V. Freie, která zní: „*Dialog spolu mohou vést partneři, kteří si uvědomují, že jejich poznání o předmětu hovoru je částečné, ale že se jejich pohledy mohou vzájemně doplňovat.*“⁵¹ A Frei svou myšlenku rozvíjí ještě dále a ptá se, co může nebo má být ideálním výsledkem dialogu. Zda má být výsledkem přesvědčení druhého o své části pravdy či nikoliv. Domnívá se, že pokud se stane dialog prostorem pro přesvědčování, tak nemá potenciál být příznivým. Zejména, když takto smýšlí oba účastníci dialogu. Frei zastává názor, že dialog má každého účastníka obohatit o ty části pravdy, které ten druhý potřebuje jasněji pochopit.⁵² Tímto chce autor popřít zaběhané rčení, kdy cílem dialogu má být výměna názorů. Co tedy je ideálním výsledkem dialogu podle Freie? Porozumění odlišné orientaci druhého, čímž se jedinec vymaní ze svého původního jednostranného pohledu, ale zároveň zůstane ve své základní orientaci.

V předchozí kapitole jsme dospěli k tomu, že nejprve musíme pracovat na dialogu s Bohem a utvářet tak sami sebe a poté teprve vcházet do dialogu s jinou osobou, osobami. Dovolme si malé přirovnání. Stejně tak, jako má své oprávnění, že pracujeme na svém osobnostním rozvoji ve vztahu k Bohu, tak má svůj důvod i to když nám steward v letadle říká, abychom si nejdříve my sami nasadili kyslíkovou masku a teprve pak s tím pomáhali ostatním. Bez osobního vztahu k Bohu o Něm nemůžeme vypovídat, podobně jako v letadle nemůžeme druhým pomáhat si nasadit dýchací masku, aniž bychom měli nasazenu tu svou, díky které dýcháme. Co tedy onen dialog je a jaký si klade cíl? Poláková i Frei se shodují, že dialog je komunikací mezi dvěma a více lidmi a to jak verbálním, tak neverbálním způsobem. To nás už nyní upozorňuje na jedno z rizik dialogu v jinověrném partnerství. Tím rizikem je vedení monologu namísto dialogu,⁵³ kdy jeden z partnerů propaguje svůj světový názor na úkor názoru druhého partnera a tím neumožňuje uskutečnění dialogu.

Co obnáší autentický dialog, nemá-li být za žádných okolností ukráceno lidství člověka? Z předchozích definic dialogu můžeme odvodit, že autentickým dialogem může

⁵⁰ POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu*, s. 8.

⁵¹ FREI, V. *Pluralita – dialog – laici v otevřené společnosti*, s. 10.

⁵² Srov. tamtéž, s. 10.

⁵³ Srov. MACHÁLEK, V. *Mezináboženský rozměr víry Hanse Künga* [online], [citováno 2012-03-08].

být pouze takový dialog, do kterého každý z účastníků vloží sám sebe jako jeden celek. Tedy že dialog bude propojením mezi vnějším i vnitřním světem člověka, v rámci něhož se bude jedinec vyjadřovat a přijímat informace. Člověk se tedy má zapojovat do dialogu jako jednotná bytost, to znamená v myšlení i v činech. Je však zapotřebí vytvořit určité podmínky, které tento stav člověku mohou umožnit.

2.2 Podmínky úspěšného dialogu

Jolana Poláková definuje tři podmínky, které umožňují dialog.⁵⁴ Těmi jsou: svoboda, odpovědnost a tolerance. Ráda bych se nyní zmínila o každé z nich.

- a) Svoboda je zde popisována jako něco člověku přirozeného, z níž vychází nezávislost, která je dosažitelná vlastními silami. Autorka upozorňuje, že se nesmí zapomínat na hranice, kde se střetává svoboda jednoho člověka se svobodou druhého. Pro vyjasnění si svého prostoru podle ní slouží právě onen dialog.
- b) Druhou podmínkou je odpovědnost. Pod pojmem odpovědnost se skrývá opět vztah k druhému. Každý z nás má odpovědnost vůči druhému, aniž by očekával, že mu to bude oplaceno. Nesmíme zapomínat, že dialog se může dařit vést i s těmi, kteří byli doposud uzavřeni komunikaci s druhými.
- c) Poslední podmínkou je tolerance. Autorka ji definuje jako pasivní zdrženlivost. V našem dialogickém kontextu jako zaujatě pozitivní, která dává druhé osobě prostor.

Závěrem můžeme říci, že všechny tyto tři podmínky jsou na sobě závislé a provázané. Jedině jako trojice vytvářejí půdu pro vedení dialogu.

A co vzájemné naladění? Mohli bychom je brát jako další nezbytnou podmínku dialogu? Poláková mluví jen o zmíněných třech, ale například Jaro Křivohlavý vnímá vzájemné naladění jako nezbytnou podmínku dialogu. V jedné ze svých knih používá pro názornost žebračskou povídku. Seznámíme se s ní, abychom pochopili, co je myšleno vzájemným naladěním. Povídka zní: *„Tři dny šel žebřák cestou necestou. Celou tu dobu neměl co do úst. Pak potkal druhého žebřáka. Ten byl na tom obdobně. Šel též již tři dny*

⁵⁴ Srov. POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu*, s. 20-22.

cestou necestou a za celou tu cestu nic nejedl. Oba měli hlad. Pohlédli na sebe. Aniž by kdokoliv z nich pronesl jediné slovo, jeden z nich vytáhl z batohu krajíček chleba – poslední „železnou zásobu“. Rozlomil ho v půli a půlku dal druhému.“⁵⁵ Co tedy myslíme tím „vzájemným naladěním“ v rámci dialogu? Mníme tím, že se při dialogu s druhým člověkem zajímáme o jeho potřeby. Jsme tedy vnímaví a diskuze se odvíjí od potřeb druhého jedince. Tímto činem se oba partneři vzájemně otevírají, naslouchají si a vytváří si mezi sebou prostor vzájemného porozumění. V dialogu se otevírají s cílem druhému partnerovi pomoci.⁵⁶

Pokud osoby mezi sebou chtějí vést dialog, musí tedy dodržet čtyři zmíněné podmínky: svobodu, odpovědnost, toleranci a vzájemné naladění. Dupuy se také v rámci své spisovatelské činnosti vyjádřil k tématu dialogu. Poukazuje ještě na další podmínky dialogu. Míří ještě o krok výš a zabývá se úspěšností dialogu. Vnímá celkem tři pilíře, které umožňují úspěšnost dialogu:

a) Slova jsou činy.

Prvním pilířem je podle autora soulad mezi tím, co člověk říká a mezi tím, jak se ve svém životě skutečně chová. Pokud se slova a činy neshodují, jedná člověk nečestně a tedy manipulativně.

b) Vůle.

Člověk by měl ke druhému v rámci dialogu přistupovat s otevřeností a skrze dialog vytvořit příjemnou atmosféru pro všechny účastníky dialogu. Nesmí tedy být naším cílem udílet druhému rady. Pokud do dialogu člověk vchází se svou sobeckostí, kterou v průběhu rozhovoru manifestuje, nebude možné dosáhnout úspěšného dialogu.

c) Sebeúcta a hodnoty.

Pokud člověk chce správně uskutečnit předchozí dva pilíře, je podle autora nezbytné, aby si uchoval sebeúctu a neslevoval z hodnot, které vyznává.⁵⁷

⁵⁵ KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej – naslouchám*, s. 5.

⁵⁶ Srov. KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej – naslouchám*, s. 5.

⁵⁷ Srov. DUPUY, E. *Úspěšný dialog*, s. 7.

Tabulka č. 1 Rekapitulace podmínek úspěšného dialogu podle jednotlivých autorů

POLÁKOVÁ	KŘIVOHLAVÝ	DUPUY
1. Svoboda Hranice svobody jsou určovány skrze dialog.	1. Vzájemné naladění Teprve při poznání vzájemných potřeb je možné začít vést dialog.	1. Slova = činy Každodenní chování se musí shodovat s tím, co druhému během dialogu říkáme.
2. Odpovědnost Má ji každý vůči druhému, aniž by ji od něho také očekával.		2. Vůle V dialogu člověk nesmí vystupovat sobecky a nesmí chápat dialog jen jako prostor pro udílení rad druhému.
3. Tolerance Pasivní zdrženlivost pro vytvoření prostoru pro druhou osobu		3. Sebeúcta a hodnoty Člověk si v dialogu musí zachovat sebeúctu a neslevovat ze svých hodnot.
Shrnutí: V dialogu je na prvním místě vztah k druhé osobě, která s námi tvoří dialog. Společně tyto tři podmínky tvoří pilíře dialogu.	Shrnutí: V dialogu je na prvním místě pomoc druhému člověku. Dále také vzájemná otevřenost a navození sdílné atmosféry.	Shrnutí: V dialogu na prvním místě platí i: Co říkáš, čiň. Neuděluj rady a nepovyšuj se. Neponižuj se a drž se svých hodnot.

Může nám obsah těchto myšlenek pomoci v rámci úvah o dialogu mezi jinověrnými partnery?

2.3 Sdělování a naslouchání jako nezbytné části dialogu

V širším smyslu můžeme říci, že cílem dialogu je, aby bylo druhé osobě pomoheno, resp. aby se po rozhovoru cítila lépe. Druhou osobu přijímáme jako plnohodnotnou. To samozřejmě druhá osoba vnímá a umožňuje jí to skutečně se otevřít a vyjádřit své myšlenky bez jakéhokoliv ostychu. Dialog by nám měl sloužit pro společné hledání cesty a celkové orientace. Vzhledem k tomu, že stále uvažujeme v diskurzu křesťanské antropologie, víme, že očima víry je Kristus ten, který z nás může promlouvat, pokud mu dáme možnost. Pokud s ním budeme v dialogu, budeme mu tím umožňovat náš růst. Pokud z naší strany takto činíme, tak bychom se při vedení dialogu s druhým člověkem měli snažit nechat skrze nás promlouvat samotného Ježíše Krista. *„Tvář Kristovu můžeme vidět v tváři druhých. Jsme-li s Bohem smířeni, jsme-li v lásce Boží, neseme podobu Kristovu ve své*

*duši. Ta se v nezištně dobrém skutku, při setkání s druhým člověkem promítá navenek. Skrze závoj lidské tváře nazíráme něco z Božské krásy Svaté tváře, která mizí v neviditelném světle.*⁵⁸

Co probíhá v rámci dialogu? V dialogu se dějí dvě činnosti: sdílení se a naslouchání. Obě tyto činnosti se podle Jara Křivohlavého (1993) dějí třemi způsoby.⁵⁹

2.3.1 Tři způsoby sdělování

Ke vzájemnému sdělování dochází:

- a) *skrze slova* – verbálně,
- b) *mimoslovně* – nonverbálně a
- c) *činy* – tím, co děláme, jak se chováme, jak jednáme.

Autor zastává názor, že od slov se rozhovor odvíjí, ale je doplňován naším chováním a činy. Zde je dobré zopakovat již řečené: „Jednej tak, jak mluvíš a naopak.“

2.3.2 Tři způsoby naslouchání

Začneme zde cestovatelskou povídkou: Byl jednou jeden mládenec, který se chtěl podívat do širokého světa. Myslel to vážně. Začal se učit řeči, kterou mluví lidé tam, kam měl namířeno. A jednoho dne tam skutečně byl. Jak poznával tuto zemi? Slyšel, co a jak tam lidé říkají. Mnoha slovům i větám nerozuměl, ale tu a tam se mu přece jen podařilo něco rozluštit. Podařilo se mu dokonce pochopit, co mu ten či onen domorodec chtěl říci. Nejen poslouchal a slyšel, ale též se díval. Viděl budovy, ulice i města. Viděl, jak jsou lidé oděni, jak se chovají a jednají. Viděl i jak se chovají k němu a jak s ním jednají. Jak čas míjel, seznámil se s některými domorodci blíže. Najednou nejen něco slyšel a viděl, ale pochopil, co mu dříve unikalo. Pomalu začal rozumět, oč jde lidem, s nimiž přicházel do užšího styku. Začal vidět, co je „pod povrchem“, chápat, co je smyslem jejich života. Naučil se je mít rád. Zamiloval si je. V této povídce jsou všechny tři způsoby poznávání toho, co nám někdo, kdo nám něco říká, sděluje – tři způsoby naslouchání.

⁵⁸ ŘÍHA, K. *Hledání středu*, s. 74.

⁵⁹ Srov. KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej – naslouchám*, s. 23. Následující text v této části vychází z: Tamtéž, zejména s. 23-31, přičemž přímé citace jsou uvedeny v kurzívě bez uvozovek.

2.3.2.1 Naslouchání ušima – slyšením

J. Křivohlavý říká, že každé slovo má více významů a to nám znesnadňuje porozumět tomu, co nám bylo řečeno. Je tedy nezbytné se v některých případech druhé osoby zeptat a ujistit se, zda náš výklad považuje za správný. B. Gunter (1976), jehož Křivohlavý cituje, k tomu poznamenává, že věty jsou základem naší řeči: „*Při pochopení smyslu řečeného nejde o jednotlivá slova, ale o seskupení několika slov, která patří dohromady – tvoří významový celek.*“⁶⁰

2.3.2.2 Naslouchání očima – viděním

Vedle sluchu nasloucháme i očima. Když mluvíme s druhým člověkem, vždy je v našem zorném poli a to nám umožňuje mnohého si všimnout. Křivohlavý jmenuje pět oblastí, které můžeme během rozhovoru vidět. Jsou jimi výraz obličeje, emocionální stav, pohledy hovořícího, postoj a pohyb hovořícího a řeč vzhledu. *Výrazem obličeje* máme na mysli mimiku. Autor cituje G. Egona (1982), který ukazuje, že naše sympatie vůči druhému člověku se z 55% zakládají na výrazu jeho tváře. Z tváře druhé osoby se nejlépe dá vyčíst její *emocionální stav*. Jedná se o emoce, které zrovna prožívá. Autor na základě citovaných výzkumů uvádí, že s velkou vypovídací hodnotou se dají vyčíst tyto emoce: štěstí – neštěstí, radost – smutek, klid – rozčilení, zájem – nezájem, spokojenost – nespokojenost, neočekávané překvapení – splněné očekávání, bázeň a strach – pocit jistoty. *Pohled hovořícího* může být neustále upřen na nás nebo povětšinou na okolí kolem nás. Ani jedno podle autora není správně. Nejlépe je, když se hovořící na nás přímo dívá na začátku a na konci, kdy očekává naši reakci. Je velmi náročné sledovat veškeré zmíněné nonverbální projevy člověka. Je to pro naslouchajícího velmi namáhavé a stojí ho to mnoho energie.

⁶⁰ KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej – naslouchám*, s. 25. Autorem citované myšlenka je B. Gunter (1976). V následující části autor cituje i G. Egona (1982).

2.3.2.3 Naslouchání srdcem – milováním

Skrze slyšení a vidění bychom se měli dostat k podstatě naslouchání, čímž je hlubší proniknutí k samotnému jádru věci. Křivohlavý se domnívá, že jedinou cestou, která vede ke skutečnému naslouchání, je naslouchání srdcem. Svou domněnku podkládá citacemi od A. d. Exuperyho, který říká, že správně vidíme jen srdcem a dále, že co je důležité, není viditelné. John Powell v knize o projevování lásky uvádí citát Carla Junga: „*Kdykoli sestupujeme do nejhlubšího nitra, do jádra osobnosti, většiny lidí se zmocňuje strach a mnozí prchají. (...) Riziko vnitřního prožitku, dobrodružství ducha, je v každém případě většině lidských bytostí cizí.*“⁶¹ Powell zde uvádí Jungovu myšlenku v kontextu analytické psychologie, ale i pro nás je jeho myšlenka velmi cenná. Upozorňuje nás totiž na druhou stránku naslouchání srdcem, která nám společně s tou první umožňuje realističtější obraz. Autor dále rozvádí Jungovy myšlenky a říká, že otevřít se někomu není samozřejmostí. My jsme doposud předpokládali, že se nám druhý otevře a budeme schopni vést dialog. Jung nás ale přivádí na myšlenku, že se nám druhý otevřít nemusí a může pouze tzv. klouzat po povrchu věcí, aniž bychom to poznali. Protože však toto nejsme schopni teoreticky řešit, vrátíme se k počáteční myšlence, kdy předpokládáme, že se nám partner chce plně otevřít. Křivohlavý vidí cestu ke skutečnému naslouchání druhému pouze skrze empatii (vcítění). Dodává, že jedině v takové chvíli jsme schopni přijímat druhého jako celek a skrze všechny smysly.⁶²

Vladimír Boublík ve své knize o teologické antropologii zmiňuje, z čeho se skládá dějinně spásné společenství lidí. Mluví zde o tělesně-duchovní struktuře člověka jako o základu tohoto společenství. Říká: „*Duchovní rozměr je pramenem duchovního společenství uskutečňovaného hlavně v lásce, jež nezná prostorové a časové omezení, natož hranice státu, národa nebo rasy. (...) Tělesný rozměr pak zapojuje člověka do dějin a do prostoru a je původem nesčetných druhů mezilidských vztahů.*“⁶³ Boublík mluví o společenství, lásce, setkání tělesného s duchovním a o vztazích. Všechny tyto atributy jsou součástí i našeho uvažování o dialogu. Co nám to může říci vzhledem k našemu tématu? Potvrzuje to závěrečnou myšlenku Křivohlavého o tom, že vcítění je tou jedinou

⁶¹ POWELL, J. *Láska bez podmínek*, s. 8.

⁶² Srov. tamtéž, s. 8. Autorem citované myšlenky je C. G. JUNG.

⁶³ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*, s. 79.

cestou ke správnému dialogu? Křivohlavý i Boublík jsou přesvědčeni, že při rozhovoru (společenství) je důležitá duchovní i tělesná část člověka a především láska, která jediná je schopná vést vše správným směrem. Tímto se nám potvrzuje Křivohlavého myšlenka, že empatie (láska) zde hraje podstatnou roli. Boublík sám tímto textem říká, že ona je tím, co nám pomáhá druhého přijímat, otevírat se mu a vnímat jej jako celek.

Sdělování i naslouchání jsou v oblasti dialogu velmi klíčovými tématy. My jsme se na ně zaměřili z obecné roviny dialogu mezi dvěma a více účastníky rozhovoru podle Jara Křivohlavého. Sdělování a naslouchání jsou pro nás klíčovými tématy zejména ve vztahu k tématu dialogu mezi partnery v manželství. Zdánlivě obecné principy jsou v manželství základem dialogu. V manželství se dialog z obecné roviny zákonitě prohlubuje do roviny přátelské, a tedy intenzivní a každodenní. To znamená, že každý dialog v partnerství musí mít pevné základy, tedy základy, které jsou platné již pro obecný dialog a ty musejí být v průběhu vztahu prohlubovány. V posledním výroku Křivohlavého jsme se dozvěděli, že veškeré naslouchání člověku by mělo vrcholit ve schopnosti vcítění, resp. v tom, že druhého milujeme. Tento závěr celého tématu dialogu je pro nás nesmírně důležitý. Křivohlavý nám tím umožňuje vidět onen plynulý přechod mezi obecným dialogem a dialogem manželským. Manželský dialog lze chápat jako nejvyšší možné uskutečnění dialogu jako takového. A to převážně vzhledem k jeho intenzitě užití, tedy k hloubce.

2.3.3 Modlitba jako rozhovor s Bohem

Doposud jsme mluvili o dialogu mezi lidmi navzájem. Je tento jedinou možnou formou rozhovoru? Není zde spíše ještě další forma dialogu? A pokud ano, nakolik je podstatnou formou dialogu? Když jsme si definovali v první kapitole člověka jako osobu, tak jsme se dozvěděli, že v pojetí teologické antropologie je Bůh ten, díky kterému se stáváme osobou a to skrze naše svobodné rozhodnutí se pro jeho působení v nás. Bůh v nás může působit, protože mu to umožňujeme. Jsme s ním tedy v určitém neustálém dialogu. Bůh s námi promlouvá skrze své činy a zjevení. Obojí nám zprostředkovává Bible. My jako křesťané Bohu odpovídáme skrze naši činnost a modlitby. Modlitbu vnímáme jako odpověď na Boží slovo, zjevení. Jan Sokol říká: *„Zřejmou funkcí modlitby je na prvním místě vyjádření vděčnosti za život, zdraví, štěstí, jež každý věřící pokládá za (jinak nezasloužené) dary. (...)*

*Nesmíme ovšem přehlédnout ani "latentní funkci" (...) že modlíci lidé se na chvíli useberou a soustředí se na to, co pro svůj život pokládají za to nejdůležitější.*⁶⁴ To je přece nezbytná myšlenka v souvislosti s dialogem. Již víme, že člověk je přirozeně sociální osobností, jejíž podstatou je dialog. Zároveň víme, že teologická antropologie reflektuje člověka jako stvořeného samotným Bohem. Je tedy nezbytné vést dialog na obě strany, aby byl člověk „dialogicky úplným“. Stejně tak, jako se plně otevíráme ve vztahu k druhému člověku a tím se mu cele dáváme, tak bychom se měli chovat i v samotné modlitbě k Bohu. Vkládat se do modlitby celou svou bytostí bez výhrad a nenechávat si nic pro sebe.⁶⁵

2.4 Dynamika dialogu

O obecných pravidlech dialogu jsme se nechali inspirovat Jarem Křivohlavým. Tyto myšlenky rozšíříme o filozofický pohled na vztah mezi těmi, co onen dialog vedou. Vložíme do rozhovoru onu dynamiku, jež je jeho nezbytnou součástí. Opět se budeme inspirovat filozofickou antropologií Jana Sokola.⁶⁶

2.4.1 Fáze poznávání „ty“ a „já“

Pohled filozofické antropologie nám umožňuje vidět tzv. neviditelnou stránku dialogu. Křivohlavý ukázal, že dialog musí být mezi osobami veden s určitými pravidly, aby mohl být nazýván dialogem. Sokol se s touto myšlenkou ztotožňuje. Představuje nám vztah „já“ a „ty“ a poukazuje na skutečnost, že se tu setkávají osoby, které vzájemně střídají své role. Křivohlavý tyto role nazýval nasloucháním a sdělováním. Mluvili jsme o tom, že osoba vnímá druhou osobu, a naopak. Sokol tuto myšlenku rozvíjí a říká, že my nejenže vnímáme druhou osobu, ale také se snažíme zjistit, jak druhá osoba vnímá nás. A dokonce se může dialog dovést až do roviny diskuze o tom, jak vnímáme, že nás druhý vnímá. Sokol celý tento proces přirovnává ke dvěma zrcadlům, která se setkala. *Právě tato vlastně nekonečná řada reflexí druhého (třetího atd.) řádu dodává každému setkání ve dvou jeho úžasnou hloubku. Nejen v rozhovoru, ale už i v pouhém setkání pohledu, doteků až po skutečné*

⁶⁴ SOKOL, J. *Filozofická antropologie: člověk jako osoba*, s. 167.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 167.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 164. Text v následující části vychází z: Tamtéž, zejména s. 164-166, přičemž přímé citace jsou uvedeny v kurzívě.

„odevzdání“ *sexuální*. Sokol zde mluví o neustále probíhající reflexi mezi partnery, jejímž základem je vzájemná důvěra. Podle autora je zde veliké riziko v předchozích zkušenostech partnera, které mohou této důvěře zabraňovat a znemožňovat tak neustálou reflexi mezi partnery.

2.4.2 Fáze přenosu na třetí osobu

Sokol nám navrhuje, aby se v partnerství neustále pečovalo o koloběh reflexí. To může být ale velmi složité. Obzvláště v dlouhodobých vztazích, kde si mnohdy už každým slovem partneři vzájemně „lezou na nervy“. Je nějaká možnost pracovat s touto překážkou? Použili jsme termín „neustálém koloběhu reflexe.“ Sokol se domnívá, že jedinou možností, jak se vyhnout tomu, aby se tento koloběh stal překážkou vedoucí do propasti, je otevřít romantickou lásku směrem ke třetímu. *Tím se mohou docela přirozeně stát děti jako společný záměr a naděje, na něž se pozornost lásky přenese, aby se nestala nebezpečným zahleděním do sebe, ale může to být třeba i společný zájem nebo práce.* Sokol se nám snaží sdělit, že je potřeba dostat se ven z uzavřeného kruhu reflexí nad reflexemi. Podstatnou podmínkou ve vztahu vůči třetímu stejně tak jako ve vztahu vůči druhému, je skutečné otevření se.

2.5 Mezináboženský dialog

Doposud jsme mluvili o obecném, personálním dialogu, zejména mezi dvěma osobami. Vzhledem k tomu, že téma mezináboženského dialogu se převážně řeší na společenské úrovni, je potřeba v této kapitole přesunout pozornost od dialogu mezi dvěma osobami také k dialogu na rovině společenství, v tomto případě náboženského.

Kardinál Francis Arinze řekl: *„Mezináboženský dialog je setkávání srdcí a myslí mezi stoupenci různých náboženství. Je to vzájemné sdílení (communication) mezi dvěma věřícími na náboženské úrovni. Je to společné putování k pravdě a spolupráce na projektech společného zájmu. Je to náboženské partnerství bez komplexů a bez skrytých záměrů a pohnutek. (...) Mezináboženský dialog jako místo pro porovnání svého náboženství s náboženstvím druhého, (...) diskutovat o něm ve svobodném ovzduší k vzájemnému obohacení a rovněž změnit své náboženství, jakmile je člověk opravdu*

*přesvědčen, že to je cesta, kterou ho Bůh vede. (...) Dialog uchovává nedotčené právo každé osoby žít podle své víry a předkládat ji ostatním.*⁶⁷ Když jsme mluvili o dialogu na obecné rovině, dozvěděli jsme se od Freie (1995), že dialogu se lidé účastní, aby si vzájemně doplnili částečné informace a obohatili se o ty části pravdy, které potřebují jasněji pochopit. S tímto výrokem jsme souhlasili. Lze jej nyní uplatnit ve vztahu ke kardinálově definici mezináboženského dialogu? Můžeme z obecného pojetí dialogu usuzovat na dialog mezináboženský? Vít Machálek říká: „(...) v mezi-náboženském dialogu je nejen možné, ale i nutné spojit otevřenost a pravdu, pluralitu a identitu, schopnost dialogu a zásadovost.“⁶⁸ Můžeme tedy říci, že obecné pojetí dialogu koresponduje s náboženským dialogem. Oba dialogy se zakládají na otevřenosti, pravdě, identitě a schopnosti dialogu. Mezináboženský dialog se dále rozvíjí hlouběji v duchovním rozměru jedince. V tuto chvíli mluvíme navíc o pluralitě, zásadovosti a o identitě, kterou v našem případě chápeme jako tvořenou samotným Bohem. Dialog v obecném pohledu nám napomáhá co do formálních stránek dialogu, ať ve vztahu k druhému (otevřenost, láska), tak k sobě samému (identita, zásadovost). Mezináboženský dialog na obecný dialog navazuje a prohlubuje jádro našeho duchovního já.

Arinze nás může inspirovat ještě v jedné oblasti. Kardinál kromě definice mezináboženského dialogu definoval ještě několik forem dialogu. My zmíníme jednu z nich, která nám velmi pomůže v poslední části práce, kdy budeme mluvit o dialogu v rodině. Kardinál mluví o formě dialogu života, kterou spatřuje v rovině každodenního života. V této rovině různých náboženských přesvědčení lidé žijí a pracují pospolu a obohacují druhé věrným uskutečňováním hodnot svých různých náboženství bez potřeby formální diskuse. K tomu může docházet v rodině, ve škole, v zaměstnání i během jejich volného času.⁶⁹

⁶⁷ ARINZE, F. *Mezináboženský dialog*, s. 45.

⁶⁸ MACHÁLEK, V. *Víra by měla být něčím spojujícím* [online], [cit. 2012-03-12].

⁶⁹ Srov. ARINZE, F. *Mezináboženský dialog*, s. 46.

2.5.1 Podmínky mezináboženského dialogu

Religionista Odilo Ivan Štampach se v této oblasti vyjadřuje velmi jasně. Popisuje tři podmínky dialogu. Nejprve se zaměřuje na samotnou osobu dialogu. Popisuje, jaký by měl být její charakter. Poté se zaměřuje na realnost mezináboženského dialogu. Uvědomuje si, že mnohé dialogy mohou být povrchní a uvádí proto „návod“, jak skutečně vést dialog. Jako poslední podmínku uvádí tzv. proselytismus. Nyní si tyto tři podmínky dialogu vysvětlíme.

a) „Náboženství, snad jakékoli, obohacuje, ale tehdy, když jeho nositeli jsou inteligentní, tvůrčí, svobodní jednotlivci.“⁷⁰

b) „Mají-li být mezináboženské vztahy reálné, mají-li vystoupit z virtuality oficiálních zdvořilostí, musí nastat kontakty na všech úrovních, musí se vyjasnit a "odžít" reálný vztah. Nesmí se pěstovat iluze. Až pak je šance, že se průměrného masového člověka ujme někdo, kdo bude schopen ho přesvědčit a povede ho k humanitě, odpovědnosti, toleranci, dialogu, spolupráci a skutečné vzájemné výměně myšlenek a hodnot.“⁷¹

c) Tzv. proselytismus. V dialogu musí být dodržena podmínka, že nepůjde o přetahování jednotlivců nebo skupin do svého náboženství. Štampach tím chce říci, že tu nestojí nějaké strany proti sobě, ale že jsou spíše na jedné lodi a společně na něčem pracují.⁷² Důležité také podle autora je, aby v dialogu vládla alespoň tolerance občanská, když ne doktrinální.⁷³

Již zmiňovaný kardinál Francis Arinze sepsal také několik podmínek pro vedení dialogu. Citujeme: „*Aby byl náboženský dialog plodný, požaduje se od jeho účastníků takový vnitřní postoj jako je respekt, naslouchání, upřímnost, otevřenost a pohotovost přijmout jiné a s nimi spolupracovat. Dialog od účastníků nevyžaduje, aby na čas uzávorkovali víru ve svém náboženství nebo v nějakém z jeho článků. Tento dialog je upřímné, přátelské a láskyplné setkání na náboženské úrovni mezi věřícími různých náboženství.*“⁷⁴

⁷⁰ ŠTAMPACH, O. I. *Mezináboženské zážitky a reflexe* [online], [cit. 2011-03-20].

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Srov. ŠTAMPACH, I. O. *Náboženství v dialogu*, s. 180.

⁷³ Srov. tamtéž, s. 181.

⁷⁴ ARINZE, F. *Mezináboženský dialog*, s. 45.

2.5.2 Proč mezináboženský dialog?

Štampach se zamýšlí nad dějinami náboženství a říká: „*Tisíciletí dějin vzájemných vztahů mezi náboženstvími obsahují často záznamy konfliktů, nicméně nechybí ani klidné soužití, ovlivňování jednoho náboženství druhým, ba i jejich slévání a prolínání. Významnou podobou doteku náboženství byly všemožné misie. Pro vzájemné poznání byly důležité rozbory situace a zprávy od misionářů, zejména těch, kteří působili v oblastech kulturně bohatých, komplexně rozvinutých, literárně fixovaných náboženských systémů, např. buddhistické misie v Tibetu, Číně, Japonsku, působení islámu v Indii a křesťanské misie v těchto zemích.*“ A později dodává: „*Šťastným dítětem jinak temného dvacátého století se zdá mezináboženský dialog. Kdy dialog můžeme charakterizovat jako solidární práci zúčastněných stran ve společně vytvořeném prostoru, zaměřenou na hledání pravdy.*“⁷⁵

Štampach navrhuje, aby byl dialog veden s cílem hledání pravdy. Je možné dojít ke společné pravdě, i když každý při svém myšlení a přesvědčení čerpáme z jiných pramenů? Profesor Tomáš Halík o mezináboženském dialogu říká: „*Všichni si ve vztahu k náboženství neseme vědomě či nevědomě s sebou své tradice, své zkušenosti, svou víru či nevíru i své předsudky. Nikdo z nás není „absolutně nezájatý“, zcela neutrální; každý člověk, věřící (tak či onak), i nevěřící (tak či onak) je „situován“, má svou (nutně omezenou) perspektivu. Nikdo nestojí v jakémsi „bodě nula“ mimo svou (nutně omezenou) perspektivu. Nikdo nestojí v jakémsi „bodě nula“ mimo všechny tradice a nad nimi, aby mohl s jakýmsi božským nadhledem hovořit o všech náboženstvích – pronášet např. dnes tak populární soudy o tom, že „všechna náboženství jsou si rovna“, „všechna jsou v jádře stejná“ apod. Kdo to smí tvrdit, kdo to ví? Kdo zná „všechna náboženství“ natolik, aby toto směl bohorovně prohlašovat? Je poctivější reflektovat a upřímně přiznat svou pozici, svou perspektivu pohledu, uvědomit si její omezení – a postupně rozšiřovat svůj horizont dialogem s věřícími jiných náboženství a s lidmi z jiných kultur; pokusit se alespoň na chvíli podívat se také na sebe a svou tradici „očima těch druhých.“*“⁷⁶

⁷⁵ ŠTAMPACH, I. O. *Náboženství v dialogu*, s. 179.

⁷⁶ HALÍK, T. *Prolínání světů*, s. 11.

Boublík se zamýšlí nad tématem společenství mezi lidmi z pohledu Starého zákona a říká: „*Boží lid*“ a „*Boží shromáždění*“ (církev) jsou nejdokonalejším uskutečněním lidské společnosti.“⁷⁷ Boublík mluví o církvi jako nejdokonalejší společnosti. V tuto chvíli se nám nabízí otázka: Jak se církev staví k tématu dialogu? Správně jsme se zeptali v množném čísle na „církve“, protože chceme na chvíli odhlédnout od výroků jednotlivých významných myslitelů a podívat se na téma dialogu globálněji. Inspirací pro nás bude postoj Světové rady církví (World council of Churches) k tématu dialogu v rámci společenství.

Rada zastává názor, že hlavním mezníkem v oblasti dialogu v rámci komunit je schůzka v roce 1977 v Chiang Mai v Thajsku. Na tomto setkání skupina křesťanů, v níž byli zástupci různých duchovních tradic, vypracovala pokyny pro dialog s lidmi z živých náboženství a zastánci ideologií, pokyny aneb „jak se učit dialogu v rámci své komunity.“ Pokyny od té doby slouží jako základ mezináboženského dialogu v rámci organizace WCC a stejně tak pro mnoho farností po celém světě. Poprvé byly publikovány v roce 1979. Jestliže si chceme zodpovědět otázku: Proč vést mezináboženský dialog?, myšlenky a výsledky práce této organizace nám pomohou vkročit hlouběji do tohoto tématu. Tato organizace se jednoduše ptá: Proč řešit téma dialogu v rámci společenství (komunity)?⁷⁸ Odůvodnění této otázky bylo silně ovlivněno prostředím a dobou. Lidé z této organizace vnímali, že křesťané žijí v blízkosti svých sousedů jiných vyznání a ideologických směrů a přesto jsou si vzdálení. Byli si blízcí a přesto vzdálení. Na základě tohoto zjištění lidé z organizace začali klást důraz na téma dialogu v rámci svých komunit. Lidé z organizace, věřící křesťané došli k závěru, že jako křesťané mají povinnost se zabírat tímto tématem a to v duchu smíření. Začali vnímat, že potřebují propojit dvě dilemata:

a) Jak sloužit a svědčit druhým mimo vlastní církve, aniž by jako křesťané rozředili svou víru a ohrozili tak závazek k Trojjedinému Bohu.

b) Jak se více poznat s příslušníky jiných vyznání.⁷⁹

Došli k závěru, že každý křesťan musí mít znalosti o různých náboženstvích a ideologiích a že poznatky může získávat prostřednictvím skutečných rozhovorů se svými

⁷⁷ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*, s. 78.

⁷⁸ Srov. World Council of Churches *Pokyny k dialogu s lidmi z živých náboženství a ideologií* [online], [cit. 2012-03-05].

⁷⁹ Srov. tamtéž.

sousedy. „Mezináboženský dialog je zásadní úsilí s ohledem na rostoucí náboženskou rozmanitost našeho národa a v našich vlastních komunitách. Globalizace je báječnou, ale v některých ohledech zarážející skutečností, a to nás přivádí do stále častějšího kontaktu s osobami jiných vyznání. ...Je nezbytné, abychom si byli vědomi sebe navzájem, abychom se navzájem snažili pochopit a ocenit. Nikoliv ze slušnosti, ale proto, že všechny naše náboženské tradice nás učí vycházet směrem k druhým.“⁸⁰ Pohled Světové rady církví a kazatele (kněze) Rollina Russella se shodují v tom, co bychom mohli nazvat „společným jádrem“, a co je nám co do smyslu v této práci také vlastní. Oba tyto pohledy mluví o víře v Krista jako o té, která nám skrze znamení doby ukazuje, co je správné činit.

Nacházíme se v době, jejíž se stal dialog nezbytnou součástí, neboť by jinak hrozilo, že nás naše víra bude oddělovat od lidí jiných vyznání. Je obzvláště důležité, aby se ti, kteří hledají jednotu a věčný blahobyt pro všechny, zapojili do vzájemného informačního dialogu. Každý z nás se potřebuje dělit o „posvátné“ konverzace, které oslavují rozmanitost a jež vedou směrem ke společnému dobru.⁸¹ „Duchovní a náboženské tradice jsou zdrojem hodnot, které mohou umožnit důstojný život všem. Tyto tradice je třeba zkoumat (...) Potřebujeme nové způsoby, jak pochopit zvláštnost, univerzalitu a pluralitu. Musíme se naučit žít svou vírou s integritou při respektování a přijímání sebe.“⁸² Vracíme se k myšlence, že jsme osoby, které ke svému životu potřebují druhé, aby mohly skrze ně a díky Bohu růst, ale zároveň platí, že musíme mít svou vlastní identitu (hodnoty), která zůstává pevnou.

Dovolme si nyní udělat celkovou rekapitulaci kapitoly o zdůvodněních mezináboženského dialogu. Budeme se zde myšlenkově opírat o tři osobnosti, jimiž jsou Mark Patrick Hederman, Tomáš Halík a v neposlední řadě Odilo Ivan Štampach.

Mark Patrick Hederman je benediktýnským mnichem v Dublinu. V jeho kázání na Velikonoce 2011 zaznělo několik postřehů právě k mezináboženskému dialogu. V první řadě upozornil, že věřit znamená být na cestě. Mluvil o cestě, o které nevíme, kudy a jak má vést. Na to navázal, že Duch Svatý nepůsobí skrze hierarchii, nýbrž skrze jednotlivého

⁸⁰ RUSSELL, R. *Reflexe mezináboženského dialogu* [online], [cit. 2012-03-03].

⁸¹ Srov. tamtéž.

⁸² World Council of Churches *Mezináboženský dialog a spolupráce* [online], [cit. 2012-03-05].

člověka. Kázání zakončil velmi trefnou myšlenkou, kdy řekl, že na světě je cca 6 mld. lidí, a tedy zákonitě musí existovat i 6 mld. cest k Bohu.⁸³ Pokud toto vztáhneme k našemu tématu, mohli bychom jinými slovy také říct: Každý z nás hledá svůj počátek, svůj smysl, „svého“ Boha. Pro každého je přichystána jiná cesta, na níž může skrze něj promlouvat sám Kristus, pokud mu to je umožněno. Investujme čas do dialogu s druhými lidmi a snažme se společně dojít k nejvyššímu dobru. Nenechejme se ochudit o bohatost vnímání Boha a předávejme ji dál.

Tomáš Halík, religionista, teolog, kněz a sociolog, v rozhovoru s Pavlem Hoškou píše: „*Patrně v lidských dějinách vždy byla, je a bude velká pestrost náboženství, odpovídající pestrosti a různosti zrcadel, v kterých se snažíme zachytit to, co „je větší než naše srdce“, co „ oči neviděly, uši neslyšely a na lidskou mysl nevstoupilo“.* Neříká už svatý Pavel, že *v tomto životě Boží věci vidíme jen jako v zrcadle a že teprve po skončení našeho vezdejšího putování Ho uvidíme „tváří v tvář“?* *Moc bych si přál, aby poznání této „různosti zrcadel“ nevedlo člověka k tomu, že se stane lhostejným, nedbalým a nevěrným k tomu, co mu bylo dopřáno zahlédnout, ani k pohrdání a ignoranci vůči tomu, co uviděli ti druzí – nýbrž k chvále Toho, jehož krásu už z té pestrosti našich záblesků můžeme velebit a na jejíž „plné patření“ se můžeme společně těšit, nakolik naše touha a naděje umožní naši víře (a našim vyznáním) překročit hranici představitelného a myslitelného.*“⁸⁴ My lidé jsme získali možnost se skrze svět učit o Bohu. Bůh je kolem nás i v nás. Podle Halíka vidíme ve světě pouze odraz samotného Boha. Pokud je tomu tak, tím spíše stoupá naše touha se mu přiblížit. Je tedy velmi vhodnou variantou nechat se tvořit samotným Bohem, promlouvat s druhými, kteří činí stejně tak, nechávat se inspirovat a inspirovat jiné. Tím máme jedinečnou možnost podílet se na samotném dobru.⁸⁵

Odilo Ivan Štampach, religionista, říká, že u dialogu nejde jen o výměnu myšlenek, nýbrž o vícedimenzionální lidské setkání (Ut unum sint, čl. 28). Za cíle dialogu pokládá „*obnovení vzájemné úcty, spolupráce pro dobro lidí, vzájemné poučení.*“⁸⁶ Také vysvětluje, že: „*Náboženství jsou však vztahy lidí, lidských společenství a institucí k numinózní (dynamické) transcendenci. Tedy zdaleka ne jen nauky. Diskuze o víře jsou nadějnou částí*

⁸³ Srov. HEDERMAN, M. P. *Velikonoční událost* [online], [cit. 2011-04-12].

⁸⁴ HALÍK, T. *S pořádně odřenou kůží. Na téma mezináboženského dialogu pro časopis Dingir* [online], č. 3/2003, s. 97-101 [cit. 2012-01-12].

⁸⁵ Srov. tamtéž.

⁸⁶ ŠTAMPACH, I. O. *Náboženství v dialogu*, s. 180.

*kontaktů mezi náboženstvími.*⁸⁷ Pokud shrneme autorova slova, tak mezináboženský dialog lze chápat jako velkou provázanost lidského společenství, jež slouží k obecnému dobru.

2.5.2.1 Náboženská směrnice k podpoře mezináboženského dialogu

Jak jsme již zmínili, je inspirativní uchopit téma i ze širšího pohledu, než pouze optikou jednotlivců. V předcházejícím podbodu jsme se zabývali náhledem Světové rady církví na téma dialogu a nyní se seznámíme s náboženskou směrnicí k podpoře mezináboženského dialogu. Směrnice vznikla na setkání v roce 2006 v Larianu v Itálii, kde se sešla skupina 27 mladých lidí různých náboženských vyznání, aby otevřeně diskutovali nad tématem mezináboženského dialogu. Skupina považovala setkání za nutné vzhledem k tomu, že se náboženství běžně využívá zejména pro dělicí a diskriminující společensko-politickou praxi. Účastníci prezentovali svůj náhled na to, že tato doba je potřebná aktivit, jež by podporovaly mír a harmonii. Dialog se jevil jako nejlepší cesta skrze nejspornější otázky. Náboženská směrnice o deseti bodech má:

- a) snížit oblast neshod a nevědomostí a
- b) pomoci komunitám rozšířit možnosti pro usmíření a soužití v lásce, míru a přátelství.⁸⁸

Náboženská směrnice nás inspiruje zejména v některých vybraných bodech.

- 1) Náboženství by mělo být zdrojem sjednocení a zušlechťování člověka. Porozumění a praktikování náboženství by mělo být realizováno s ohledem na základní principy a ideály všech vyznání.
- 3) Každý má právo přizvat ostatní k pochopení vlastní víry. Praktikování víry by nemělo porušit práva a náboženské citění přizvaných příslušníků jiných vyznání. Cílem by neměla být touha po konverzi přizvaných příslušníků jiných vyznání.
- 4) Svoboda náboženství uděluje neměnné povinnosti:
 - respektovat i jiné víry, než jen vlastní
 - jiné víry nikdy je nepomlouvat, nehanobit a neprezentovat je za účelem potvrzení nadřazenosti vlastní víry.

⁸⁷ ŠTAMPACH, I. O. *Náboženství v dialogu*, s. 179.

⁸⁸ Srov. World Council of Churches *Konverze – hodnocení reality* [online], [cit. 2012-03-05].

9) Je nezbytné být citlivý v oblasti náboženského jazyka a teologických pojmů v rámci různých vyznání.

10) Stoupenci každé jednotlivé víry by měli zjistit, jak je vnímají lidé jiných vyznání. Poznání poslouží k odstranění nedorozumění a k prevenci před nimi a zároveň umožní vzájemně lepší pochopení svých přesvědčení.⁸⁹

Jak se tedy poučit z tzv. náboženské směrnice? Co z této směrnice pro nás může být inspirací? Domníváme se, že všechny body jsou slučitelné s naším křesťanským přesvědčením. Ve výše uvedených vybraných bodech jsou vyjmenována práva a povinnosti ve vztahu k druhému člověku jiného vyznání. Největším přínosem této směrnice je vědomí vlastních povinností vůči druhému člověku. Společně se směrnicí se shodneme na tom, že máme vůči druhému tyto povinnosti:

- 1) Být před druhým identickým. Stejně si počínat ve slově i praxi. (viz bod č. 1)
- 2) Respektovat náboženská práva a cítění druhého. Nesnažit se jej získat pro svou víru. (viz bod č. 3)
- 3) Respektovat vždy víru druhého a nikdy ji nehanobit za účelem povýšení své vlastní víry. (viz bod č. 4)
- 4) Být během dialogu citlivým v oblasti náboženského jazyka a teologických pojmů. (viz bod č. 9)
- 5) Vzájemně se obeznámit o své víře, aby se předešlo nedorozuměním. (viz bod č. 10)

Náboženská směrnice vlastně rozvádí základní přesvědčení II. vatikánského koncilu o náboženské svobodě a nutnosti náboženského dialogu, z toho vyplývající. *„Všichni lidé mají povinnost hledat pravdu, především o Bohu a o jeho církvi, a poznanou pravdu*

⁸⁹ Zbylé body náboženské směrnice: 2. Svoboda náboženského vyznání je základní, nedotknutelná a neměnná právo každého člověka v každé zemi na světě. Svoboda náboženského vyznání implikuje svobodu, která je bez: jakýchkoliv překážek, umožňuje praktikovat vlastní víru, uděluje svobodu šířit učení něčí víry k lidem vlastních a jiných vyznání, a také umožňuje svobodu v přijetí jiné víry na základě vlastní svobodné volby. 5. Je povinností každého společenství, aby prošlo poctivým sebe-kritickým prozkoumáním svého chování v rámci historie a stejně tak aby činilo v oblasti svých dogmaticko - teologických pouček. Taková sebekritika a pokání by mělo vést k nezbytným reformám mimo jiné v otázce konverze. 6. Reforma by měla zajistit, aby všichni jednohlasně odmítli konverzi, která by se zakládala na neetickém jednání. 7. Humanitární práce náboženských komunit by měly být prováděny bez jakýchkoliv postranních úmyslů. V oblasti nouzové humanitární služby by vše mělo být vykonáváno společně a nikoliv odděleně. 8. Žádná věřící organizace by neměla využívat ohrožených částí společnosti, jako jsou děti a zdravotně postižení.

přijmout a zachovávat.“⁹⁰ „Pravdu je však třeba hledat způsobem přiměřeným důstojnosti lidské osoby a její společenské povaze, totiž svobodným bádáním, za pomoci vyučování či vzdělávání, výměny myšlenek a dialogu.“⁹¹ Toto odráží klíčové přesvědčení křesťanů k tématu náboženského dialogu a odpovídá to již řečenému.

⁹⁰ Srov. 2. vat. koncil, Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*: AAS 57 (1965), čl. 1., s. 563.

⁹¹ Srov. tamtéž, čl. 3., s. 565.

3. SPIRITUALITA JAKO DUCHOVNÍ DIALOG

V kapitole 2. jsme obhájili stanovisko, že člověk se může stát plně osobou - plně se rozvinout - jen skrze neustálou a dobrovolnou spolupráci s Bohem. Zjistili jsme, že člověk je ze své podstaty osobou dialogickou. Pro člověka se dialog stává nezbytným prostředkem ve vztahu s Bohem a stejně tak ve vztazích s ostatními lidmi, se kterými se během svého života setká. Člověk je bytostně osobou dialogickou, kterou co do podstaty utváří vztah k transcendentu. Když jsme ve druhé kapitole mluvili o dialogu mezi jedinci, dospěli jsme k závěru, že je nezbytné, aby člověk nejprve vedl dialog s Bohem a teprve poté jej vedl s ostatními lidmi ve svém okolí. Pokud je naším měřítkem lidství člověka za žádných okolností neukrácené, je nezbytné držet na zřeteli tuto souslednost dialogu, který nazýváme autentickým dialogem. Dialog chápeme jako nejprve vedený vzájemně mezi Bohem a člověkem a následně mezi člověkem a člověkem. Je-li dodržena zmíněná souslednost dialogu, je dodržena námi stanovená podmínka dodržení celistvého vnímání jedince.

Vzhledem k řečenému je zřejmé, že pokud chceme mluvit o mezináboženském dialogu v rodině, musíme nejprve mluvit o aktivním duchovním životě jedince, neboli o spiritualitě jedince.

3.1 Role spirituality v životě jedince v dnešním světě

Představu o duchovním ukotvení člověka jsme doposud čerpali především z pohledu teologické antropologie. Na tutéž problematiku se nyní pokusíme pohlédnout ve světle psychologie a sociologie. Budeme se zabývat otázkou, zda se pohled teologické antropologie shoduje s jejich pohledy či nikoliv, a čím by pro nás mohly být tyto pohledy inspirativní.

Psychologie jako vědní obor se k náboženství a spiritualitě vyjadřuje v rámci jedné své vědní disciplíny zvané „psychologie náboženství.“ *„V centru pozornosti je náboženské prožívání, psychické jevy náboženského rázu.“*⁹² Pro nás je tato informace velmi zásadní. Vyplývá z toho, že psychologie vnímá duchovní život jako součást jedince a snaží se mimo jiné poodhalit dopady této skutečnosti.

⁹² ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 42.

Z pohledu dnešní psychologie je zřejmý vzrůst potřeby duchovní realizace člověka. Smékal píše: „*Je nesporné, že zájem o spiritualitu mezi lidmi narůstá, ale tato není vždy uspokojována kvalifikovaně a se zřetelem ke zvyšování hodnoty života jedinců. Hlad po spiritualitě je pravděpodobně důsledkem potřeby vyvažovat stále stupňující výkonnostní a na vnější svět obrácenou orientaci našeho života.*“⁹³ Co z psychologického hlediska doprovází v dnešní společnosti vzrůstající zájem o spiritualitu? „*(...) pokračující slábnutí, ne-li odumírání tradičních „lidových“ církví, vzestup radikálních fundamentalistických pospolitostí a skupinek inspirovaných z Orientu, anonymně křesťanský sekulární humanismus – a převažující duchovní úhor, zarostlý plevellem všeho druhu.*“⁹⁴ Řičan vidí stoupající zájem o spiritualitu v souvislosti s obdobím duchovního přerodu, které se započalo s rozpadem tzv. „lidových církví“.

Také někteří sociologové přicházejí s charakteristikami tohoto období, např. „tekutá moderna“⁹⁵ Bauman říká: „*„Vůdce“ býval vedlejším produktem a nezbytným doplňkem světa, který usiloval o „lepší společnost“, tedy o společnost „správnou a náležitou.“*“⁹⁶ Tento výrok je jen jedním z mnoha způsobů, jak Bauman popisuje dnešní společnost. Bauman mluví o „vůdci“, kterého v dnešní společnosti postrádá. Vzhledem k tomu, že s tímto výrokiem souhlasíme, vyvstává otázka: Jak se tato sociologická myšlenka promítá do našeho konceptu vnímání spirituality jedince? Z pohledu teologické antropologie je tento poznatek více než vítaný. Připomíná nám již zmiňovanou myšlenku o spolupráci na dobru celého světa.

Pokud chceme, aby se ve společnosti změnila struktury, normy či hodnoty, jako možná varianta se jeví začít u sebe. Pro lepší pochopení si můžeme přirovnat naši společnost ke stromu. Pokud má být strom zdravý se zelenou korunou, musí mít zdravé kořeny, které mu zajišťují potřebnou vláhu a výživu. Stejně tak je to se společností, která je tvořena jednotlivci (kořeny), kteří svým bytím zajišťují fungování společnosti (zelenou korunu). Naším cílem však není pouhé fungování společnosti, nýbrž její dobro⁹⁷. Otázkou je, odkud my, jednotlivci, máme čerpat potřebné „živiny“, aby naše společnost prosperovala a byla

⁹³ SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*, s. 18.

⁹⁴ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 25.

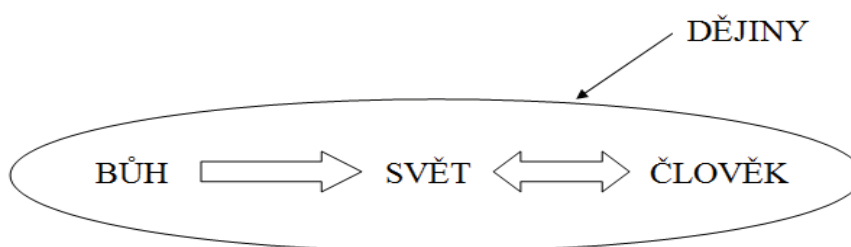
⁹⁵ Srov. BAUMAN, Z. *Tekutá modernost*, s. 103.

⁹⁶ Tamtéž, s. 103.

⁹⁷ Srov. Kompendium Katechismu katolické církve, s. 115.

stejně jako strom celkově zdravá se zelenou korunou. Z pohledu teologické antropologie je „nejvhodnější variantou“ Bůh, jako zdroj našich potřebných „živin“. Bůh je zde vnímán jako nejvyšší dobro, a proto jediná cesta k dosahování dobra na světě. Mohli bychom říci, že teologická antropologie navrhuje učit se o dobru přímo od samotného mistra. To by v praxi znamenalo vést duchovní dialog, který nám následně umožní podílet se na dobru. Guardini říká: „*Bůh je pro člověka absolutním „Ty.“*“⁹⁸ Jinak řečeno: Bůh je tím nejvyšším, čím se člověk během života může stávat.

Rozhodnutí pro Boha jako pro zdroj čerpání potřebných „živin“ ke změně struktury, norem a hodnot, vnímáme jako vhodný začátek. Je však nezbytné při této volbě myslet i na tzv. „vlastní přičinění.“ Pokud bude člověk od Boha čerpat potřebné „živiny“, ale nebude je vkládat do „vztahu ke světu,“⁹⁹ tak se pravděpodobnost změny „světa“ eliminuje. Domníváme se, že záleží jen a jen na osobách, jak moc se budou podílet na tom, co je kolem nich a v nich. Mluvíme zde o osobě, jako o bytosti, která má značný potenciál působit na aktuální stav věcí a zároveň i na dějiny. Nezapomínat na spojitost mezi vztahem s Bohem a působením osoby ve světě považujeme za klíčovou kombinaci. Vliv člověka na dějiny vnímá jako zásadní i Coreth, když říká: „*(...) jednorázové a svobodné činy jednotlivých lidí široce ovlivňují budoucnost mnohých (...). Události, které se samy o sobě zdají nevýznamné, mívají někdy neočekávaně velký účinek a utvářejí dějinný životní prostor celých generací.*“¹⁰⁰ Pro přehlednost myšlenky o spojitosti Boha, člověka, světa a dějin uvádíme níže schéma:



Obr. 1 Spojitost Boha, člověka, světa a dějin

⁹⁸ GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 121.

⁹⁹ Tamtéž, s. 41-58.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 175.

3.2 Vymezení pojmu „spiritualita“

„Termín „spiritualita“ je odvozen z hebrejského Ruach, což je významově bohatý termín nejčastěji překládaný jako „duch“ (spiritus), ale také „dech“ a „vítr“. Mluvit o duchu znamená mluvit o tom, co dává život a oživuje. Spiritualita je v tomto pohledu životem víry, tím, co ji motivuje a pohání a tím, co lidé nacházejí jako užitečné, udržující a rozvíjející víru.“¹⁰¹ Podle Smékala je spiritualita tím, co oživuje, oduševňuje život věřících a pobízí je k prohloubení a zdokonalení toho, co víra v dnešním světě nabízí. Řičan zastává názor, že spiritualita „*se chápe jako záležitost individua, jeho prožívání a jednání*“ a „*asociuje něco nového, spontánního, neformálního, tvořivého, autentickou vnitřní zkušenost, svobodu individuálního vyjádření, duchovní hledání, případně dobrodružné experimentování.*“¹⁰² Z výroku Smékala je zřejmé, že spiritualitu vnímá jako tzv. živou víru. Řičan toto vnímání svými výroky potvrzuje a upřesňuje charakter spirituality, když říká, že spiritualita může být konána pouze svobodně a z lidské přirozené touhy a tvořivosti. Ze zmíněných výroků vyloučeno několik velmi podstatných atributů spirituality. Jejich slovní vyjádření nám umožňuje si uvědomit, jak velikou roli hraje spiritualita v životě jednotlivce. Spiritualita je nedílnou součástí každodenního života člověka jako něco živého a proměňujícího ve vzájemném vztahu. Slovo vztah je zde klíčovým. Spiritualita je něčím, co nevzniká ze vzduchoprázdna či z nějaké samozřejmosti, nýbrž je živým vztahem mezi člověkem a Bohem. Živým vztahem se myslí neustálý dialog mezi jedincem a Bohem, který považujeme za uhlavní kámen našeho pojetí spirituality. Během duchovního dialogu člověk prožívá zkušenosti, které jej proměňují a zjasňují jeho vztah k Bohu.

Vzhledem k tomu, že vnímáme spiritualitu jako živou víru, přistupuje k problematice téma času. Co tím máme na mysli? Pokud má být víra živou, musíme být ve spojení, v dialogu s Bohem, a to lze jedinečně tehdy, pokud našemu duchovnímu životu věnujeme průběžně náležitou pozornost. V rámci kapitoly 1.3.3.1 o seberozvoji jedince jsme již zmiňovali, že člověka lze vymezit čtyřmi oblastmi, z nichž jednou je oblast duchovní. Pro

¹⁰¹ SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*, zejména s. 20; Text v další části vychází z: Tamtéž, zejména s. 20-22, přičemž přímé citace jsou uvedeny v kurzívě bez uvozovek.

¹⁰² ŘIČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 50.

správný rozvoj jedince je nezbytné, aby se během svého života zaměřil na všechny tyto oblasti. „*Duchovní princip života je považován za nositele smyslu a řádu, avšak paradoxně mu navzdory jeho důležitosti věnujeme nejméně pozornosti. Pěstování duchovní kultury osobnosti se považuje za méně důležité než rozvíjení tělesné zdatnosti a psychosociální obratnosti.*“ Smékal v této souvislosti mluví o duševním zdraví, které definuje jako *stav psychosociální a duchovní pohody vyplývající z prožitku a vědomí souladu člověka se sebou, s druhými, s rodinou, s povoláním, s řádem bytí.*

3.3 Proč pečovat o spiritualitu?

Podstatným zjištěním je pro nás skutečnost, že spiritualita je oblastí člověka, jež vyžaduje kultivaci. Kultivaci nezbytnou vzhledem k atributům spirituality a stejně tak u vědomí toho, že *duševní zdraví pomáhá člověku udržovat vyvážený vztah ke světu a úkolům života* a tím umožňuje *zvyšovat kvalitu života*.¹⁰³ Kultivace spirituality je nezbytná ze dvou zmíněných důvodů zejména vzhledem k psychologickému hledisku. Co se týče teologického hlediska, i zde lze nalézt opodstatnění pro kultivaci duchovního života. Necháme se tu inspirovat Smékalem, který říká, že kultivaci duchovního života lze ukotvit hned třikrát:

- a) Pomáhá nám dávat na vědomí, že kolem nás je kromě přirozeného světa, který vidíme očima a v němž usilujeme o sebeuspokojování a smyslová potěšení, i svět duchovní, kde jsou podstatné láskyplné vztahy a sebeodevzdání.
- b) Umožňuje nám stávat se duchovními bytostmi pro ty, kde jsou bez víry, což znamená vnášet do světa něco, co zvyšuje hodnotu bytí.
- c) Duchovně bdělý člověk věří, že upřímně hledajícímu člověku Bůh pošle terapeuta, kněze či moudrého průvodce na cestě životem. (Iz 19, 20)

Řekli jsme, že spiritualita je duchovním dialogem mezi jedincem a Bohem, který jedinci umožňuje zažívat náboženské zkušenosti, skrze ně se proměňovat

¹⁰³ Text v této části vychází z knihy SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*, zejména s. 22-24, přičemž přímé citace jsou uvedeny v kurzívě bez uvozovek.

a přibližovat se k dokonalému obrazu Boha. To je jednou částí procesu spirituální kultivace. Nesmíme však zapomínat na „důsledky“ neboli dopady této kultivace, které na ni bezprostředně navazují. O těch mluvil jednak ve třech výše uvedených bodech Smékal, ale vyjadřuje se k tomu i Říčan: „(...) *spiritualita, spočívající ve specifickém prožívání vztahu k božstvu, k nadosobnímu ideálu, k posvátné pospolitosti, veškerenstvu apod., má důsledky pro vztahy prožívajícího k druhým lidem.*“¹⁰⁴ Jaký dopad našeho spirituálního života jsme měli na mysli, když jsme si vzali za příklad Smékalovy tři body o skutečnosti kultivace spirituality jedince a Říčanovy důsledky spirituality? Co mají tyto dva výklady společného? Společným jmenovatelem jsou ostatní lidé. Druzí lidé, naše okolí, to je oblast, kam dopadají výsledky kvality našeho duchovního života. Na vztazích k druhým a s druhými se ukazují plody vzájemného vztahu člověka a Boha. Vztahy s druhými lidmi podle těchto našich výkladů nemohou být kvalitními, pokud nejsou živým obrazem vztahu mezi člověkem a Bohem. Naše prvotní otázka zněla: Proč pečovat o spiritualitu? Vzhledem k výše uvedenému máme možnost říci, že péče o spiritualitu je nezbytná z několika důvodů. Umožňuje totiž:

- a) živý vztah s Bohem,
- b) duševní zdraví, čímž zvyšuje celkovou kvalitu života,
- c) budování kvalitních vztahů s druhými lidmi a
- d) naplnění duchovní dimenze člověka.

3.4 Jak žít ve světě a přítom v Bohu

V závěru předcházející podkapitoly 3.3 jsme dospěli k závěru, že mezi duchovním životem jednotlivce, jeho duševním zdravím a vztahy, které má se svým okolím, je vzájemná spojitost, která má svůj původ a kvalitu ve vztahu jedince k Bohu. Člověka lze tedy chápat jako bytost, která plynule předává druhým to, co před tím sama získala od Boha. Každé lidské rozhodování má ale vždy minimálně dvě varianty řešení a není tomu jinak ani v tomto případě. Roli zde hraje jednak vztah člověka k Bohu a jednak i vztah člověka ke světu. Bůh a svět mohou pro člověka představovat dvě ošatky různých hodnot, ze kterých

¹⁰⁴ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 61.

je nutno si vybrat. Člověk je každý den vystavován materiálnímu obrazu světa, který má ve své ošatce především hodnoty s hmatatelnými či pomíjivými cíly. „*Tvé hledání Lepšího života, který by fungoval, tě povede k tomu, abys žila podle zásad tohoto světa, ne k tomu, abys chodila po stezkách svatosti.*“ A: „*(...) iluze ovládnutí (životu ve světě) vede k požadavkům, požadavky vytvářejí tlak a tlak vede k otroctví.*“¹⁰⁵ Je proto nezbytné počítat v životě člověka i s variantou ošatky, kterou nabízí svět. Očima víry vidíme svět jako dar od Boha. Naším záměrem není zavrhnout hodnotu vztahu ke světu, nýbrž se pokusit o navržení možnosti, jak tuto situaci vybalancovat. Jak žít ve světě a přitom v Bohu. K dalšímu vysvětlení nám může posloužit výklad Kristova učení v pohledu Smékala: „*Zdá se však z jiných Kristových slov, že akceptuje touhu člověka po naplnění oprávněných potřeb sebezvoje osobnosti, že má na mysli spojení s Bohem prostřednictvím činnosti. Nejde jen o to, aby se každý člověk osvědčil jako poslušný a učenlivý. Svou věrností má budovat díl „opus“, do něhož vstoupí něco ze všech prvků Země.*“¹⁰⁶ Nyní budeme hledat možnosti, jak žít ve světě a přitom žít neustále v Bohu.

3.4.1 Prostředky pěstování spirituality

Můžeme začít tím, že se spolu se Smékalem zeptáme: Pamatují lidé na to, aby si kladli otázku: Jak žít v tomto světě a přitom v Bohu? Jakými způsoby jsou lidé věrni Bohu a zatímco žijí ve světě? V Písmu je psáno: „Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu.“ (Mk 12, 17) Smékal tento verš považuje za ideální variantu řešení; dále se domnívá se, že pokud člověk dokáže ve svém životě spojovat oba světy, tak žije plněji, bohatěji, prosvětleněji, ve světle transcendentního smyslu života.¹⁰⁷ V předcházející kapitole 3.3 jsme mluvili o kultivaci duchovního života. Vzhledem k tomu, že v pohledu víry je bytí na světě darem, je naší přirozenou touhou propojovat svět duchovní a pozemský, světský. Řekli jsme, že vztah k Bohu je v rovině spirituality vztahem živým a promítá se do vztahů s okolím i do celkového nazírání a vnímání člověka. Svět určitým způsobem reaguje na náš vztah k němu, a proto je nezbytné pěstovat reflexi i sebereflexi, abychom neustále s jistotou kráčeli po správné cestě světa směrem k Bohu.

¹⁰⁵ CRABB, L. *Přiblížte se k Bohu*, s. 9.

¹⁰⁶ SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*, s. 29.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 25-26.

Jakými prostředky dosahovat již zmíněného vybalancování mezi žitím v tomto světě a zároveň v Bohu? Sokol zastává názor, že prostředkem pro vybalancování neboli pro pěstování spirituality může být rozhovor, dialog, a to ve formě modlitby. Říká: „*Zřejmou funkcí modlitby je na prvním místě vyjádření vděčnosti za život, zdraví, štěstí, jež každý věřící pokládá za (jinak nezasloužené) dary, na to přirozeně navazuje starost o zachování této přízně a konečně vyjádření lítosti nad vlastním selháním, které vztah k Bohu narušilo*“.¹⁰⁸ Sokol poukazuje na vztah k Bohu jako k tomu, kterému skládáme účty ze svého konání.¹⁰⁹ K tomuto pohledu se kloní i Smékal a zároveň jmenuje dalších 14 způsobů, jak pěstovat svou spiritualitu: práce s tělem – posvátné tance, pobyt v přírodě, zpěv, poznání svého osobnostního tíhnutí a založení, reflexe a sebereflexe, svátost smíření – zpověď – rozhřešení – pokání, odčinění, společenství dobré vůle, orientace na nepomíjivé hodnoty, účast na svátostech, koncentrace, meditace, kontemplace a mystická cesta.¹¹⁰

Jaká je odpověď na naši otázku: Jak žít v tomto světě a přitom v Bohu? Z výše citovaného vyplývá, že jedinou variantou je neustálé udržování vztahu s Bohem, a to více způsoby, aby k nám Bůh mohl „promlouvat“ a my k němu. „*Snazíš se věci analyzovat a vykládat, abys získala kontrolu nad tím, co se bude (ve Tvém životě) dít, místo aby ses spokojila se závislostí na Bohu*“.¹¹¹ Možná právě z pouhé závislosti na Bohu, či lépe řečeno z oddanosti Bohu můžeme pocítit, která z variant realizace vztahu k Bohu je pro nás tou nejinspirativnější. Crabb navrhuje, abychom ve svém životě hledali jediné požehnání, požehnání jeho přítomnosti, protože pak budeme vědět, co dělat.¹¹² Smékal se v této věci odvolává na T. Keatinga a uvádí dvě možné spirituální cesty:

- a) Tento svět je pouhým cvičným polem; činnost je hodnotná, ale má pouze cenu úmyslu, s nímž ji konáme. Člověk je služebník Boží. Svět je pouhým slzavým údolím, místo utrpení, z něhož člověk odchází do věčné blaženosti, jestliže si ji zaslouží.

¹⁰⁸ SOKOL, J. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, s. 164.

¹⁰⁹ Srov. SOKOL, J. *Člověk a náboženství*, s. 73.

¹¹⁰ Srov. SMÉKAL, V. *Spiritualita v denním životě člověka*. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*, s. 26.

¹¹¹ CRABB, L. *Přiblížte se k Bohu*, s. 10.

¹¹² Srov. tamtéž, s. 10.

b) Činnost na tomto světě je úkolem svěřeným člověku Bohem na zduchovňování člověka a světa. Člověk je zde považován za spolupracovníka Božího.¹¹³

Z pohledu teologické antropologie se přikláníme k variantě druhé spirituální cesty, která vnímá člověka jako svobodnou bytost, stvořenou z lásky k tomu, aby se stala obrazem Božím.

V této kapitole jsme se zabývali spiritualitou jako duchovním dialogem mezi člověkem a Bohem. Na základě našich úvah má být živý vztah člověka s Bohem tím prvotním pramenem, od kterého se má odvíjet vše ostatní. Představili jsme širokou nabídku možností, jak pěstovat svou spiritualitu, najít si odpovídající projev této spirituality a kultivovat tak odevzdání se Božímu vedení, a čímž má být spiritualitě zachován atribut „živosti“. Také jsme mluvili o zkušenosti, která nás proměňuje. Tuto myšlenku jsme zmínili proto, abychom se v představě spirituality oprostili od pouhého uctívání Boha a udržování vznešených ideálů a abychom si spíše uvědomili nezbytnost toho, že naše ideály musejí prostupovat celou naši osobnost a musejí být realizovány skrze zkušenosti v běžném životě.

¹¹³ Srov. Keating, T., Prostředky pěstování spirituality. In SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*, s. 29.

4. REALIZACE DIALOGU V MANŽELSTVÍ

Středem naší pozornosti byl doposud převážně člověk jako jedinec. Na základě různých teorií vybíraných hlediskem teologické antropologie, jsme v 1. kapitole dospěli k závěru, že člověk se stává během svého života osobností díky napojení na Boha, který je prvotním a nejvíce dobrým a ke kterému má člověk přirozenou touhu se vztahovat, mířit. Následně jsme zjistili, že člověk je ze své podstaty osobností sociální a jeho přirozená potřeba sociálních kontaktů pomáhá taktéž tvořit jeho osobnost. V poslední řadě jsme se zabývali dialogem, který jednak vede člověk s člověkem a skupina se skupinou, ale zároveň člověk s Bohem. Dospěli jsme k závěru, že je nezbytné, aby měl člověk nejprve „živý“ dialog, vztah s Bohem a teprve poté se otevíral druhé osobě či osobám v dialogu. Jedině tak se jeví jako schopný vést kvalitní a vzájemně obohacující dialog. Vzhledem k tomu, že se neustále snažíme přiblížit k vrcholu naší práce, jímž je oblast praktických možností vedení dialogu ve smíšeném manželství, je nyní nezbytné přesunout pozornost směrem od tématu jedince k tématu manželského páru, resp. v našem pojetí k tématu rodiny a k příležitostem dialogu v rámci tohoto společenství. Dosavadní myšlenky ovšem tvoří nezbytný základ dalších reflexí, neboť instituce manželství přímo odvisí od toho, jaké osoby, jací jedinci je utvářejí.

V této kapitole se budeme věnovat tématu dialogu v manželství na obecné rovině. Téma je nezbytné, protože nám jeho znalost umožní uvědomit si, že jakékoliv manželství vždy vychází z obecných zásad. Jinak řečeno: k tomu, abychom se mohli zabývat tématem smíšených manželství a možností dialogu v nich vedených, je nezbytné vědět, že i manželé ze smíšených manželství musí v rámci svého manželského vztahu znát a dodržovat určité manželské „zákonitosti.“ Teprve na základě jejich dodržování lze začít uvažovat o dialogu. Až se seznámíme s těmito „nepsanými zákonitostmi“, necháme se inspirovat návodem, jak hovořit s partnerem. A vzhledem k tomu, že se závěrečné téma dialogu ve smíšených manželstvích bude bezprostředně dotýkat i dětí, seznámíme se zde i s návodem, jak naslouchat dětem.

4.1 Manželství na obecné rovině

4.1.1 Křesťanské pojetí manželství jako garantovaného Bohem

Pokud chceme z biblického hlediska mluvit o ustanovení manželství, je nezbytné se nejprve zaobírat tématem společenství, ve kterém má manželství své kořeny. Boublík říká: „*Starý zákon nazírá společenství mezi lidmi zvláště z hlediska dějin spásy. „Boží lid“ a „Boží shromáždění“ (církve) jsou nejdokonalejším uskutečněním lidské společnosti. (...) Ostatní formy pospolitého života jsou vždy založeny na náboženském pojmu „Boží lid“. Nikdy tedy nemají strukturu čistě profánní.*“¹¹⁴ Ve věroučné konstituci o církvi „Lumen gentium“ čteme: „*Bůh si však nepřál posvětit a spasit lidi jednotlivě, s vyloučením jakéhokoli vzájemného vztahu, nýbrž chtěl z nich vytvořit lid, který by ho v pravdě uznával a svatě mu sloužil.*“¹¹⁵ Z obou zmíněných textů je zřejmé, že mluvíme-li o člověku, mluvíme o společenství. A ve chvíli, kdy mluvíme o společenství v křesťanském pojetí, mluvíme zároveň o vztahu Boha a člověka.

Klimeš hovoří o tom, že ve Starém zákoně jsou dvě zprávy o stvoření a v každé z nich je na manželství pohlíženo trochu odlišným způsobem: V jahvistické zprávě o stvoření (Gn 2,18) se jeví manželství jako trvalý osobní svazek postavený pod zvláštní Boží zájem. V pozdější kněžské zprávě o stvoření (Gn 1,26) jsou muž a žena oba pospolu Božím obrazem.¹¹⁶ Vztah mezi Bohem a člověkem je na základě těchto výroků vztahem trvalým, osobním, zobrazujícím Boží podobu. Tyto myšlenky zdůrazňuje Boublík, když říká: „*Vztah mezi mužem a ženou měl v Písmu svatém hluboce teologický a lidský výklad (Gn 2,18, Píseň písní). Počínaje Ozeášem se láska mezi mužem a ženou stává obrazem pout, jimiž se svázal Bůh se svým lidem.*“¹¹⁷ Společenství je vyjádřením vztahu mezi Bohem a člověkem. Bůh své vyvolené při sdělování svého záměru nazval „svým lidem“ (Ex 3,7-12); s ním potom uzavřel na Sinaji smlouvu (Ex 24,1-8).¹¹⁸

¹¹⁴ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*, s. 78.

¹¹⁵ 2. vat. koncil, Verouč. konstituce o církvi Lumen gentium: AAS 57 (1965), čl. 9., s. 45.

¹¹⁶ Srov. KLIMEŠ, P. *Psychické příčiny neplatnosti manželství*, s. 26.

¹¹⁷ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*, s. 78.

¹¹⁸ Srov. 2. vat. koncil, Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*: AAS 57 (1965), čl. 32., s. 207.

Stejně jako Bůh ustanovil svůj lid, garantuje i manželství. Co z toho vyplývá pro katolický pohled na manželství? Boublík říká: „*Manželství si uchovává a rozvíjí svou důstojnost a své poslání v církvi (Ef 5,21n)*.“¹¹⁹ Pokud reinterpetujeme dvě zásadní myšlenky katolického učení, dozvídáme se, že manželství se nejprve musí aktivně vztahovat k církvi a skrze ni poté ke Kristu, Bohu, aby:

- a) mohlo dosahovat své důstojnosti a poslání,
- b) mohlo v pravdě uznávat Boha a svatě mu sloužit.

Závěrem je nezbytné zdůraznit: Z Písma svatého se dozvídáme, že ustanovení manželství garantuje samotný Bůh. Tato pravda je oficiálně uznávána i katolickou církví od II. Vatikánského koncilu, kde se v pastorální konstituci o církvi v dnešním světě „*Gaudium et spes*“ říká: „*Důvěrné společenství života a lásky, které Stvořitel založil (...)*.“¹²⁰

4.1.2 Manželství z pohledu státu

Ve všeobecné deklaraci lidských práv se v 3. podbodě 16. článku píše: „*Rodina je přirozenou a základní jednotkou společnosti a má nárok na ochranu společnosti a státu.*“¹²¹ Rodina je podle tohoto článku základním stavebním kamenem jakékoliv společnosti. Přirovnáme si tento pohled na rodinu ke stavbě domu. Stejně jako by nemohla fungovat společnost bez rodin, tak ani dům by se nemohl postavit bez pevných základů. Rodina a základ pro stavbu domu mají společný prvek a tím je funkce, smysl. „*Utvořit, udržovat i uhájit relativně bezpečný, stabilní prostor a prostředí pro sdílení, reprodukci a produkci života lidí.*“¹²² Takto může znít obecná charakteristika poslání a funkce rodiny. Psycholog Klimeš se přihlásil k myšlence, že je naše společnost už od počátku 20. století a obzvláště na konci druhého tisíciletí poznamenána značnými krizemi, které v mnoha případech zapříčiňují rozvod partnerů. Domnívá se, že zdrojem těchto krizí je nepoměr mezi neobvyklým rozvojem v nejrůznějších oblastech lidské společnosti (zejména vědecká a technologická expanze) a rozvojem civilizace spravedlnosti, bratrství a lásky. Dále dodává, že rychlý nárůst nových věcí, zejména způsobů života a práce, komunikace,

¹¹⁹ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*, s. 78.

¹²⁰ 2. vat. koncil, Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*: AAS 57 (1965), čl. 48., s. 222.

¹²¹ Organizace spojených národů New York *Všeobecná deklarace lidských práv* [online], [cit. 2012-03-15].

¹²² PLAŇAVA, I. *Spolu každý sám: v manželství a rodině*, s. 16.

těsnější spojení s technikou atd. způsobuje odcizení jednoho člověka od druhého.¹²³ Již víme, že rodina je z pohledu státu základní stavební jednotkou celé společnosti. Pro praxi rodin to znamená neustálou kultivaci vztahů, která se podle Klimeše obzvláště ke konci druhého tisíciletí moc nedařila.

4.1.3 Dvě dimenze manželství

Vzhledem k tomu, že se zabýváme tématem manželství na obecné rovině, je nezbytné se seznámit s pojetím manželství jako takového. V této části práce si představíme jeden z možných pohledů na manželství především podle psychologa Moora, jehož teorie odpovídá našemu záměru.

Teorie manželství podle psychologa Moora zní následovně: „*Manželství je ve své úplnosti institucí duše.*“¹²⁴ Pokud nevidíme rodinu jen jako instituci, ale spíše jako společenství lidí, duší, tak pro nás bude pochopitelné, proč je péče o ně a jejich kultivace nezbytným tématem. V našem pojetí budeme mít pod pojmy „péče“ a „kultivace“ na mysli již zmiňovaný dialog. Vraťme se však ještě na chvíli k tématu duše jako tomu, co činí člověka osobou. Počátek každého manželství je zároveň počátkem vztahu osob neboli „*vzájemného hlubokého pronikání.*“¹²⁵ To je nezbytná událost před tím, než můžeme začít mluvit o dialogu jako takovém. Na počátku vztahu jsou osoby v „*(...) syrovém, nerozvinutém stadiu – je proto nanejvýš zřejmé, že po několika letech je manželství podstatně jiné, než jaké bylo na začátku.*“¹²⁶ Role dialogu přichází s počátkem vztahu, kde dialog plní svou úlohu na společném rozvoji. Dialog je prostředkem vzájemného pronikání a růstu.¹²⁷

Člověk je motivován pro vstup do vztahu, touží se navzájem s partnerem poznávat. Otázkou je: Co v člověku způsobuje tyto touhy a co mu dává sílu, motivaci toho dosahovat? Z pohledu hlubinné psychologie, kterou zastává Moore, je to „*něco hluboce tajemného, co připomíná živoucí bytost ležící u samotného srdce vztahu, hluboce v jeho*

¹²³ Srov. KLIMEŠ, P. *Psychické příčiny neplatnosti manželství*, s. 13.

¹²⁴ MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*, s. 75.

¹²⁵ Tamtéž, s. 76.

¹²⁶ Tamtéž, s. 77.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 77.

*jádru, udržuje manželství v pohybu a v proměnách. (...). Je to vlivná, avšak skrytá bytost, jež zůstává hluchá k našemu zdůvodňování. Tento génius tradičně sloužil k plození (procreation), jež lze chápat nejen ve fyzickém smyslu, ale i jako všechny druhy kreativity (tvořivosti) vytvářené vztahem. (...). Manželská kreativita spočívá (...) ve vytváření rodinné kultury, domova a intimního vztahu, který je životný, proměnlivý, který ovlivňuje oba manžele, jejich přátele i širší společenství.*¹²⁸ Z pohledu teologické antropologie bychom tzv. hnací silou nazvali samotného Krista. Podle Guardiniho nám Kristus nabízí vztah, který přijímáme a skrze nějž jsme ve víře tvořeni a dál tvoříme. „Kristus říká: „*Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek.*“ (J 14,23)“ Guardini dále připomíná, že zároveň u apoštola dočítáme, že „*všechno, čeho netřeba ke zbožnému životu, darovala nám jeho božská moc, když jsme poznali toho, který nás povolal vlastní slávou a mocnými činy. Tím nám daroval vzácná a převeliká zaslíbení, abyste se tak stali účastnými božské přirozenosti (...)*“ (2 P 1,3nn).¹²⁹ Z našeho pohledu víry je tedy Kristus tím, co nás vytváří, je jádrem živé síly, která nám ukazuje cestu životem.¹³⁰ Guardini nás podporuje jednou ze svých myšlenek, když říká: „*Jestliže tedy Bůh v Kristu přichází k věřícímu člověku, přichází k němu Boží niternost – neboť Bůh sám je svou niterností. Když dává věřícímu podíl na své přirozenosti, dává mu také podíl na své svaté niternosti. Ta se tak stává vlastnictvím věřícího člověka. Má se na ní podílet formou milosti.*“¹³¹

S Moorem se sice neshodneme na pojmenování toho, co nás v životě popohání kupředu, zato se ale inspirujeme jeho myšlenkou, že to něco/někdo proměňuje oba manžele, jejich přátele a i širší společenství. Guardini analogicky říká: „*(Člověk) je z celku světa tím, co má vliv na tohoto jednotlivého člověka; na druhé straně je také tím, co vzniká díky jeho působení. Člověk je tímto světem určován, a ten je zase určován jím.*“¹³² Z našeho pohledu je to velmi podstatné téma. Uvažujeme zde o spojitosti člověka, manželů a dějin. Zastáváme zde názor, že člověk je tvořen světem, který byl stvořen Bohem, a sám svět ovlivňuje. Člověk se podle našich úvah účastní na tvorbě světa, dějin. Co platí pro člověka

¹²⁸ MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*, s. 79.

¹²⁹ GUARDINI, R. *Svět a osoba*, s. 47.

¹³⁰ Tamtéž, s. 47.

¹³¹ Tamtéž, s. 47.

¹³² Tamtéž, s. 157.

jako jedince, to zde platí právě i pro manželský pár. Tato myšlenka bude hrát klíčovou roli zejména ve vztahu k závěrečnému tématu smíšených manželství, kde budeme uvažovat nad tím, jak se my jako samostatní jedinci můžeme podílet na tvorbě vztahů s jedinci jiných náboženství a inspirovat k tomu i druhé, počínaje dialogem s partnerem a následně pak při výchově vlastních dětí.

V problematice „manželství na obecné rovině“ se můžeme ještě jednou nechat inspirovat pohledem hlubinné psychologie. Zjistili jsme, že manželství vzniká, když se dvě osoby rozhodnou pro společný vztah. S Moorem můžeme říci, že se manželství uskutečňuje pomocí lidského záměru a vůle. Autor však říká, že manželství má celkem dimenze dvě. Druhou dimenzí myslí půvab a kouzla. Domnívá se, že lidský záměr a vůle tvoří vztah jen z půlky a že druhou část vztahu, týkající se naplnění potřeb duše, tvoří určitý stupeň magie.¹³³ Moore zastává názor, že nesmíme manželství vnímat jen jako vzájemné odevzdání se dvou jedinců, ale že je musíme vnímat v „*sepětí s rodinou, s okolím i se širším lidským společenstvím a také se svou prací a s kultivací vlastní osobnosti.*“¹³⁴ Díky tomu se lze do něho dostávat hlouběji – více se nořit do tajemství.¹³⁵ Manželství se tedy primárně netýká pouze dvou osob, nýbrž je záležitostí, která má přesah i do světa. Můžeme říci, že manželství je určitým tajemstvím vzhledem k tomu, že není pouhou racionalistickou záležitostí, kterou by se dalo mocensky manipulovat.

4.1.4 Manželství jako proces individuace

Moore uvádí, že podle švýcarského jungovského analytika Adolfa Guggenbühl-Craiga není manželství cestou ke štěstí, ale spíše jistou podobou procesu individuace.¹³⁶ Nyní na chvíli odbočíme od výroku Guggenbühl-Craiga a vysvětlíme si pojem individuace, abychom s ním následně mohli správně pracovat. Individuace je teorie, která pochází od C. G. Junga a jejímž záměrem je propojovat lidskou identitu s dynamikou vnitřního světa osobnosti. Jung v rámci své teorie rozlišuje pojmy „já“ a „bytostné já“. Pojem „já“ autor

¹³³ Srov. MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*, s. 66.

¹³⁴ Tamtéž, s. 66.

¹³⁵ Srov. tamtéž, s. 66.

¹³⁶ Srov. tamtéž, s. 74. Autorem citovaného výroku je Adolf Guggenbühl-Craig.

definuje jako lidské vědomí, ke kterému se vztahuje všechno, co si člověk dokáže uvědomit. Pojem „bytosné já“ je nadřazeným vědomému „já“. Autor se domnívá, že naše „já“ můžeme poznat pouze částečně, protože jeho základy jsou v „bytosném já“, které sídlí v oblasti nevědomí. To podle autora umožňuje jedinci uvědomit si svou originalitu, jedinečnost, ale zároveň to znemožňuje popsat jedince jako celek.¹³⁷ Muchová ve své interpretaci Jungovy teorie říká: „C. G. Jung ještě upozorňuje na to, že prvky, z nichž se „bytosné já“ skládá, jsou společné všem lidem, ale tyto prvky jsou nekonečně obměnitelné a právě tím vytvářejí individuální jedinečnosti, které zůstávají identické sama se sebou. (...) právě v komunikaci mezi vědomými a nevědomými oblastmi našeho „bytosného já“ se skrývá bohatství a tvůrčí potenciál každého člověka.“¹³⁸ Moorovými slovy bychom mohli definovat individuaci jako „Termín pro celoživotní proces stávání se jedincem, individuem, pro proces zpracovávání materiálu duše, kdy se člověk postupně méně a méně ztotožňuje s kolektivními představami a jeho osobnost nabývá jedinečných rysů.“¹³⁹ Podle Junga člověk při sebeutváření vychází zejména ze svého „bytosného já“, které je z větší části v oblasti nevědomí. Podle teologické antropologie je pro člověka tím jádrem – bytosným „já“ – sám Kristus. Co nebo koho vidí Jung v termínu „bytosného já“? Muchová říká, že „bytosným já“ je pro Junga Kristus, který ztělesňuje archetyp „bytosného já“. Jako podklad pro tuto úvahu uvádí Jungův citát: „Představuje celost božského nebo nebeského druhu, proměněného a oslaveného člověka, Syna Božího, který není poskvrněn hříchem... Zaujímá centrum křesťanské mandaly... On je v nás a my v něm. Jeho království je drahocennou perlou, podkladem ukrytým v poli, hořčičným zrnem, ze kterého vzejde velký strom, a nebeským městem. Jako je v nás Kristus, tak je v nás i jeho nebeské království.“¹⁴⁰ Jungova teorie odpovídá našemu záměru. Člověk se během procesu individuace (pokud použijeme Jungův termín) snaží v sobě objevovat Krista, nechávat jej skrze sebe působit. Můžeme se pokusit o interpretaci a říci, že v Jungově řeči to znamená „vynášet“ na vědomou rovinu to, co je v rovině nevědomosti a nalézat sám sebe skrze svůj střed, jímž je sám Kristus.

¹³⁷ Srov. JUNG, C. G. *Aion: příspěvky k symbolice bytosného Já*, s. 13-15.

¹³⁸ MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 40.

¹³⁹ MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*, s. 74.

¹⁴⁰ MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 41.

Když se vrátíme k počáteční úvaze této kapitoly 4.1.4, vyvstane nám nyní otázka: Co měl tedy Guggenbühl-Craig na mysli, když připodobnil proces manželství k procesu individuace? Podle interpretace Moora tím má Guggenbühl-Craig na mysli následující: „Každé manželství dodává složitosti životu a kultuře. Prostřednictvím manželství nejsou utkávány jen osobnosti, ale také kultury, ideje, politické názory, city a mýty. Jednotlivými manželstvími jsou také ovlivňováni všichni příslušníci komunit, z nichž manželé pocházejí.“¹⁴¹ Jinak řečeno, stejně jako jedinec během života „vytváří“ sám sebe a ovlivňuje své okolí., tak i manželství lze chápat jako sebeutvářející proces, který rovněž ovlivňuje své okolí.

V kapitole 4.1.2 jsme se od Klimeše dozvěděli, že dnešní manželská krize spočívá v nedostatečné kultivaci dvou oblastí: oblasti bratrství a lásky a oblasti nedostatečné vzájemné komunikace. Pomohly nám následné teorie k nalezení vhodného řešení? Objevilo se řešení v rámci vztahu jednotlivec – společnost – manželství? Představili jsme teorii o působení Krista v nás a skrze nás a následně jsme ji propojili s myšlenkou, že člověk má možnost zasahovat do průběhu dějin, má možnost je spoluutvářet. Tuto myšlenku jsme rozšířili i na manželský svazek v tom smyslu, že manželství může ovlivňovat i jiná manželství a tím mimo jiné i kultury, ideje atd. Řešení námi položené otázky vidíme v návratu k opětovnému aktivnímu spoluutváření dějin světa ve víře v Krista, přičemž obzvlášť manželský svazek chápeme jako ten, který se těší širší míře vlivu než jednotlivec.

4.2 Dialog v rodině

Vzhledem k tomu, že naším celkovým záměrem je získat praktické znalosti o možnostech dialogu ve smíšených manželstvích, smíšených rodinách, musíme nejprve získat informace o komunikaci v manželství, o dialogu v rodině jako takovém. Jaký klíčový úkol připadá komunikaci v partnerství, v rodině? Škrdlant říká: *“Skutečně živý rozhovor, komunikace na úrovni lidské a i faktické, není jenom předáváním informací, jak si je mohou předat dva propojené počítače, je to vzájemné sdělování a proto sdílení, objevování nového nejen o předmětu rozhovoru, ale objevování nového v druhém i o druhém, v sobě i o sobě i o světě. Spoluutváření změn vědomí. Spoluutváření se. Každý skutečný rozhovor je*

¹⁴¹ MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*, s. 74.

*malým kouskem společného vývoje.*¹⁴² Vymezení tématu komunikace od Škrdlanta nás přivádí k jasné odpovědi na naši otázku týkající se klíčového úkolu komunikace v partnerství, jímž je budování vztahu. Můžeme říci, že vztah je tvořen „*systémem skládajícím se z probíhajících rozhovorů, které se stávají jeho součástí i proměnou.*“¹⁴³ Rozhovor se stává prostředkem pro utváření a rozvíjení vzájemného vztahu společenství partnerů.

Jak by měl vypadat rozhovor, aby vedl ke tvorbě kvalitního vztahu? Tuto otázku si zodpovíme jednak skrze výzkum a jednak skrze subjektivní výpovědi. Plaňava při odpovědi na otázku o komunikaci ve fungujících rodinách vychází z hypotéz Riskina a jeho spolupracovníků (1982). Píše: „*(...) mluví spolu často, nikoli však extrémně mnoho; (...); nesetrvávají rigidně na čistě racionalistické pozici; častěji spolu souhlasí, než nesouhlasí; nesouhlasí-li, činí tak přátelsky, nikoli útočně; všichni (včetně dětí) se mohou i dovedou uplatnit, prosadit; (...) velmi zřídka jeden mluví za druhého.*“¹⁴⁴ Z toho pro nás plyne, že podle Plaňavy má rozhovor být pravidelný, s touhou pochopit se, v přátelské atmosféře a tvořený všemi účastníky rodiny. Tento závěr nyní porovnáme s návrhy na rozhovory od Jara Křivohlavého.

4.2.1 Jak hovořit s manželem aneb jak říct mám tě ráda

Jaro Křivohlavý v úvodu návodu říká: „*Když se manželství vydaří, pak shodně jak manžel, tak manželka uvádějí, že to byly jejich rozhovory, co přispělo k dobrému vzájemnému vztahu.*“¹⁴⁵

- a) Dej manželovi příležitost, aby ti mohl něco říct.
- b) Mluv s mužem o všem, o čem chce s tebou hovořit – mezi čtyřma očima
- c) Vytvářej příležitosti, kdy byste si mohli spolu mezi čtyřma očima popovídat.
- d) Více naslouchej, nežli povídej.
- e) Když manžel přijde domů z práce, dopřej mu alespoň 15 min naprostého klidu, aby mohl vydechnout a odpočinout.

¹⁴² ŠKRDLANT, *Demokracie přírody*, s. 41.

¹⁴³ ŠKRDLANT, *Demokracie přírody*, s. 41.

¹⁴⁴ PLAŇAVA, I. *Manželství a rodiny*, s. 203.

¹⁴⁵ KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej – naslouchám*, s. 101.

- f) Stůj vždy na straně svého manžela, když se vás někdo jiný snaží dostat do protikladu, sporu, konfliktu.
- g) S ochotou manželovi naslouchat začni již před svatbou.
- h) Ptej se ho, co chce říci.
- ch) Ptej se ho, jaké to bylo.
- i) Přijímej manžela takového, jaký je a měj ho ráda.

Vidíme, že se názor Plaňavy shoduje s návrhem Klimeše z kapitoly 4.1.2. Plaňava v jiné ze svých knih k tomuto tématu upozorňuje ještě na dvě další oblasti: důvěra bez ověřování a pochybností a soucítění ve strádání, sdílení radostí.¹⁴⁶

4.2.2 Jak naslouchat vlastním dětem

Stejně tak, jako se Jaro Krivohlavý kladně stavěl k dialogům mezi manželi, staví se i k dialogu mezi manželi a vlastními potomky.¹⁴⁷

- a) Vezměte si čas a naslouchejte vlastním dětem.
- b) Naslouchejte dětem vždy.
- c) Povzbuzujte své děti, aby vám vyprávěly nejen o svých radostech, ale i o svých starostech a pocitech.
- d) Zapamatujte si dobře, co vám dítě řeklo.
- e) Mimořádně pozorně se snažte naslouchat dítěti, když se chová ošklivě a zle.
- f) Snažte se být co nejlépe informováni o pocitech a postojích vašich dětí.
- g) Prověřte si, že každému z vašich dětí věnujete v průměru stejné množství času.
- h) Respektujte právo vašeho dítěte na soukromí.
- ch) Naslouchejte vašemu dítěti, i když hovoří o docela nepodstatných věcech.
- i) Mluvte se svými dětmi ryze a opravdově.

Z našeho pohledu tento druhý návod postrádá dynamičnost. Chybí v něm vzájemná výměna mezi dítětem a rodičem. Velmi dobře naši představu vystihuje Plaňava, když říká:

¹⁴⁶ Srov. PLAŇAVA, I. *Průvodce mezilidskou komunikací*, s. 89.

¹⁴⁷ Srov. KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej – naslouchám*, s. 101-102.

„Poskytujeme dětem čas k vyjádření souhlasu s tím, co sdělujeme, (...) a aby mohly vyjádřit vlastní názor, přání, pochybnost a též nesouhlas. Neváhejme malým dětem, neřku-li školákům přiznat naši vlastní chybu, omluvit se. Vyjednáváme tak často, jak jen to jde. Napomenout, pokárat, při/za/kázat i trestat. Nabízíme, poskytujeme i vyžadujeme zpětné vazby. Projevovat jim lásku.“¹⁴⁸

¹⁴⁸ PLANAŇAVA, I. *Průvodce mezilidskou komunikací*, s. 102.

5. DIALOG VE SMÍŠENÉM MANŽELSTVÍ

V této závěrečné kapitole se nejprve budeme na obecné rovině zabývat významem pojmu „smíšené manželství“ a následně praktickými návody pro uskutečňování dialogu ve smíšených manželstvích. V rámci obecného úvodu si definujeme pojem „smíšené manželství“. Dále se seznámíme s navrhovanou rolí smíšeného manželství v rámci dnešního multikulturního světa a v závěru obecného úvodu si představíme vývoj postoje katolické církve ke smíšeným manželstvím. V rámci praktických návodů pro uskutečňování dialogu ve smíšených manželstvích se budeme zabývat jednak vedením dialogu s partnerem a jednak samotnou výchovou dětí. Takto vytvořená struktura kapitoly nám umožní plynulou návaznost na předchozí kapitoly, které pojednávaly o osobě, o dialogu v meziosobním kontaktu i mezi člověkem a Bohem – a o rozvoji spirituality jedince.

5.1 Vymezení pojmu “smíšené manželství”

V České republice je od roku 2002 platný zákon o církvích a náboženských společnostech.¹⁴⁹ My si dovolíme z této formulace zákona použít klasifikaci „církev a náboženské společnosti“ pro přesnější vymezení pojmu „smíšené manželství“.

Na obecné rovině můžeme říci, že každá církev i náboženské společenství definuje pojem „smíšené manželství“ jako svazek dvou partnerů odlišných náboženských vyznání, tradic.¹⁵⁰ Rozdíly tvoří především samotná praxe v rámci církví a církevních společenství. Rozdíly se týkají zejména písemných a rituálních náležitostí. Svou pozornost zaměříme blíže pouze na specifikum dvojího pojmání termínu „smíšené manželství“ v rámci katolické církve. Církevní právo katolické církve označuje termínem smíšené manželství – *matrimonium mixtum* (Kánony 1124-1128) – takové manželství, které uzavírá jedna strana katolická s druhou pokřtěnou nekatolickou.¹⁵¹ Odlišné označení se týká situace, kdy uzavírá manželství jedna strana katolická s druhou nepokřtěnou. „*Tato situace se označuje*

¹⁴⁹ Srov. Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů [online], [cit. 2012-01-18].

¹⁵⁰ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁵¹ Srov. Kodex kanonického práva, s. 496-498.

termínem „*překážka disparitatis cultus*“¹⁵² Někdy se však termín „smíšené manželství“ používá bez rozdílu k označení manželství katolíka a nekatolíka, ať už je nekatolická strana pokřtěná, nebo ne.¹⁵³

5.1.1 Vývoj postoje katolické církve ke smíšenému manželství

Dříve než se zaměříme na téma multikulturního světa a výchovy k mezináboženskému dialogu, je nutno dotvořit představu o postoji katolické církve k tématu smíšených manželství. Za tím účelem se seznámíme se dvěma podstatnými dokumenty. První z nich je z roku 1983, ale my se podíváme na starší i novější stanoviska ohledně smíšených manželství, aby tak bylo možno porovnat vývoj postoje v rámci katolické církve. Dokumenty, ze kterých budeme čerpat, jsou Kodexy kanonického práva (1917, 1983) a apoštolská adhortace Jana Pavla II. *Familiaris consortio* (1981).

Z Kodexu kanonického práva z roku 1917 můžeme vyčíst, že „(...) zakazoval bez výslovného dovolení kompetentní autority manželství katolíka s nekatolickou stranou. Jako podmínky k udělení manželství vyžadoval spravedlivý a vážný důvod případného sňatku, záruku, že katolická strana vytrvá ve víře a rovněž povinnost snažit se o obrácení nekatolického manžela ke katolické víře. Takové manželství se většinou neuzavíralo v kostele, ale jen v sakristii s jednoduchým obřadem.“¹⁵⁴ Nový přístup k ekumenickým vztahům, který byl postupně formulován v protestantských církvích a také v katolické církvi zvláště během II. vatikánského koncilu, se zajímal nejen o povinnosti katolíka, ale i o svědomí a náboženské postoje nekatolíka. Normy týkající se smíšených manželství vydal v roce 1970 papež Pavel VI. Vycházely z učení II. vatikánského koncilu a později, v roce 1983, byly přejaty také do nového Kodexu kanonického práva.¹⁵⁵

Současný Kodex kanonického práva (1983) stanovuje, že: „(...) k uzavření manželství mezi křesťanem-nekatolíkem a křesťanem-katolíkem je třeba zvláštního dovolení od místního ordináře (biskup, generální a biskupští vikáři). K uzavření manželství mezi

¹⁵² Kodex kanonického práva, kánony 1129 a 1086, s. 499 a 483.

¹⁵³ Srov. KAŠNÝ, J. *Smíšená manželství* [online], [cit. 2012-01-25].

¹⁵⁴ Katolický týdeník *Smíšená manželství: nebezpečí, nebo radost?* [online], č. 32/2004 [cit. 2011-03-12].

¹⁵⁵ Srov. tamtéž.

nepokřtěným a katolíkem je potřeba dispens (výjimka - poznámka redaktora), který uděluje rovněž místní ordinář. V obou případech ve snubním protokolu katolická strana podepisuje, že se bude snažit zachovávat a rozvíjet svou víru a žít podle ní a že se bude snažit pokřtít a vychovat děti v katolické církvi. Zároveň slibuje, že bude respektovat náboženskou svobodu partnera a bude se starat o jednotu a stálost manželství. Nekatolická strana pouze prohlásí, že byla s příslibem seznámena, aniž by měla povinnost se k tomu nějak formálně vyjadřovat. Obě strany musí být při této příležitosti poučeny o katolickém pojetí manželství a rodiny.“¹⁵⁶

Pro katolickou církev je rodina velmi podstatná, takže kodex dbá v této souvislosti na povinnost katolických kodexů vychovat děti v katolickém náboženství. Kánon (1366) stanoví: *„pokud katoličtí rodiče dají pokřtít nebo vychovávat děti v nekatolickém náboženství, mají být potrestáni nápravným nebo jiným spravedlivým trestem.“¹⁵⁷* *„V manželství dvou katolíků je toto ustanovení srozumitelné. V případě smíšených manželství se Ekumenický direktář (1993) snaží skloubit povinnost katolíka s právem na náboženskou svobodu a jednotu manželství a slibuje, že pokud přes veškerou snahu děti nejsou pokřtěny a vychovány v katolické víře, katolický rodič neupadá do trestu stanoveného církevním právem. Svou povinnost má naplňovat tím, že bude aktivně přispívat ke křesťanské atmosféře domova a bude žít tak, aby si v jeho rodině všichni mohli vážít specifických hodnot katolické tradice.“¹⁵⁸*

Důležitým dokumentem pro smíšená manželství je apoštolská adhortace Jana Pavla II. Familiaris consortio z roku 1981. Papež v ní zdůrazňuje, že: *„(...) smíšené manželství může přinášet těžkosti, ale je zvláště cenné, když jsou oba manželé věrni své víře a žijí společně podle křesťanských hodnot. Tito lidé mají prohlubovat a očišťovat svou víru a žít tak, aby svým náboženským přesvědčením nepůsobili proti jednotě v rodině. Zároveň Jan Pavel II. vyzývá katolické duchovní, aby - pokud to je možné - navázali kontakt s duchovním z církve, do které patří druhá strana v připravovaném manželství, a zároveň žádá lidi z farnosti, aby byli k situaci manželů chápaví a vstřícní.“¹⁵⁹*

¹⁵⁶ Katolický týdeník *Smíšená manželství: nebezpečí, nebo radost?* [online], č. 32/2004 [cit. 2011-03-12].

¹⁵⁷ Kodex kanonického práva, s. 603.

¹⁵⁸ Katolický týdeník *Smíšená manželství: nebezpečí, nebo radost?* [online], č. 32/2004 [cit. 2011-03-12].

¹⁵⁹ Tamtéž.

5.2 Multikulturní svět a výchova „skrze“ a „ve“ smíšeném manželství

Je všeobecně známým faktem, že každá doba má svá specifika. Nyní se nacházíme v 21. století. Co tato doba nese za specifika vztahující se k tématu „smíšeného manželství“? Začneme společně u myšlenek A. Opatrného a J. Kašného. Opatrný říká: „*Prostředí, v němž se odehrává život církve v naší zemi a v podstatě v celé Evropě, charakterizujeme jako pluralitní. Jedná se o pluralitu kultury a života, pluralitu náboženských vyznání (...).*“¹⁶⁰ Kašný dále specifikuje: „*V dobách, kdy jednotlivé oblasti Evropy byly nábožensky relativně homogenní, byla smíšená manželství spíše výjimkou. V dnešní pluralitní společnosti, kde se navíc lidé stěhují častěji než dříve, nejsou smíšená manželství výjimkou.*“¹⁶¹ Na základě těchto myšlenek se dozvídáme, že dnešní doba je jednak multikulturní a jednak se téma smíšených manželství stává více diskutovaným i žitým. Nyní se pokusíme podrobněji zodpovědět naši úvodní otázku, týkající se specifík dnešní doby. Představíme pohled sociologa Z. Baumana a následně se jej pokusíme konfrontovat s pojetím J. Faltýna, zejména s jeho modelem tzv. „kritického multikulturalismu“.

V kapitole 3., týkající se spirituality jedince, jsme již zmínili Baumanův termín (2002) „tekutá modernost“. V návaznosti na něj jsme představili autorovu teorii o vůdci, kterého podle autora dnešní společnost postrádá. Došli jsme k závěru, že tím vůdcem, inspirací, zdrojem živin by mohl podle nás být samotný Kristus. V této části práce se budeme inspirovat myšlenkami z novější Baumanovy publikace (2007), která shledává dnešní moderní život tzv. „tekutými časy“.¹⁶² Autorova teorie o dnešní společnosti a jejích důsledcích na jednotlivce je velmi rozsáhlá. My si dovolíme blíže specifikovat pouze jediný důsledek tzv. „tekutých časů“. Vybraným specifíkem je tzv. „individualizace“.¹⁶³ Bauman (2008) přirovnává moderního člověka k zahradníkovi, který se domnívá, že on jediný: „*(...) tvoří řád (...) ví nejlépe, jaké druhy rostlin by měly a jaké druhy rostlin by neměly růst na zahradě, kterou má v péči (...) nejprve si namyslí představu svého záhonu a poté ji realizuje*“. A to nejdůležitější u zahradníka je, že: „*(...) vybraným druhům rostlin*

¹⁶⁰ OPATRŇÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, s. 15.

¹⁶¹ KAŠNÝ, J. *Smíšená manželství* [online], [cit. 2012-01-25].

¹⁶² Srov. BAUMAN, Z. *Tekuté časy: život ve věku nejistoty*, s. 9.

¹⁶³ Srov. tamtéž, s. 96.

*napomáhá v růstu, a všechny ostatní rostliny, jež povšechně označuje za „plevel“, vytrhává z kořenů a ničí, neboť jejich nechtěná a nevyžádaná přítomnost se neslučuje se všeobecnou harmonií jeho návrhu.*¹⁶⁴ Takto se podle Baumana chová dnešní moderní člověk. Společnost ho naučila být individuem, které se velmi jasně vyhraňuje proti ostatním lidem ve svém okolí. Z našeho pohledu je nejpodstatnější zjištění, že jedinec pouze na základě svého vlastního pohledu (zahradník se přece neptá svých rostlin) usuzuje, které osoby (rostliny) bude chtít mít ve svém okolí (ve své zahradě) a bude jim chtít věnovat svůj zájem a uznání (péči), a které osoby (ostatní rostliny) bez jakéhokoliv projeveného zájmu vyloučí ze své oblasti zájmu (ze své zahrady). Pokud přijmeme Baumanovu teorii za svou a propojíme ji s tématem multikulturality neboli plurality (OPATRŇÝ, 2006), můžeme vnímat věřícího člověka jako jedince, který nemá zájem o jiné církve a náboženské společnosti, ani o pochopení jejich stanovisek, a který tyto církve a církevní společnosti ihned podle svého úsudku řadí mezi plevel, neboli do skupiny, k níž už zaujal svůj postoj a není tedy potřeba se k ní více vracet. A není také potřeba reflektovat zvolený postoj.

Dovolme si naši myšlenku posunout ještě dále a to pomocí modelu tzv. „kritického multikulturalismu“ J. Faltýna. Nejprve si definujme pojem „multikulturalismus“ neboli přesněji „kritický multikulturalismus“, abychom se následně seznámili s tím, jak Faltýn tuto myšlenku rozvinul v rámci svého modelu. Multikulturalismus je „*myšlenkový směr, který se snaží nahlédnout sociokulturní skupiny a jejich příslušníky z hlediska všech myslitelných kritérií kulturní příslušnosti. (...) Kritický multikulturalismus se snaží vnímat konkrétní sociokulturní skupinu tak, že je vymezena mnoha faktory. Snaží se hledat pokud možno všechny faktory, které mají na utváření kultury skupiny vliv.*“¹⁶⁵ Základem Faltýnova modelu je přesvědčení o nesprávnosti nazírání na sociokulturní skupinu pouze na základě jednoho kritéria. Domnívá se, že jediná sociokulturní skupina může mít více společných prvků, podle kterých je možno ji zkoumat: „*příslušnost ke stejné rase, ale zároveň ke stejné sociální třídě, shodné úrovni jazykového kódu, ke stejnému vyznání či ateismu, případně ke stejné národnosti či k jednomu druhu handicapu.*“¹⁶⁶ Co tedy Faltýn navrhuje v rámci svého modelu? Podle interpretace L. Muchové se Faltýn „*vyslovuje pro postoj*

¹⁶⁴ BAUMAN, Z. *Tekuté časy: život ve věku nejistoty*, s. 95.

¹⁶⁵ FALTÝN, J. *Multikulturní andragogika* [online], s. 19 [cit. 2012-02-12].

¹⁶⁶ Tamtéž.

*interkulturality, který vychází z procesu kulturní změny, mezikulturní dynamiky.*¹⁶⁷ Od Baumana jsme se dozvěděli, že dnešní člověk je jako tzv. zahradník, který se o druhé lidi, rostliny, zajímá pouze na základě svého osobního nekonfrontovaného pohledu a vytváří si tak vlastní zájmovou skupinu, zahrádku, o kterou se zajímá, o kterou pečuje. Jak můžeme s pomocí Faltýnova modelu zpracovat tuto skutečnost? Jinak řečeno: Jak narušit subjektivní vnímání jedinců vůči jiným, „cizím“ jedincům? Jak narušit subjektivní vnímání jedinců vůči jedincům z jiné církve či církevního společenství a umožnit tak vzájemný prostor pro dialog a porozumění? Možným řešením se z našeho pohledu jeví výchova „skrze“ a „ve“ smíšeném manželství. Máme tím na mysli, že dva jinověrní manželé, kteří jsou sezdaní a kteří tedy počítají s tím, že se budou vzájemně v manželství nadále duchovně poznávat a rozvíjet, mohou být příkladem pro své okolí. Tito manželé mohou druhé inspirovat svým přístupem k problematice „jinověrnosti“ a mohou je vybízet k reflexi takového postoje a v neposlední řadě mohou být příkladem svým dětem, které tak ovlivní v jejich současném kulturním smýšlení vůči osobám jiného vyznání. Abychom mohli navrženou teorii zasadit lépe do praktického rámce, vrátíme se ještě k Faltýnovu modelu.

Svou teorii se Faltýn snaží aplikovat na oblast interkulturní výchovy a vzdělávání a navrhuje, aby se pozornost zaměřovala především na způsob, jakým jedinec vytváří obraz druhého jedince. Jde o to, aby jedinci přijali existenci tzv. „komunikačního kódu“, kterým se budou moci v rámci různých sociokulturních skupin vzájemně dorozumívat.¹⁶⁸ Dovolme si nyní na základě autorova názoru podložit a více specifikovat naši teorii. Pokud chceme člověka vyvést z jeho individualismu (BAUMAN, 2008) a přivést k určité formě postoje interkulturality (FALTÝN, 1999), a pokud se tak má dít skrze výchovu a ve výchově v rámci smíšeného manželství, je nezbytné vychovávat jedince k otevřenosti pro dialog s jedinci jiných církví a náboženských skupin. Jedinec jakožto osoba se má celostně snažit naslouchat a reagovat na postoje příslušníků jiných vyznání s cílem jejich růstu i svého růstu, a to nejen v mezilidském vztahu, nýbrž i ve vztahu k Bohu. V navrhované teorii jsme zmínili dva velmi podstatné výrazy vzhledem k formulaci osoby: vychovávat k otevřenosti a celostně naslouchat. Tyto výrazy nám umožňují více specifikovat představu o proměně skrze výchovu a ve výchově v rámci smíšeného manželství, takže můžeme poukázat na

¹⁶⁷ MUCHOVÁ, L., *Budete mými svědky*, s. 71.

¹⁶⁸ Srov. FALTÝN, J. *Multikulturní andragogika* [online], s. 33 [cit. 2012-02-12].

konkrétní oblasti jakožto potencionální střed cíleného zájmu obou manželů ve vztahu k lidem v okolí i ve vztahu ke svým dětem. Tyto výrazy nám umožňují si uvědomit, že pokud chceme druhé vychovávat a pokud chceme působit na člověka ve svém okolí, musí také on sám uznat náš postoj jako konstruktivní a kladný. Druhý člověk jej musí přijmout za svůj. To se podle našeho názoru může dít jedině tehdy, pokud budou manželé svou teorii o výchovném působení skutečně žít v rámci svého vlastního manželského svazku. Jinak řečeno: Pokud by se manželé snažili vychovávat své okolí k otevřenosti a celostnímu naslouchání lidem jiných vyznání bez toho, že by o tom svědčil jejich vzájemný vztah a vztah s okolím, bude jejich činnost nejspíše bez výsledků. Trochu jiné je to ve výchově dětí. Pro dítě je rodina a názory rodičů něčím, na čem si staví svoji identitu. K tomuto tématu se podrobněji vrátíme v rámci smíšených manželství v závěrečné části kapitoly 5.3.2.2.

5.3 Dialog ve smíšeném manželství

V předcházející kapitole 4.2 zazněly mimo jiné výroky Opatrného (2006) a Kašného (2008). Nyní se k nim krátce vrátíme. Opatrný vymezil naši společnost jako pluralitní ve vztahu ke kultuře, životu a náboženskému vyznání.¹⁶⁹ Kašný se v kapitole 5.2 taktéž vyjádřil, že dnešní společnost vnímá jako pluralitní, ale jeho pohled je obohacenější o téma smíšených manželství jakožto legitimní součásti dnešní společnosti.¹⁷⁰ Na základě těchto výroků a myšlenek předchozí kapitoly 4.2 můžeme dojít k závěru, že dnešní společnost je společností názorově pluralitní, ale zároveň, pokud použijeme Baumanův termín (2008), společností individualizovanou. Tato situace přímo vyzývá k vedení dialogu, který bude umožňovat *“posvátné konverzace, které oslavují rozmanitosti, vedou směrem ke společnému dobru“*¹⁷¹ a mohou stimulovat vzájemný duchovní růst. V polovině kapitoly 4.2 jsme rozvíjeli myšlenku o výchově „skrze“ a „ve“ smíšeném manželství. Možné uskutečnění teorie výchovy „skrze“ smíšené manželství bylo podmíněno skutečnou realizací dialogu mezi partnery. Této podmíněnosti se budeme věnovat v rámci následující kapitoly 5.3.1. V závěru se pak budeme zabývat druhou částí navržené teorie, týkající se

¹⁶⁹ Srov. OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, s. 15.

¹⁷⁰ Srov. KAŠNÝ, J. *Smíšená manželství* [online], [cit. 2012-01-25].

¹⁷¹ RUSSELL, R. *Reflexe mezináboženského dialogu* [online], [cit. 2012-03-03].

výchovy „ve“ smíšeném manželství. Naším tématem bude dialog mezi rodiči a dětmi, resp. výchova k mezináboženskému dialogu v rámci smíšeného manželství.

5.3.1 Dialog mezi manžely

Jak již bylo řečeno, v této kapitole se zaměříme na praktické návrhy, které mohou partnerům pomoci učinit jejich mezináboženský dialog živým a které jim mohou umožnit být autentickými v mezináboženském dialogu s jejich okolím. Naši pozornost zaměříme na podmínky, které partneri musí dodržovat, aby jim mezináboženský dialog fungoval již v samotných základech. Tyto podmínky budeme reflektovat zejména z psychologického hlediska.

5.3.1.1 Podmínky pro fungování smíšeného partnerství

Nyní se budeme zabírat samotnými podmínkami dialogu v jinověrném partnerství. Budou nás zajímat pravidla, která mezi partnery musí platit, aby jejich partnerství bylo zdravé, plnohodnotné a aby především mohli růst ve své víře v Boha. Pravidla si rozdělíme do třech oblastí: identita partnerů, vzájemný růst skrze vzájemné poznávání v oblasti víry a komunikace se svým okolím a dětmi.

ad 1) První oblastí, na kterou se zaměříme, je identita partnerů. *„Rozdílné vyznání manželů není pro manželství nepřekonatelnou překážkou, jestliže dokážou dát dohromady, co každý z nich přijal ve vlastním náboženském společenství, (...)“*¹⁷² Tento výrok z Katechismu katolické církve nás přivádí k myšlence, že náboženská identita každé osoby má své kořeny v určité církvi, v církevním společenství, ale samozřejmě i ve vlastní rodině. Nyní se podíváme blíže na tyto tzv. kořeny identity ve vztahu k mezináboženskému dialogu v rámci partnerství. Jakou roli hraje v partnerství identita jedince? Psycholožka M. Tartarovská říká: *„Lidé často nemají jasno ve své identitě, i když se s hrdostí hlásí ke svému vyznání.“*¹⁷³ Pokud jedinec nezná svou identitu, je ohroženo vzájemné porozumění ve víře. Na základě své identity jedinec utváří síť vzájemného poznání, které pokrývá

¹⁷² *Kompendium Katechismu katolické církve*, 1634 čl.

¹⁷³ TARTAKOVSKY, M. *Ways to make interfaith relationships work* [online], [cit. 2011-03-05].

každodenní realitu. Tartarovská považuje za problematické, pokud jedinec vyjednáva za něco, v čem sám nemá úplné jasno. Navrhuje, aby si každý sepsal, jakou identitu přijal, když mu bylo 5, 12, 18 let a jakou zastává nyní a tak si ujasnil svá stanoviska.¹⁷⁴

Vzhledem k tomu, že každá rodina má v detailech mnohdy odlišnou představu o každodenním průběhu duchovního života, je nezbytné se zaměřit i na tzv. „*kulturní kódy*“.¹⁷⁵ Tartarovská říká, že je nutné, aby si partneři vzájemně sdělili, jaké kulturní zvyky spojené se svou vírou prožívali ve své rodině.¹⁷⁶ S touto myšlenkou souhlasí i manželé S. a B. Stritofovi, kteří říkají, že jednou z příčin nezdaru manželství může být potlačování potřeby vzájemného zkoumání kvality vlivu na názory a postoje, které na partnery mělo jejich okolí, náboženství či kultura.¹⁷⁷

ad 2) Druhá oblast, na kterou se zaměříme, se týká oboustranného růstu skrze vzájemné poznávání v oblasti víry. Pokud mají jedinci ujasněnu svoji identitu, mohou ve svém dialogu v rámci manželství pokročit dále, a to skrze vzájemné poznávání. Ještě než se zaměříme na téma vzájemného poznávání, musíme zmínit tzv. „*nepřetržitou komunikaci*“¹⁷⁸, která je pro vzájemné sebesdílení klíčová. Při vzájemném sebezpoznávání v oblasti víry mohou jedinci zcela jistě počítat s určitými obtížemi, překážkami. Manželé Stritofovi upozorňují, že není dobré trvat na představě, že právě naše manželství nikdy nebude čelit překážkám.¹⁷⁹ Řešení lze vidět v tzv. „*nepřetržité komunikaci*“, která se nebojí obtíží, spíše je vnímá jako příležitosti a pracuje s otázkami, které průběžně přicházejí.¹⁸⁰ F. Di Meglio říká: „*Jediná cesta k intimnosti je skrze zranitelnost.*“¹⁸¹ Z těchto textů pro nás vyplývá, že pokud se jedinci v rámci svého vztahu chtějí skutečně poznávat, měli by počítat s překážkami, nebát se jich a spíše je přijímat jako ukazatele průběhu vzájemného poznávání.

Vraťme se zpět k oboustrannému růstu skrze vzájemné poznávání. Tato oblast v sobě zahrnuje následující témata: znalost víry a její praktikování, znalost hranic víry, diskuze

¹⁷⁴ Srov. TARTAKOVSKY, M. *Ways to make interfaith relationships work* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁷⁵ Tamtéž.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž.

¹⁷⁷ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁷⁸ DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online], [cit. 2012-01-07].

¹⁷⁹ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁸⁰ Srov. DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online], [cit. 2012-01-07].

¹⁸¹ Tamtéž.

o náboženských rozdílech. Jaký vztah má vzájemné poznávání a osobnostní růst? Muchová, píše: „*Průběžným i vzdáleným cílem manželství není štěstí toho druhého, ale jeho osobnostní růst. Jazykem víry vyjádřeno: Hledáme Boží vůli a snažíme se společně o spásu. Manželský vztah musí být dotován v podstatě stejnými zdroji jako osobnostní růst a osobní cesta ke spásu. Všechny podněty, které člověk dostává ve světě práce nebo ve svých individuálních vnitřních prožitcích, mají být zdrojem růstu pro druhého. To například znamená, že muž nemůže od ženy očekávat automaticky, že mu vytvoří prostředí plné pochopení a radosti, aby se mohl s plnou energií nasadit v zaměstnání nebo ve svém duchovním životě, ale musí se také vážně ptát, jak on vytvoří pro svoji ženu prostředí plné pochopení a radosti, aby i ona mohla růst ve svém zaměstnání nebo ve svém duchovním životě.*“¹⁸² Podle Muchové je tedy v manželství klíčový osobnostní růst ve vztahu k Bohu, a to u obou jedinců. Domníváme se, že vzájemné poznávání umožňuje partnerům vzájemné získávání takových informací, skrze které se budou moci vzájemně podporovat ve věcech víry a vzájemně si umožňovat duchovní růst. V katechismu se píše: „*(...) a naučit se jeden od druhého, jakým způsobem žije svou věrnost ke Kristu (...) (sdílení se o svých představách, touhách, přáních, vadivostí).*“¹⁸³ Dozvěděli jsme se, že vzájemné poznávání slouží zejména k duchovnímu růstu jedinců. Dalšími důvody vzájemného poznávání jsou budování respektu, uznání kultury a tradic partnera¹⁸⁴ a vzdělávání v jeho oblasti víry.¹⁸⁵ Manželé Stratofovi vnímají jako důležitý prvek vzájemného poznávání ochotu odhalovat společné rysy náboženství.¹⁸⁶

O znalosti víry a jejím praktikování jsme pojednali a nyní se obrátíme k vzájemné znalosti hranic víry. Hranice víry jsou obzvláště v partnerství velmi zásadním tématem, protože se v důsledcích dotýkají úcty člověka.¹⁸⁷ K tématu hranic je nezbytné říci dvojnásob. Jednak že si partneři mají navzájem respektovat hranice víry¹⁸⁸ a jednak žádný z partnerů nemá ustupovat za své hranice a ztrácet kvůli tomu vlastní tradice a nakonec i sebeúctu¹⁸⁹.

¹⁸² MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, 123 s.

¹⁸³ *Kompendium Katechismu katolické církve*, 1634 čl.

¹⁸⁴ Srov. DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online], [cit. 2012-01-07].

¹⁸⁵ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁸⁶ Srov. tamtéž.

¹⁸⁷ Srov. tamtéž.

¹⁸⁸ Srov. ATKINS, D. *Tips for Maintaining Interfaith Marriages* [online], [cit. 2012-01-07].

¹⁸⁹ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

Jedině tehdy, pokud si partneři budou vzájemně respektovat hranice víry, bude možný vzájemný seberozvoj.

Posledním tématem v rámci oblasti vzájemného růstu skrze poznávání je diskuze o náboženských rozdílech. Mluvení o náboženských rozdílech partnerům slouží jednak k „vzájemnému ujasnění stanoviska, zda a jak se v manželství bude víra projevovat“¹⁹⁰, ale také k vzájemnému uvědomění si náboženských potřeb druhého a k zamyšlení nad tím, jak je podpořit¹⁹¹. Již jsme mluvili o komunikaci a dospěli jsme k názoru, že tato hraje podstatnou roli ve vzájemném duchovním růstu. Stejně tak je tomu i s diskuzí o náboženských rozdílech. Je však nezbytné upozornit i na negativní pojetí diskuze. Manželé Stritofovi vyzdvihují dvě negativní pojetí diskuze: „(...) *neustálé zdůrazňování pouze vzájemných rozdílů*“ a „(...) *domněnka, že smysl pro humor je vše, co potřebují k vyjasnění náboženských rozdílů*“.¹⁹²

Jak učinit diskuzi o náboženských rozdílech konstruktivní, aby nevedla jen ke vzájemnému vyčítání? Vhodnou možností může být navštívení místa, které je pro partnera důležité v jeho vztahu k Bohu. Máme na mysli např. kostel či synagogu. Následná diskuze o náboženském či kulturním prožitku tohoto typu může posloužit ke konkrétnější a tedy smysluplnější diskuzi nad tématem náboženských rozdílů.¹⁹³ Společná návštěva kostela či synagogy však nesmí být pro druhého partnera zavazující, ani nesmí být vnímána jako první krok k partnerově konverzi. Zde je nezbytné, aby měli partneři neustále na mysli, že tomu druhému jde o vzájemné poznání a pochopení. Jedním rizikem je zmíněná konverze, ale stejně tak může vzájemné poznávání a diskuze o náboženských rozdílech podněcovat i určitou lhostejnost. V katechismu čteme: „*Rozpory týkající se víry, samo pojetí manželství, ale i rozdílná náboženská mentalita mohou být zdrojem napětí v manželství, především ve výchově dětí. A tu se může vynořit jedno pokušení: náboženská lhostejnost.*“¹⁹⁴

ad 3) Třetí a tedy poslední oblastí, na kterou se v rámci podmínek fungování smíšeného manželství zaměříme, je komunikace s okolím a dětmi. V tomto se dotkneme

¹⁹⁰ DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online], [cit. 2012-01-07].

¹⁹¹ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁹² Tamtéž.

¹⁹³ Srov. TARTAKOVSKY, M. *Ways to make interfaith relationships work* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁹⁴ *Kompendium Katechismu katolické církve*, 1634 čl.

rozmluvy s rodiči a přáteli nad tématem rozdílnosti víry v rámci manželství partnerů.¹⁹⁵ Komunikace s dětmi se bude týkat zejména jejich výchovy a společných chvil jako jsou prázdniny či svátky.¹⁹⁶

Komunikace s blízkými je velmi citlivé téma. Pokud jsou partneři různých vyznání, jejich rodiče se většinou této rozdílnosti bojí.¹⁹⁷ Je velmi podstatné zachytit tuto pochybnost u rodičů již v počátcích a „*neumožnit rodičům pochybovat o manželství vlastních dětí.*“¹⁹⁸ Tím není dána rodině ani přátelům možnost postavit se mezi partnery a začít jim narušovat jejich společné přesvědčení o možnosti společného soužití.¹⁹⁹ Úkolem partnerů ve vztahu k rodině a přátelům je tedy zachytit počátky jejich pochybností a zároveň je „*inspirovat k respektu jiných náboženství.*“²⁰⁰ Úkolem partnerů ve vztahu k sobě navzájem je si ujasnit, jak budou v rámci vlastního vztahu pracovat na obou vyznáních a následně to sdělovat svým rodinám.²⁰¹

Komunikace s dětmi se týká zejména tématu prázdnin a jednak tématu jejich výchovy.²⁰² To, jak budou manželé v rámci rodiny zacházet s mezináboženskou tematikou, se bude úzce dotýkat zejména právě dětí. Například při přípravě plánů na prázdniny či svátky budou děti velmi citlivé na změny. Příprava prázdnin by se proto nikdy neměla stát „*mezináboženskou soutěží.*“²⁰³ Co se týče výchovy dětí, ta v sobě zahrnuje dvě implicitní teoretická témata: diskuze nad tématem výchovy dětí a téma volby víry dětí. Manželé Stritofovi se domnívají, že „*je chybou nediskutovat otázku výchovy vlastních dětí.*“²⁰⁴ Pokud manželé včas prodiskutují téma výchovy svých dětí, umožní jim to vzájemnou větší představu o tom, jak se zachovají ve chvíli, kdy děti budou zvolenou víru přijímat za svou. Nebezpečím je „*nutit děti, aby se rozhodly mezi náboženstvím svého otce či matky.*“²⁰⁵ Tomuto nebezpečí by se mělo předejít právě díky diskuzi o výchově dětí.

¹⁹⁵ Srov. DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online], [cit. 2012-01-07].

¹⁹⁶ Srov. tamtéž.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž.

¹⁹⁸ STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

¹⁹⁹ Srov. tamtéž.

²⁰⁰ DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online], [cit. 2012-01-07].

²⁰¹ Srov. tamtéž.

²⁰² Srov. tamtéž.

²⁰³ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

²⁰⁴ Tamtéž.

²⁰⁵ Tamtéž.

5.3.2 Dialog mezi rodiči a dětmi

Domníváme se, že dialog mezi rodiči a dětmi je neoddelitelnou součástí dialogičnosti manželství. Proto se v této kapitole budeme věnovat výchově, jejíž součástí budou myšlenky týkající se mezináboženského dialogu mezi rodiči a dětmi.

5.3.2.1 Důvěra jako základ víry

Vzhledem k tomu, že se v následujících částech práce budeme zaměřovat na téma výchovy dětí a vytváření jejich identity v rámci jinověrného manželství, nesmíme opomenout teorii osmi stádií psychosociálního vývoje amerického psychoanalytika německého původu E. H. Eriksona. Tato teorie sleduje celoživotní vývoj lidské spirituality²⁰⁶ neboli růst zdravé lidské identity.²⁰⁷ Vzhledem k našemu tématu se však zaměříme pouze na první vývojové stádium. V následující části vysvětlíme důvod této volby.

Dříve, než se budeme zabývat prvním vývojovým stupněm identity podle Eriksona, je nezbytné nejprve v krátkosti představit jeho pojetí identity u jedince. Na základě interpretace Muchové se o identitě u Eriksona dozvídáme následující: „(...) *Naše subjektivní vnímání osoby se zakládá na tom, jak nás vnímají druzí. V tomto smyslu je lidská identita skutečnost sice subjektivní a velmi dynamická, ale jasně funguje jako skupinově psychologický jev.*“²⁰⁸ Muchová dále vyzdvihuje Eriksonovo upozornění: „*Nejedná se pouze o to, že by člověk takovou složitou výměnou s okolním světem pouze pochopil fakt své vlastní existence, ale o to, že začíná chápat kvalitu své vlastní existence.*“²⁰⁹ Jak s tímto pojetím identity u jedince souvisí zmiňovaných osm stádií růstu identity? Podle interpretace Muchové se Erikson k tématu identity jedince vyjadřuje jako k růstu osobnosti, a nikoliv jako k vývoji osobnosti.²¹⁰ Erikson v rámci svého epigenetického diagramu²¹¹ jako první stádium růstu uvádí tzv. „kojenecký věk“, kde je

²⁰⁶ Srov. ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 237.

²⁰⁷ Srov. MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 22.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 22-23.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 23.

²¹⁰ Srov. MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 23.

²¹¹ Srov. tamtéž, s. 23.

jedincovým úkolem oblast základní důvěry versus základní nedůvěry.²¹² Provedme si zde malou rekapitulaci, abychom mohli přesněji uvažovat nad prohloubením tématu identity ve spojitosti s výchovou dětí. Podle Muchové se Erikson domnívá, že jedinec celý život tzv. dorůstá do své identity a prvním stádiem, kterým musí jedinec projít, je tzv. „kojenecký věk“.

Nyní se dostáváme k samotnému jádru zodpovězení otázky, proč jsme se rozhodli zaměřit pouze na první stádium vývoje identity jedince od Eriksona a zároveň k závěru tohoto tématu. Důvod je následující: V prvním stádiu vývoje si jedinec buduje pocit „základní pradůvěry v život, který lze vyjádřit jednou větou: *Je dobré, že jsem. Jsem hoděn lásky, protože existuji*“²¹³ a „*přitom se zároveň zakládá schopnost důvěřovat, plně se spolehnout na někoho, kdo je svrchovaný a dobrý – a tato schopnost se později uplatní, když se dítě setká se zvěstí o Bohu.*“²¹⁴ U dítěte se tato pradůvěra získává nejprve ve vztahu s matkou²¹⁵, která je pro dítě ztělesněním důvěry a prvního obrazu světa.²¹⁶ Jinak řečeno: „*Základní důvěra je nejhlubší vrstvou v lidské osobnosti – a také nejhlubší vrstvou v každém náboženství. Kde se toto nezdaří, musí člověk zápasit – často i ve své víře – s hlubokým smutkem a neschopností s důvěrou se existenciálně upnout k transcendentní Bytosti nebo k nejvyšším hodnotám (...).*“²¹⁷

Pokud budeme počítat s tím, že dítě získá během prvního vývojového stádia onu důvěru, pak má v dospělosti potenciál si uvědomit, že víra je cesta. Cesta, která se mu otevírá, nikoliv vlastnictví, které musí křečovitě držet, aby mu je někdo „nevyrvál“ z rukou. Bude vědět, že tuto cestu nemůže nikdo vlastnit a stavět na odiv, ale všichni – i „nevěřící“ či pochybující – po ní mohou zkusit kráčet. A bude vědět, že kráčet po ní v neposlední řadě znamená prožívat spojení s druhými. „*Když uvěříte ve Stvořitele a připustíte, že všechny lidské bytosti pocházejí ze stejného zdroje, není možné s ostatními bojovat a zabíjet je.*“²¹⁸ Výrok tibetského Dalajlámy, který se ve vztahu ke Stvořiteli označuje za „nevěřícího“ a současně zdůrazňuje, že „*velmi uznává a obdivuje význam Stvořitele.*“²¹⁹

²¹² Srov. MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 24.

²¹³ Tamtéž, s. 23.

²¹⁴ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 240.

²¹⁵ Srov. MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 25.

²¹⁶ Srov. ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 240-241.

²¹⁷ Tamtéž, s. 240.

²¹⁸ Bstan-'dzin-rgya-mtsho, dalajlama XIV. *Probuzení mysli a osvícení srdce*, s. 31.

²¹⁹ Bstan-'dzin-rgya-mtsho, dalajlama XIV. *Probuzení mysli a osvícení srdce*, s. 31.

5.3.2.2 Náboženská výchova a mezináboženský dialog

Nyní se chceme zamyslet nad výchovou k víře v rodině. S tím úzce souvisí domněnka L. Muchové, že se od 20. století „změnil způsob soužití starší a mladší generace.“²²⁰ Domnívá se, že v dnešní době již nefunguje předávání životních jistot tzv. přímočarou výchovou rodič – dítě, ale že spíše existuje „„společenství na cestě“: Společný život, v němž se obě generace navzájem v ději učení obohacují díky neustálé výměně. Do popředí tedy vystupuje schopnost dialogu. Dialog jako: „„prosvětlování“, „prozařování“ pravdy ve vzájemném rozhovoru.“²²¹ Tato domněnka potvrzuje myšlenku z kapitoly 2.5, kde jsme popsali Arinzeho formu dialogu v rovině každodenního života.²²² Zde se nám ukazuje, že forma dialogu v rovině každodenního života značně vystihuje způsob sdílení v dnešní době.

Pro výchovu dětí k víře se inspirujeme dvěma přístupy, navrženými Muchovou. Tyto přístupy jsou sice myšleny pro mezináboženský dialog při výchově ve škole, ale ve svých základech budou i pro nás inspirativní, abychom mohli teoreticky uchopit způsob vedení mezináboženského dialogu v rámci rodiny. Uvažovanými přístupy jsou jednak přístup statický a jednak přístup dynamický.²²³

Statický přístup se podle autorky vyznačuje dvěma nezbytnými předpoklady, které musejí být splněny před zahájením dialogu s osobou jiného vyznání: 1. „(...) je potřeba se nejprve vrátit k pramenům vlastní křesťanské víry a oživit duchovní historické kořeny křesťanství: Nově oživit duchovní historické kořeny křesťanství: Nově objevit obraz biblického člověka, vzít vážně úkol evangelizace jak směrem do církve, tak směrem ke světu, prohlubovat víru ve spojení s životními zkušenostmi.“ 2. „(...) že výchova se bude věnovat poznávání odlišných kultur: Jak zacházet s tím, co je nám cizí, a s těmi, kteří nám jsou cizí,

²²⁰ MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In *Teologické texty*, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

²²¹ Tamtéž.

²²² Srov. ARINZE, F. *Mezináboženský dialog*, s. 45.

²²³ Srov. MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In *Teologické texty*, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

jak vnímat a chápat výtvořiny jiných kultur, umět objevit relativnost vlastní kultury, učit se uznat druhého v jeho odlišnosti.“²²⁴

Muchová nás touto úvahou přivádí ke dvěma základním myšlenkám ohledně výchovy dětí v jinověrné rodině. Stejně jako jsme mluvili o tom, že je nezbytné, aby každý z partnerů pečoval o svůj spirituální život, tak nyní – na základě myšlenky Muchové – můžeme přemýšlet nad tím, že vytváření spirituality, identity musíme umožnit i svým dětem. Jak bude toto uskutečňování v rodině probíhat, je na zvážení partnerů. Z naší strany je nezbytné znovu upozornit na nebezpečí, kdy rodiče – ačkoli bez špatného úmyslu – otevřeně po dítěti vyžadují, aby se rozhodlo pro víru otce či matky.²²⁵ Druhá myšlenka se týká poznávání jiných kultur. V rámci smíšeného manželství je oproti náboženské výchově ve škole výhodou, že dítě tady vyrůstá a je proto každodenně v kontaktu s rodiči, jež mají každý jiné vyznání, a tedy i jinou kulturu. Mohou získávat informace o každé z kultur a zvnitřňovat si tak postoje, které k ní budou zaujímat. Domníváme se, že pokud se rodina skládá z partnerů jiného vyznání, dítě se jednak učí poznávat tyto kultury, ale také se učí obecnému vědomí toho, že je dobré poznávat odlišné kultury, protože mohou být inspirativní atd. S touto myšlenkou „obecného uvědomí“ u dítěte mohou rodiče pracovat. Jak? Muchová navrhuje záměrně se seznamovat s tím, co nám je cizí – s jinými kulturami – a mimo jiné vnímat vzájemné odlišnosti.²²⁶ Rodiče, vzhledem ke své otevřenosti mezináboženskému dialogu, mají v rámci výchovy tu přednost, že umožňují svým dětem prožívat zkušenosti s jinými kulturami. Například návštěvou synagogy či kostela²²⁷, jak jsme zmiňovali v kapitole 5.3.1.1. Rodiče tím umožní jedinci skutečné hledání, případně nalezení vlastní identity.

Muchová říká, že teprve tehdy, když jsou splněny tyto dvě podmínky, díky nimž: „(...) *stojíme pevně na pozicích vlastní konfese, můžeme zahájit dialog s jinými náboženstvími.*“²²⁸ Mohlo by se zdát, že seznamování dítěte, studenta s jinými náboženstvími je zavádějící. Jistě v této oblasti záleží také na názoru. Muchová říká:

²²⁴ MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In Teologické texty, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

²²⁵ Srov. STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online], [cit. 2011-03-05].

²²⁶ Srov. MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In Teologické texty, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

²²⁷ Srov. TARTAKOVSKY, M. *Ways to make interfaith relationships work* [online], [cit. 2011-03-05].

²²⁸ MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In Teologické texty, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

„Takový dialog neznamena vytvoření nové náboženské směsice založené na nejmenším společném jmenovateli, ale znamená nejprve jemné vnímání, poznávání a chápání. Že se necháme oslovit vírou a náboženstvím druhého, že ve slovním spojení „jinak věřící“ nedáme důraz na slovo „jinak“, ale na slovo „věřící“.“²²⁹ Z našeho pohledu se domníváme, že toto poznávání jiných kultur má větší pozitiva, nežli negativa. Setkávání s lidmi jiných vyznání, pozorování případně studium jejich života může dětem pomoci být otevřenějšími vůči vlastní náboženskosti. Tím se dítě učí zdůrazňovat to, co je společné, a respektovat to, co je rozdělující.²³⁰

Druhý, dynamický přístup k výchově dětí k víře může podle Muchové vypadat následovně: „*Jde o výchovu „v dialogu“, „skrze dialog“, podobně jako se číst naučíme pouze čtením a malovat pouze malováním. Jemná pavučina názorů, postojů, a vztahů, která utváří naši identitu, nevzniká jako dům z jednotlivých cihel – ale děje se skrze pohyb a dialog. Identita je něco dynamického, otevřeného, co se utváří právě skrze dynamiku a otevřenost.*“²³¹ V současné náboženské výchově je podle Muchové tento přístup používanější, zejména vzhledem k tomu, že přináší nové důsledky.²³² Muchová nad tímto přístupem uvažuje a říká: „*(...) Je potřeba nejprve dobře reflektovat životní svět dětské a mladé generace a spolu s nimi hledat přístupy k vytváření základních životních postojů, jako je otázka životního štěstí, radosti, naděje, utrpení, smyslu, atd. Spolu s nimi potom hledat odpovědi obsažené v různých kulturách, filosofích a náboženstvích a doprovázet je při hledání vlastní cesty (...).*“²³³ Domníváme se, že ve výchově v rámci jinověrného manželství jsou obsaženy oba zmíněné přístupy. Praktické využití a dopady prvního přístupu jsme již zmínili. Nyní se zaměříme na možnosti, které nám přináší dynamický přístup. Velmi podstatná je zmínka Muchové o identitě dítěte: je potřeba nejprve reflektovat identitu dítěte, se kterou tzv. přichází do třídy a teprve poté na ni začít navazovat.²³⁴ To nás přivádí k myšlence, že pokud budeme dbát o to, aby dítě dostávalo příležitosti pro utváření vlastní identity, je nezbytné dbát i na to, aby s ním tyto fáze identity byly diskutovány a skrze diskuzi mu byly zprostředkovány názory i jiné kultury,

²²⁹ MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In *Teologické texty*, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

²³⁰ Srov. tamtéž.

²³¹ Tamtéž.

²³² Srov. tamtéž.

²³³ Tamtéž.

²³⁴ Srov. tamtéž.

filozofie atd. Tím lze dítěti pomáhat, aby si utvořilo identitu, která bude mít jistější základy. Muchová se domnívá, že tento přístup je nezbytným už vzhledem ke zjištění, že u dospívající generace je stále častější absence neboli mělkost základních životních postojů.²³⁵

5.3.2.3 Výchova dítěte v jinověrném manželství

Dovolme si zde krátce zreflektovat předchozí kapitoly 5.3.2.1 a 5.3.2.2 a poté navázat se závěrečnou kapitolou. V kapitole 5.3.2.1 jsme se dozvěděli, že důvěra mezi matkou a dítětem podle Eriksona tvoří základ pro důvěru jedince ve svět a především k transcendentní Bytosti či k nejvyšším hodnotám.²³⁶ V kapitole 5.3.2.2 jsme si představili statický a dynamický model výuky, výchovy dítěte, který nás inspiroval k přesvědčení, že jinověrné manželství má ve výchově vlastních dětí značný potenciál pro pluralitní smýšlení, které může pomoci k vytvoření identity, zakládající se na znalosti a zkušenostech mající tak základy použitelné pro neustálý růst skrze reflexi. Moore říká: *“Dítě je svou rodinou seznamováno s historií a kulturou. Jeho identita, hodnoty, světový názor a životní návyky bývají hluboce ovlivňovány tím, že vyrůstá v určité konkrétní rodině.”*²³⁷ Tento výrok velmi dobře uvozuje obsah závěrečné kapitoly, kde se budeme zabývat tím, jak umožnit dítěti, aby si tuto svou získanou identitu a celkové smýšlení o jiných kulturách a náboženstvích uchovalo i pro život mimo rodinu.

Naši uvozující otázku ohledně toho, jak pomoci dítěti s udržení své identity i mimo rodinu, obdobně řešila i Muchová, která si položila tuto otázku: *„Jak může za této situace pomoci křesťanské rodinné společenství dospívajícím dětem, aby odolaly tlaku na přizpůsobení se odlišným hodnotám, které na ně většinová společnost vyvíjí již prostým faktem, že vytváří diskurs životního stylu, který je neslučitelný s křesťanským pojetím a může vést u mladých křesťanů ke ztrátě jejich křesťanské identity?”*²³⁸ Muchová zde mluví o rodině, kde jsou oba z partnerů křesťané a jejich dítě je každodenně součástí

²³⁵ Srov. MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In *Teologické texty*, č. 5/1998, s. 167 [cit. 2011-03-05].

²³⁶ Srov. RÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 240.

²³⁷ MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*, s. 89.

²³⁸ MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 144-145.

nekřesťanské společnosti. Nemluví zde o jinověrném páru a společnosti smýšlející pluralitně, ale i tak je to otázka, která se týká našeho tématu. Stejně jako křesťanští partneři, i jinověrní partneři chtějí, aby jejich dítě žilo určitým hodnotovým a morálním životem, aby žilo svou identitu, kterou si vytvořilo v rámci rodiny. A to v době, kdy se všechny tyto hodnoty neshodují s tím, co zastává většinová postmoderní společnost.

Jaká je odpověď na naši položenou otázku? Muchová cituje výroky německých biskupů, kteří zastávají názor, že jediné, co manželé mohou pro své děti v rámci této oblasti učinit, je to, že jim umožní výchovu ve víře. Jinak řečeno: To, co se bude dít mimo jejich rodinu, již nemohou mít ve své kompetenci.²³⁹ Muchová reaguje na závěrečné myšlenky biskupů a říká: „*Osvobozující pro mnohé křesťanské rodiče může být také konstatování biskupů, že ani intenzivní a vědomá snaha o křesťanskou výchovu rodičů a prarodičů nemusí být rozhodující v tom, s jakými hodnotami se později děti identifikují a zda přijmou vědomě křesťanskou víru jako součást své osobní identity.*“²⁴⁰ Tyto výroky nám určitým způsobem odpovídají na naši otázku, týkající se pomoci vlastním potomkům v udržení jejich vytvořené identity. Z našeho pohledu není tak důležité si na tuto otázku odpovědět, jako si spíše připustit, že nejpodstatnějším je v rámci dialogu s dětmi a následně v rámci budování jejich identity věnovat svou pozornost jejich výchově k víře, která bude živou a otevřenou k diskusi s osobami jiných církví či církevních společenství. Je nezbytné zde ještě zmínit, že možnou klíčovou roli ve výchově dětí v rámci smíšených manželství může představovat „*svědectví a dialog se sdílením zkušeností života z víry.*“²⁴¹ Dovolme si tuto část podpořit následujícími dvěma úvahami: 1. Víra rodičů (ať je jakákoliv) je ve výchově podstatná. Neměli bychom se tedy zaměřovat na vyznání, ale na hodnoty, které partneři vyznávají a také na jejich způsob směřování k Bohu. To je totiž to, co si dítě odnese do způsobu svého budoucího života.²⁴² 2. Věřící rodina je místo, kde se předává víra. To, jakou váhu budou rodiče přikládat chvilím s Bohem, a do jaké míry jej budou zapojovat do každodenního života, bude konkrétním návodem pro vlastní děti.²⁴³

²³⁹ Srov. MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 145.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 145.

²⁴¹ Tamtéž, s. 146.

²⁴² Srov. tamtéž, s. 145-146.

²⁴³ Srov. tamtéž, s. 145.

Závěrečnou kapitolu o dialogu mezi rodiči a dětmi společně uzavřeme s E. Feifelem. Feifel „upozorňuje na důležité aspekty vztahu mezi generací rodičů a dětí v tzv. postfigurativních kulturách“.²⁴⁴ Muchová ve své interpretaci Feifela vyzdvihuje několik postřehů k tématu „postfigurálních kultur“. Vzhledem k našemu tématu se podíváme pouze na dvě z nich. Podle Muchové Feifel říká: 1. „(...)v okamžiku, kdy rodičovská generace propadne bezradnosti a strachu, když pozoruje životní způsob mladé generace, kterému nerozumí, protože sama ničím takovým neprošla, může to vést k tomu, že se zapomene ptát, zda také mladá generace nepropadá bezradnosti a zděšení, když pozoruje generaci dospělých lidí. Mladí lidé hovoří často bez zábrán o svých zkušenostech ve všech oblastech, ať se týkají mezilidských vztahů nebo víry. Současná střední generace křesťanů to však příliš neumí.“ 2. „Jestliže se podaří, aby se dospělí lidé vydali na hledání vztahu mezi životními událostmi a svou osobní vírou, potom nutně narazí na princip, který se nazývá „princip zastupování“. Mladí lidé jsou a vždy byli podle něho v církvi zástupci nových cest, nového objevování evangelia, hodnot a ctností. (...) Na druhou stranu dospělá generace může zastupovat důraz na hodnoty a ctnosti, které se osvědčily a prokázaly svou platnost. Důležité je, aby se zde obě generace setkaly, společně se zamýšlely nad utvářením vlastního života a nad otázkou, jak do něho promlouvá Bůh.“²⁴⁵

Dovolme si nyní shrnout výsledný pohled na téma dialogu mezi dětmi a rodiči vlastními slovy. Ze všech zmíněných úvah pro nás může nejprve vyplývat, že rodiče nejsou schopni plně pochopit jednání ani myšlení svých dětí. Dále si můžeme uvědomit, že rodiče mohou vlastním dětem poskytnout sebe jako příklad, ale nemohou po nich chtít, aby jednaly jako oni. Primárně je nezbytné prožívat předávané principy a umožnit dětem, aby je prožívaly v souladu se svými přesvědčeními. Jinak řečeno: Rodiče by se neměli snažit žít život za své děti. Měli by je nechat žít svým způsobem a nebýt zkosnatělí ve způsobu svého prožívání vztahu k Bohu. Nesmíme ale zapomínat, že rodiče mohou obohatit i své vlastní děti v oblasti prožívání jejich duchovního života.

²⁴⁴ MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky*, s. 146.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 146-148.

Jak tedy vést dialog ve smíšeném manželství? Zodpovězení této otázky nám vlastně shrnuje celou závěrečnou 5. kapitolu. Zjistili jsme, že téma smíšeného manželství je vnímáno jako součást dnešního multikulturního světa. To umožňuje si uvědomit vlastnictví určitého potenciálu právě v rukou partnerů odlišných vyznání. Co tím máme na mysli? Jinověrní manželé zastávají hodnoty, postoje, vnímání světa atd., jež by rádi sdíleli v kontaktu s okolím a ve výchově vlastních dětí. Tím by mohly ostatním umožnit změnu vnímání příslušníků jiných církví a církevních společenství. Právě proto, že jsou smíšená manželství v dnešní společnosti brána jako její součást, mohou manželé očekávat značnou pravděpodobnost kladných výsledků. Tyto výsledky se mohou týkat změny již zmíněného vnímání příslušníků jiných vyznání, ale potažmo zejména i reflexe vlastní víry těchto oslovených jednotlivců. Reflexe vlastní víry, která může pomoci k dalšímu růstu ve vztahu jedince a Boha. Jak tedy tohoto cíle dosáhnout? Jak vést dialog „skrze“ a „ve“ smíšeném manželství? Na základě dosavadních úvah je nezbytné vnímat vedení dialogu na třech po sobě jdoucích rovinách. Pokud manželé chtějí vést mezináboženských dialog s vlastním okolím a následně s dětmi, musí tak nejprve činit v rámci vlastního vzájemného vztahu s partnerem. Pokud tento dialog nebude žitým a tedy živým, dosah jejich působení to může značně omezit. Z toho vyplývá, že pokud manželé chtějí vést dialog s okolím a následně s vlastními potomky, měli by – v souladu s probíraným stanoviskem – nejprve začít budovat a žít dialog ve vlastním vztahu.

Nebudeme zde znovu uvádět konkrétní návody pro to, jak vést dialog mezi manželi a mezi manželi a dětmi, ale ve stručnosti zmíníme další principy, které v sobě tyto návody obsahují. Dovolíme si shrnout mezináboženský dialog mezi manželi do těchto možných principů (principy jsou vždy myšleny jako vzájemné): vzájemný respekt; láskyplné přijetí; znalost obsahu víry; zkoumání, podpora a sladění žité víry; pravidelná komunikace s rodiči, přáteli a dětmi o tématech víry – odlišnostech, aktivitách atd. Návod na dialog mezi rodiči a dětmi se bude zakládat na odlišných principech. Těmi mohou být: ve výchově zejména v raném dětství; vytváření zázemí pro pevnou identitu; záměrně seznamovat dítě s jinými kulturami; zprostředkování dítěti zkušenosti ve vztahu k jiným kulturám a k trvalému budování vlastní identity; být pro dítě vzorem hodným následování; nenutit dítěti vlastní postoje, hodnoty atd., ale umožnit vlastní volbu; být si vzájemnou inspirací v tématech víry.

6. ZÁVĚR

Na samém začátku práce jsme si stanovili výzkumný problém, který zněl: Jakým způsobem se musí jedinec rozvinout, aby byl schopen plnohodnotného mezináboženského dialogu v rámci smíšeného manželství? Nyní si tuto otázku musíme stručně zodpovědět. Na úplném začátku jsme dospěli k rozdílu mezi „člověkem“ a „osobou.“ Teologická antropologie byla naším primárním hlediskem při této diferenciaci. Zjistili jsme, že každý člověk se musí stát osobou, pokud se chce rozvíjet ze své podstaty. V této chvíli je důležité slovo „rozvíjení“, protože nám naznačuje, že stávání se osobou je procesem. A to dokonce procesem celoživotním, který ani na konci života nedochází naplnění. Naše zjištění, že se člověk nemůže stát plně a v absolutním smyslu osobou za svého života, odvisí od zvoleného hlediska teologické antropologie. Ta nám umožnila se seznámit s pojetím jedince jako stvořeného Bohem a Bohem i nadále tvořeným. Víra v to, že Bůh je tím, který nás tvoří, je podkladem pro zodpovězení celé naší otázky týkající se rozvinutí jedince. V první části práce jsme dospěli k závěru, že pokud chce osoba vést dialog s druhou osobou či osobami, musí nejprve pracovat na svém vztahu k Bohu. To pro osobu znamená být v živém spojení s Bohem, které vyžaduje kultivaci, reflexi a rozvoj. Můžeme říci, že tímto spojením, které Bůh osobě nabídl, Bůh vůbec poprvé daroval charakter vztahu jako takový. Z toho plyne opodstatnění naší domněnky, že jedinec na základě vztahu s Bohem může osoba vytvářet vztah s jinou osobou či osobami.

Stejně jako vztah osoby s Bohem předpokládá jisté podmínky, podmínky si nárokuje i vztah osoby s osobou, neboli personální vztah „já“ a „ty.“ V rámci této oblasti jsme dospěli k závěru, že existují tři základní podmínky, které tento vztah umožňují: vnímání osoby jako plnohodnotné; hledání společné cesty a orientace na duchovní oblast; oddanost nechat skrze sebe promlouvat samotného Krista. Kde nacházejí tyto vztahy osoba – Bůh a osoba – osoba opodstatnění? Na základě čeho se domníváme, že tvořit vztahy člověka rozvíjí? Tím klíčem je slovo. Slovo, kterým je samotným Bůh a kterým utvořil člověka, aby skrze svět, tedy i druhou osobu, s ním komunikoval. Můžeme tedy říci, že člověk je už ze své podstaty transcendentním a skrze slova tuto transcendentnost naplňuje a tím se rozvíjí ze své podstaty.

Dospěli jsme k závěru, že slovo je tím „pojítkem“ mezi Bohem, námi a druhými, ale je zřejmé, že slovo samo o sobě tuto spojitost nevytvoří. Slovo musí být vedeno řečí, dialogem, aby umožnilo již zmíněné vztahy. Pokud chce osoba vést dialog, je nezbytné, aby byla ve spojení s Bohem, ale také, aby se naučila, přijala za svou tuto komplexní zásadu: osoba se musí druhému člověku sdělovat a celostně se mu otevírat (slyšením, viděním, milováním). Pokud zmíněné dvě zásady dodrží, naváže vztah, který bude mít potenciál stávat se plnohodnotným. Jak tyto myšlenky navazují na tematiku manželství? Z našeho pohledu se domníváme, že dialog vedený mezi osobami v rámci vztahu osob může dojít naplnění právě v manželství. A to tehdy, když bude přenášen, sdílen se třetí osobou, blízkou rodinou, okolím a následně s vlastním potomkem.

Vzhledem k tomu, že jsme tyto principy chtěli získat pro soužití dvou jinověrců, bylo nezbytné, abychom řešili i smysl mezináboženského dialogu na obecné rovině. Výsledek z této části práce jen podpořil naši myšlenku týkající se dialogu ve smíšených manželstvích. Dospěli jsme k závěru, že jednak dnešní multikulturní doba vnímá téma mezináboženského, mezikulturního dialogu jako svou součást a jednak, vzhledem k procesu individualizace, zároveň strádá v oblasti mezikulturních vztahů. Jinak řečeno: Mezináboženský dialog jsme v dnešní době shledali vítaným vzhledem k nedostatečným mezikulturním vztahům. Dospěli jsme však k závěru, že pokud se chce jedinec zapojit do mezináboženského dialogu skrze vlastní rodinu a okolí, musí nejprve cíleně pečovat o svou spiritualitu a znát zásady dialogu na obecné rovině manželství. Jinak řečeno: Jedinec se nejprve musí naučit budovat svůj živý vztah s Bohem a světem a teprve poté se svým partnerem hledat cestu k fungování manželství jako takového. Domníváme se, že primárně vytvořený vztah obou jedinců k Bohu umožní stavět manželský vztah na základech, které budou podstatným podkladem pro mezináboženský dialog k sobě navzájem i k okolí. Znamená to, že jedinec musí být ukotven ve své víře tak, aby byl schopný kompromisů, ale zároveň nepřicházel o „pilíře“, které tvoří jeho vztah s Bohem neboli jeho náboženskou identitu. Pokud je cílem partnera dojít plnohodnotného dialogu v rámci smíšeného manželství, musí do základů manželství vložit svou duchovní identitu, nechat promlouvat Krista. Avšak vkládání identity není konečným úkolem jedince. Spíše naopak. Ve chvíli, kdy jedinec začíná vytvářet s partnerem manželský vztah a vkládá svou identitu, vyvstává

opět nikdy nekončící proces učení se dialogu. A to jak s partnerem, tak následně i s vlastním potomkem.

Jedinec vkládá do základů manželství svou identitu a následně pracuje na dialogu se svou rodinou a okolím. Jak to přesně souvisí s přípravou na mezináboženský dialog? Jedinec skrze tyto úkony umožní propojení duchovních životů dvou osob, kterým bude umožňováno ve vlastním manželství dosahovat ještě hlubšího vztahu se „svým“ Bohem. Jinak řečeno: Partneri vloží do vztahu své hodnoty, postoje atd. a tím mohou druhým umožnit reflexi vlastní víry, vedoucí případně k jejich celkovému duchovnímu růstu. Důležité také je, že mají být příkladem pro vlastní potomky. Co se týká výchovy potomků, je třeba zdůraznit, že jedinec z našeho hlediska musí svým dětem vytvořit prostředí, které jim umožní utváření zkušeností a na základě svobodného rozhodnutí i celkové utváření vlastní identity, vztahu vůči osobám jiného vyznání.

Na základě výše reflektovaného se domníváme, že pokud má být jedinec schopen plnohodnotného náboženského dialogu, musí rozvíjet jak živý vztah s Bohem, tak živý vztah se svou rodinou i okolím. V samotném závěru můžeme říci, že rozvoj osoby s cílem autentického dialogu v rámci smíšeného manželství je celoživotním procesem, který – v optice naší práce – musí mít základ i cíl v Bohu.

7. POUŽITÁ LITERATURA

CÍRKEVNÍ DOKUMENTY

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-438-5.

Kodex kanonického práva: úřední znění textu a překlad do češtiny: latinsko-české vydání s věcným rejstříkem = Codex iuris canonici. Praha: Zvon, 1994. 812 s. ISBN 80-7113-082-6.

Kompendium Katechismu katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-094-7.

MONOGRAFIE

BAUMAN, Z. *Tekutá modernost.* Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0966-1.

BAUMAN, Z. *Tekuté časy: život ve věku nejistoty.* Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1656-0.

BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-059-9.

Bstan-'dzin-rgya-mtsho, dalajlama XIV. *Probuzení mysli a osvícení srdce.* Praha: Pragma, 1997. ISBN 80-7205-472-4.

BUBER, M. *Já a Ty.* Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-7198-042-1.

CORETH, E. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie.* Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-113-170-9.

CRABB, L. *Přibližte se k Bohu*. Praha: Návrat domů, 2006. ISBN 80-7255-145-0.

DUPUY, E. *Úspěšný dialog*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-666-7.

FREI, V. *Pluralita – dialog – laici v otevřené společnosti*. Praha: Pastorační středisko Praha 1995. ISBN nevedeno.

GUARDINI, R. *Svět a osoba*. Svitavy: Trinitas, 2005. ISBN 80-86885-02-X.

JUNG, C. G. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. ISBN 80-85880-26-1.

KLIMEŠ, P. *Psychické příčiny neplatnosti manželství*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2004. ISBN 80-7266-163-9.

KŘIVOHLAVÝ, J. *Povídej - naslouchám*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-405-7.

MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-160-6.

MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky: dialogické rozvíjení křesťanské identity ve světonázorově pluralitní společnosti – pedagogická výzva*. Brno: Didot, 2011. ISBN 978-80-86953-82-3.

NITSCHÉ, W. *Křesťan a hledání životního partnera*. Ostrava: ethics, 1992. ISBN nevedeno.

OPATRNÝ, A. *Cesty pastorače v pluralitní společnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7192-930-1.

PLAŇAVA, I. *Manželství a rodiny: struktura, dynamika, komunikace*. Brno: Doplněk, 2000. ISBN 80-7239-039-2.

PLAŇAVA, I. *Spolu každý sám: v manželství a rodině*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998. ISBN 80-7106-292-8.

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

POWELL, J. *Láska bez podmínek.* Praha: Portál, 1995. ISBN 80-7178770-1.

RABAN, M. *Duchovní smysl člověka dnes: od objektivního k existenciálnímu a věčnému.* Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-933-1.

ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality.* Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-312-3.

ŘÍHA, K. *Hledání středu.* Svitavy: Trinitas, 2010. ISBN: 978-80-86885-53-7.

SOKOL, J. *Člověk a náboženství.* Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-886-4.

SOKOL, J. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba.* Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-422-9.

ŠKRDLANT, T. *Demokracie přírody: ekologická hra systémových podobností.* Praha: Originální Videojournal, 1996. ISBN 80-239-7451-3.

ČASOPISY

HALÍK, T. S pořádně odřenou kůží. Na téma mezináboženského dialogu pro časopis Dingir [online]. Dingir: č. 3/2003, s. 97-101 [cit. 2012-01-12].

Dostupné na WWW: <http://www.halik.cz/rozhovory/odrena_kuze.php>.

Katolický týdeník *Smíšená manželství: nebezpečí, nebo radost?* [online], In Katolický týdeník, č. 32/ 2004 [cit. 2011-03-12].

Dostupné na WWW: <<http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=50>>.

MUCHOVÁ, L. *Náboženská výchova na státních školách a mezináboženský dialog* [online]. In *Teologické texty*, č. 5/ 1998 [cit. 2011-03-05].

Dostupné na WWW: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/1998-5/Nabozenska-vychova-a-mezinabozensky-dialog.html>>.

World Council of Churches *Konverze – hodnocení reality* [online], Current Dialogue: č.50/2008 [cit. 2012-03-05].

Dostupné na WWW:

<<http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue/current-dialogue/magazine/no-50-february-2008/report-from-the-interreligious-consultation-on-conversion-assessing-the-reality.html>>.

SBORNÍKY

SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In GALVAS, Z. *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*. Praha: Českomoravská psychologická společnost ve spolupráci s Psychologickým ústavem AV ČR, 2002. ISBN 80-86174-04-2.

INTERNETOVÉ ZDROJE

ATKINS, D. *Tips for Maintaining Interfaith Marriages* [online]. New York: New York Times Company, 2012 [cit. 2012-01-07].

Dostupné na WWW: <<http://video.about.com/marriage/Tips-for-Maintaining-Interfaith-Marriages.htm>>.

DI MEGLIO, F. *Interfaith marriage* [online]. New York: New York Times Company, 2012 [cit. 2012-01-07].

Dostupné na WWW:

<<http://newlyweds.about.com/od/gettingalong/tp/interfaithmarriage.htm>>.

FALTÝN, J. *Multikulturní andragogika* [online]. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 1999 [cit. 2012-02-12].

Dostupné na WWW: <http://www.varianty.cz/download/pdf/pdfs_47.pdf>.

HEDERMAN, M. P. *Velikonoční událost* [online], [cit. 2011-04-12]. Dostupné na WWW: <<http://www.glenstal.org/category/diary/archive/>>.

KAŠNÝ, J. *Smíšená manželství* [online]. České Budějovice: Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, 2008 [cit. 2012-01-25].

Dostupné na WWW: <http://www2.tf.jcu.cz/~kasny/sources/mixedstu.htm#_ftn1>.

MACHÁLEK, V. *Mezináboženský rozměr víry Hanse Künga* [online]. Blogspot: 2011 [citováno 2012-03-08].

Dostupné na WWW:

<<http://mezinabozensky-dialog.blogspot.com/2011/07/mezinabozensky-rozmer-viry-hanse-kunga.html>>.

MACHÁLEK, V. *Víra by měla být něčím spojujícím* [online]. Blogspot: 2009 [cit. 2012-03-12]. Dostupné na WWW: <<http://mezinabozensky-dialog.blogspot.com/2009/07/vira-by-mela-byt-necim-spojucim.html>>.

RUSSELL, R. *Reflexe mezináboženského dialogu* [online], [cit. 2012-03-03].

Dostupné na WWW: <<http://www.nccouncilofchurches.org/2011/11/reflections-on-interfaith-dialogue/>>.

STRITOF, S., STRITOF, B. *Interfaith mistakes* [online]. New York: New York Times Company, 2011 [cit. 2011-03-05].

Dostupné na WWW: <<http://marriage.about.com/od/interfaith/a/interfamistakes.htm>>.

ŠTAMPACH, O. I. *Mezináboženské zážitky a reflexe* [online], [cit. 2011-03-20]. Dostupné na WWW: <<http://www.jitrnizeme.cz/view.php?cisloclanku=2007020601>>.

TARTAKOVSKY, M. *Ways to make interfaith relationships work*. [online] Newburyport: Psych Central, 2011 [cit. 2011-03-05].

Dostupné na WWW: <<http://psychcentral.com/lib/2011/7-ways-to-make-interfaith-relationships-work/>>.

World Council of Churches *Mezináboženský dialog a spolupráce* [online], [cit. 2012-03-05].

Dostupné na WWW:

<<http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue.html>>.

World Council of Churches *Pokyny k dialogu s lidmi z živých náboženství a ideologií* [online]. 2012 [cit. 2012-03-05].

Dostupné na WWW: <<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html>>.

ZÁKONY A DEKLARACE

Organizace spojených národů New York *Všeobecná deklarace lidských práv* [online]. New York: 2005 [cit. 2012-03-15]. Dostupné na WWW: <<http://www.osn.cz/dokumenty-osn/>>.

Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), ve znění platném k 1. 1. 2005 [online], [cit. 2012-01-18].

Dostupné na WWW: <<http://www.mkcr.cz/scripts/detail.php?id=377>>.

ABSTRAKT

KRAUSOVÁ, L. *Smíšená manželství a možnosti dialogu v rodině*. České Budějovice, 2012. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické teologie. Vedoucí práce Mgr. Lucie Kolářová, Dr.theol..

Klíčová slova: osoba, dialog, spiritualita, manželství, smíšená manželství

Předmětem této práce je jednak představení tematika smíšených manželství a jednak seznámení s možnostmi, principy vedení mezináboženského dialogu manželů mezi sebou, s okolím a vlastními dětmi.

Nejprve je tématem jedinec. Tematika jedince je vedena ve třech po sobě jdoucích oblastech: člověk jako osoba, dialogická podstata osoby a péče jedince o vlastní spiritualitu. Následující část je zaměřena na mezináboženský dialog jako takový. Závěrečná část je věnována tématu dialogu v manželství na obecné rovině a dialogu ve smíšených manželstvích.

ABSTRACT

Interfaith couples and possibilities of dialog in the family

Key words: person, dialogue, spirituality, marriage, interfaith couples

The object of this paper is to present the issue of interfaith couples and introduce in the possibilities and principles of conducting interreligious dialogue of married couples with each other, with their environment and their children.

The first topic is the individual. The topic of the individual is developed in three successive areas: human being as person, the dialogical nature of person and individual care of one's own spirituality. The second part focuses on interreligious dialogue as such. The final part is devoted to the topic of dialogue in marriage generally and dialogue of interfaith couples.