

Téma svobody v běžné teologii seniorek a seniorů zapojených do výzkumu vztahu spirituality a stáří*

Jan Kaňák

Byť je zřejmé,¹ že je člověk ze své podstaty aktivní subjekt² utváření individuální i společenské oblasti života,³ není téma svobody vůbec triviální záležitostí. I pokud přijmeme za platné vnímání člověka „jakožto konečné, ale svobodné a pravdy schopné bytosti“,⁴ stojíme před řadou otázek, které vybízejí k dalšímu promýšlení. S plným vědomím, že se jedná o jakýsi vstupní pohled, lze uvést především vztah mezi negativní a pozitivní svobodou. Samotné vymezení svobody může tedy nabývat podoby absence překážek, které vedou k jednání (negativní vymezení), nebo jako „intenci“, či „tíhnutí“⁵ k určitému jednání (pozitivní vymezení). Stejně tak lze uvažovat o komplexnosti vztahu k tématům svobody Boha,⁶

* Text vznikl v rámci projektu TAČR TL03000376.

¹ Jsem si vědom, že ono „zřejmé“ je napadnutelné minimálně ze dvou pozic. Na jedné straně existuje debata o tom, zda skutečně máme svobodnou vůli nebo nikoliv (Benjamin LIBET, „Do We Have Free Will?“, *Journal of Consciousness Studies* 6, č.6–8 (1999): 47–57). Na straně druhé pak existují reflexe systémové oprese, ale nejen jí, negativně působící na možnost svobodně utvářet identity a životní scénáře (Paul M. GARRET, „The Trouble with Harry: Why the New Agenda of Life Politics Fails to Convenience“, *British Journal of Social Work* 33, č. 3 (2003): 381–397. Delroy A. REID-SALMON, *Burning for Freedom: A Theology of the Black Atlantic Struggle for Liberation*, Kingstone: Ian Randle Publishers, 2012).

² Arion ALEXANDRU-CORNELIU, „Concept of Freedom in Philosophy and in Orthodox Christian Theology“, in *International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Science, Arts, Religion & Education*, Targoviste: IFIASA, s. 23–32.

³ Schubert M. OGDEN, *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005, s. 21–22

⁴ Robert SPEARMAN, „Důkaz Boží existence: Proč nemůžeme vůbec nic myslet, pokud Bůh neexistuje?“, *Reflexe*, č. 52 (2017): 153–160.

⁵ Jan KOBLÍŽEK, „Totalitarismus a svoboda v myšlení Josepha Voalatoux: O příčinách totalitarismu ve dvacátém století (dokončení)“, *Studia Theologica* 21, č. 4 (2019): 136, DOI: 10.5507/sth.2019.024.

⁶ Alexander D. GARTON, „Reliable knowledge, true freedom: The remnant of the *analogia temporalis* in the theology of Robert Jenson and its implications for the epistemology-freedom debate“, *Scottish Journal of Theology*, č. 7 (2020): 239–251.

působení Boha jako stvořitele, či jako dohlížitele,⁷ či k otázce „Božího (před)vědění“.⁸

V křesťanské teologické reflexi má otázka svobody člověka dvě krajní řešení. Na jedné straně (dominikánské pojetí) je zdůrazněno Boží předurčení. V tomto přístupu je svobodné rozhodování člověka prakticky upozaděno a je ovlivněno premocí.⁹ Toto předurčení (premoce) vede ve stvořeném světě k určitému danému jednání, protože „vůle s premocí ke skutku p vždy působí p“.¹⁰ Tedy „v žádném možném světě neplatí, že vůle nejedná ve shodě s tím, k čemu je fyzickou premocí determinována“.¹¹ Podle této koncepce Bůh poznává svět v jeho konkrétní podobě. Zároveň ve světě působí „kauzálním vlivem“ na jednotlivá rozhodnutí a jednání. A to v souladu s „přirozeností každého tvora“.¹² Na straně druhé pak stojí jezuitské pojetí, ve kterém „je nutnou podmínkou svobodné volby to, že volba není determinována žádnou, vzhledem k tvorů, vnější skutečností“.¹³ O svobodě člověka by tak bylo možné uvažovat za předpokladu, že je jeho rozhodování závislé jen na jeho zvážení dalšího možného jednání.

Napětí mezi těmito krajními pozicemi je (nejen) v křesťanské teologické tradici dlouhodobě přítomno. Řešení otázky, zda je svět řízen „neomylnou Boží prozřetelností“ nebo zda je jednání „odpovědí na rozhodnutí vycházející z (osobní) vlastní vůle“¹⁴ se prvně dostalo do centra teologické pozornosti na přelomu čtvrtého a pátého století. David Svoboda jako druhé období zvýznamnění této problematiky identifikuje nástup reformace v rámci níž byla akcentována neomylnost Boží prozřetelnosti. Převažovalo pojetí, že vše podstatné je člověku dáno Slovem.¹⁵ Pokud lze jako místa zvýraznění tématu svobody určit období, kdy docházelo k posunům v pojetí společnosti (konce období starověku, reformace a osvícenství), pak lze toto zvýraznění očekávat i dnes. Tedy v době, kdy v tzv.

⁷ Jeremy S. GEDDERT, *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights*, New York: Routledge, 2017, s. 4.

⁸ David SVOBODA, „Boží vědění, svoboda a nejlepší možný svět: dominikáni, jezuité a G. W. Leibnitz“, *Studia Theologica* 10, č. 1 (2008): 9.

⁹ SVOBODA, „Boží vědění...“, s. 9.

¹⁰ Tamtéž, s. 17.

¹¹ Tamtéž, s. 18.

¹² Tamtéž, s. 16.

¹³ Tamtéž, s. 18.

¹⁴ Miroslav Šedina, „Órigenovo pojednání o svobodě vůle a o smyslu modlitby k Bohu (De Oratione, 5–7)“, *Reflexe*, č. 58 (2020): 114.

¹⁵ SVOBODA, „Boží vědění...“, s. 9. Martin LUTHER, *Je jeden velký kopec... Výbor z díla II*, Praha: Lutherova Společnost, 2010.

západním světě dochází k rozpuštění, nebo změně moderního pojetí společnosti, a kdy se zdůrazňují individuálně konstruované životní projekty. Současné společenské nastavení zdůrazňuje individualizaci životů a životních plánů, jejich privatizaci a fragmentaci. Zdůrazňuje také to, že tyto životní plány méně podléhají kontrole a regulaci.¹⁶ Křesťanská teologie reaguje na tyto změny ve společnosti, dle některých, formulováním vlastní postmoderní podoby. V kontextu toho poměrně širokého spektra přístupů se objevují proudy, které zdůrazňují potřebu zkoumat každodenní praxi,¹⁷ jinými slovy, zkoumat tzv. žité náboženství.¹⁸ A je to právě tzv. běžná (či jinak řečeno laická) teologie, která tomuto směru uvažování nabízí určitý rámec.¹⁹

Předkládaný text tento nabídnutý rámec běžné teologie využívá pro zodpovězení základní výzkumné otázky: *Jakým způsobem konstruují senioři a seniorky, zapojení do pilotní fáze výzkumu spirituality a stáří, svobodu v kontextu jejich běžné teologie?* Cílem článku je tedy předložit popis pojetí, nebo podoby svobody v běžné teologii seniorek a seniorů, kteří se zapojili do pilotní fáze výzkumu zaměřeného na posílení možnosti zapojovat spiritualitu jako téma do poskytování sociálních služeb (viz dále kap. 2). Konkrétněji je cíl definován třemi následujícími kroky:

- a) popsat pojetí a pozici svobody v běžné teologii,
- b) identifikovat ostatní témata běžné teologie, které jsou se svobodou spojena a
- c) identifikovat možné vztahy mezi svobodou a ostatními tématy.

Odpovědi na položenou otázku chce text ilustrovat možné pojetí svobody v individualizované společnosti u těch seniorek a seniorů, kteří se do větší nebo menší míry hlásí ke křesťanské spiritualitě. K naplnění

¹⁶ Zigmund BAUMAN, *Úvahy o postmoderní době*, Praha: SLON, 1995. Ulrich BECK, *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*, Praha: SLON, 2004.

¹⁷ Alexander WAITKUS, „Postmodern Theology: An Open Canon,” *CLA Journal*, č. 7 (2019): 131–140. Kevin VANHOOZER, „Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God),” in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 3–25.

¹⁸ Pete WARD, *Introducing Practical Theology: Mission, Ministry, and the Life of the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2017, s. 55–60.

¹⁹ Clare SLATTERY, „Faith is Not Gone: Listening to the Ordinary Theology of Roman Catholic Rural Young People,” *Rural Theology* 17, č. 2 (2019): 85–95. Pete WARD – Heidi CAMPBELL, „Ordinary Theology as Narratives: An Empirical Study of Young People's Charismatic Worship in Scotland,” *International Journal of Practical Theology*, č. 26 (2011): 226–242.

tohoto cíle je nejprve základně vymezena běžná teologie, jakožto rámec předkládaných zjištění. Následně je popsána metodologická rozvaha výzkumu a předložených zjištění. V návaznosti na doporučený postup procesu zkoumání témat v běžné teologii²⁰ jsou nejprve prezentována výzkumná zjištění (tedy odpověď na výzkumnou otázku) a až následně jejich interpretace. Ta je, s ohledem na moje limity v teologickém vzdělání,²¹ spíše naznačena a předložena k další diskusi. Pro úplnost vymezení pak podotýkám, že v návaznosti na předchozí řečené, si text neklade za cíl formulovat kroky pro „jednat“.²² Tedy formulovat doporučující závěry ohledně dalších postupů z hlediska teologických věd. Ještě jinak řečeno, text má sloužit jako potenciální informace a inspirace pro současnou teologickou debatu.²³

Na tomto místě je potřeba se krátce věnovat vztahu mezi termíny spiritualita a víra, které v textu využívám. Zde vycházím z vymezení spirituality jako „prožívání mystéria“,²⁴ neboli „živého vztahu k tomu, co slov-

²⁰ Michael ARMSTRONG, „Some Ordinary Theology of Assisted Dying,“ *Ecclesial Practices*, č. 5 (2018): 40. Jeff ASTLEY, „Ordinary Theology as Lay Theology: Listening to and Learning from Lay Perspectives,“ *INTIMAS Review*, č. 20 (2014): 182–190. Jeff ASTLEY, „The Analysis, Investigation and Application of Ordinary Theology,“ in *Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church*, ed. Jeff Astley – Leslie Francis, London: Routledge, 2016, s. 1.

²¹ Podle některých autorů a autorek je součástí výzkumů běžné teologie také sebe-reflexe ve vztahu k tématu. Téma svobody je v různých kontextech protkáno profesí, při které se setkávám s lidmi v krizi, či s lidmi, kteří truchlí. A to zpravidla ve smyslu podpory možnosti vztáhnout se svobodně k zažívané události a v otázkách smyslu náročných chvil, či utrpení. Svoboda tak vystupuje jako podstatná součást práce a vím, že jsem spíše naučen svobodu podporovat a zdůrazňovat. S ohledem na téma je zároveň potřeba říci, že je moje akademické vzdělání primárně zaměřeno na specifitu pomáhajících profesí. Teologické vzdělání v akademické sféře mám jen základní (bakalářské), jakkoli se posledních 10 let pohybuji, jde-li o akademickou sféru, toliko na teologických fakultách a téma spirituality je jedním z centrálních v rámci mé akademické činnosti. Nicméně moje publikační činnost je zaměřena sociálně-vědně. Z tohoto úhlu pohledu se vnímám jako návštěvník, který nabízí určitý pohled s respektem k tomu, že jej nabízí do pole, o kterém mnohé neví. Základním nasměrováním pro uchopení svobody v kontextu teologie pro mne byl rozhovor s doc. Michalem Opatrným, kterému tímto děkuji.

²² Michal OPATRŇÝ, „Pastorace přítomností v prostředí pohanství a nevíry,“ *Studia Theologica* 15, č. 2 (2013): 132.

²³ Michael ARMSTRONG, „Training Theological Reflectors to Facilitate Ordinary Theology in Churches,“ *Ecclesial Practices*, č. 2 (2015): 214.

²⁴ Ctirad VÁCLAV POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 126.

ní výrokové formy nekonečně přesahuje“.²⁵ Pospíšil pak později ve svém textu spiritualitu popisuje také obratem „živá víra“.²⁶ Víru je tak možné vnímat jako určitou individuální odezvu na mystérium. Je „specifickým náboženským způsobem porozumění realitě“.²⁷ Do jisté míry tak lze oba termíny považovat za vzájemně zaměnitelné, a to v případě, že se vztahují k víře jednotlivce a spiritualitě jednotlivce. Tedy pokud se na rovině jednotlivce skutečně jedná o onu živou víru. S ohledem na to, že zde prezentovaná zjištění vycházejí od těch komunikačních partnerek a partnerů, kteří svoji víru považují za živou, využívám oba termíny v tomto textu zaměnitelně.

1. ZÁKLADNÍ VYMEZENÍ BĚŽNÉ TEOLOGIE

Běžná teologie se zaměřuje ve svém zkoumání na takové výpovědi o Bohu a víře (God-talk), které jsou utvářeny, či prezentovány věřícími, jejichž pojetí víry není formováno účastí na akademickém pregraduálním, nebo postgraduálním teologickém vzdělání.²⁸ Neznamená to ovšem, že by tyto výpovědi byly a priori neplatné. Tak, jak se často takzvané naivní, či lidové teorie ekonomie, statistické analýzy, či sociologie mylí, tak naopak tyto lidové výpovědi o víře představují odraz systémů, které pro jednotlivé věřící fungují.²⁹ Možná tak nereprezentují pravdu o člověku a stvoření jako celku, ale reprezentují pravdu o konkrétním člověku žijícím v tímto člověkem vnímaném konkrétním stvoření. Pochopitelně jsou pak tyto laické výpovědi méně precizní, méně koherentní a méně striktní, a to ve srovnání s formulacemi, které vznikají na akademické půdě.³⁰ Mohou ale nabídnout odpověď na volání po reflexi a interpreta-

²⁵ Tamtéž, s. 70.

²⁶ Tamtéž, s. 127.

²⁷ Epis, 1996 in Ľubomír Žák, „Víra jako téma a horizont myšlení: některé přístupy fundamentální teologie ke studiu komplexnosti křesťanské víry,“ *UAC Theologica* 7, č. 2 (2017): 15.

²⁸ ASTLEY, „The Analysis...“, s. 1; Jeff ASTLEY, „Afterword: some reflections on implicit religion and ordinary theology,“ *Mental Health, Religion and Culture* 16, č. 9 (2013): 975–978.

²⁹ ASTLEY, „The Analysis...“, s. 2.

³⁰ Knut TVEITEREID – Bard NROHEIM, „Theological Wiggle Room as a Resource in Ordinary Theology: Significance for Ecclesiology, Leadership, and Personal Development,“ *International Journal of Practical Theology* 25, č. 2 (2021): 206–223.

ci víry v kontextu každodennosti, v kontextu běžného života. Může se jednat o jednu z možných forem odpovědi na požadavek „vnímavosti“ teologie.³¹

Předpokládá se, že běžná teologie vzniká v každodenním životě věřících, v modlitbách, během bohoslužeb, při čtení Bible. Ale také v aktivitách, které nemusí s vírou příliš souviset, které mohou být fád- ní a opakující se.³² V tomto slova smyslu se jedná o teologii, kterou se jedinec učí skrze každodennost. Její propojení s každodenním životem pak předpokládá, že ony individuální běžné teologie působí jako zdroj smyslu a významu událostí v životě člověka. Zároveň to ale také znamená, že není univerzální.³³ Je také nutné upozornit na to, že se nejedná o teologii skrytou, ale o teologii zjevnou a přítomnou.³⁴ Jak bez jakékoliv negativní konotace dodává Astley, jedná se o „analýzy obyčejnosti“.³⁵

Astley a Francis postulují, že empirické studie, které jsou vztažené k běžné teologii, mají za cíl „teologické naslouchání“. Smyslem takového naslouchání je „vykreslit portrét“ dané oblasti, která je zkoumána.³⁶ Vykreslování portréту může mít podobu jak kvalitativních, tak kvantitativních studií. Přičemž to podstatné je popisovat „hodnoty, ideje, představy a pochopení, tak jak jsou vyjádřeny ve světě“ jednotlivých věřících.³⁷ Podle autorů tak nejde tolik o to, co lidé dělají, ale spíše právě o to, co si myslí.

Po vykreslení onoho portrétu určité oblasti je v běžné teologii dalším krokem jeho teologická kritika.³⁸ V této fázi jsou zjištění vztahována k teologickým rámcům a pravdám, a je zkoumáno, nakolik jsou oba obrazy podobné. Mohlo by se zdát, že je toto vztahování realizováno tak, že jsou tvrzení běžné teologie vystaveny kritice ostatních teologických přístupů a věd. Tento kritický dialog je ale v tomto přístupu vzájemný.³⁹ Jak píše

³¹ Pavel AMBROS, „Pastorační rozlišování – reformní vize papeže Františka pro církve 21. století v kontextu recepce pojmu znamení doby,“ *Studia Theologica* 19, č. 1 (2017): 2.

³² Jeff ASTLEY – Leslie FRANCIS, *Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church*, London: Routledge, 2016, s. 1.

³³ Tiana ap SiŌN, „Interpreting God’s Activity in the Public Square: Accessing the Ordinary Theology of Personal Prayer,“ in *The Public Significance of Religion*, ed. Leslie J. Francis – Hans-Georg Zieberts, Lieden / Boston: Brill, 2011, s. 316–317.

³⁴ Srov. ASTLEY, „Afterword: some reflections...“, s. 975–978.

³⁵ Jeff ASTLEY, *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology*, London: Routledge, 2002, s. 47.

³⁶ ASTLEY – FRANCIS, „Exploring Ordinary Theology...“, s. 3.

³⁷ Tamtéž, s. 4.

³⁸ Tamtéž, s. 6.

³⁹ Tamtéž, s. 7.

Jordanová, běžná teologie vychází „z přesvědčení, že znalosti o Bohu je možné najít mezi všemi Božími lidmi“.⁴⁰

Tento vzájemný dialog mezi individuálními pojetími víry a její teologickou reflexí není novým konceptem.⁴¹ Běžná teologie nevznikla jako specifická reakce na postmoderní posun společnosti, ale navázala na již dříve známá uvažování o vztahu ortodoxie a ortopraxe. Graham o jejich vzájemném vztahu mluví jako o posunu zkoumání směrem od obsahu víry k místům, kde je víra prožívána. Doslova poukazuje na „*zdůraznění praxe (praxis) jako zdroje a arbitra teologické ortodoxie*“.⁴² Pokud ortodoxii chápeme jako slovní vyjádření víry a jejího tajemství, a ortopraxi jako její prožívání,⁴³ pak běžná teologie v podstatě zkoumá individualizovaná pojetí prožívání víry ve smyslu ortopraxe, která může, ale také nemusí předcházet posunům v ortodoxii. Tuto reflexi běžné teologie v kontextu ortopraxe a ortodoxie můžeme chápat také v návaznosti na oscilaci, kterou mezi oběma popisuje Pospíšil. Autor předpokládá vzájemnou provázanost mezi oběma jako konkrétní podobu hermeneutického kruhu, jako určitou perichorezi. Ortopraxe je v tomto pojetí předobraz ortodoxie. Ta následně formuluje výpovědi a výroky, které se stávají předpokladem ortopraxe. Ta se následně stává podkladem pro novou ortodoxii.⁴⁴ Tuto oscilaci je možné chápat také jako pohyb dvojího „úsilí o pochopení víry“. Ortodoxii lze chápat jako snahu o pochopení „dovnitř“, kdežto ortopraxi jako poznání „navenek“. Teologie pak má v těchto dvou úsilích o pochopení „dva kořeny“.⁴⁵ Byť je akcentování jednoho nebo druhého kořene rizikovým, vychází běžná teologie ze zkoumání ortopraxe. Toto

⁴⁰ Elizabeth JORDAN, „Conversation as a tool of research in practical theology,“ *Practical Theology* 12, č. 5 (2019): 527.

⁴¹ František Štech, „Fundamental Theology, Dynamics of Christian Life and Identity,“ *ET-Studies*, č. 5 (2014): 80.

⁴² Elanie GRAHAM, *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002, s. 113–114.

⁴³ Ctirad Václav POSPÍŠIL, „Podněty k hlubšímu promýšlení poměru mezi dogmatickou a morální teologií,“ *AUC Theologica*, č. 1 (2011): 11. Noel B. WOODBRIDGE, „Living Theologically – Towards a Theology of Christian Practice in Terms of Theologica Triad of Orthodoxy, Orthopraxy and Orthopatry as Portrayed in Isaiah 6:1–8,“ *HTS Theologiese Studies*, č. 2 (2010): Art. #807.

⁴⁴ POSPÍŠIL, *Hermeneutika...*, s. 126–128.

⁴⁵ Pavel AMBROS, „Teologie v kulturním a historickém kontextu,“ *Studia Theologica*, č. 3 (2001): 14.

zkoumání využívá sociologické, či obecně sociálně-vědní postupy.⁴⁶ Ze zkoumání sociálně-vědního pak vychází také ortopatie (orthopathy), která je některými přidávána jako třetí rozměr doplňující ortodoxii a ortopraxi. Ortopatie je vymezována jako prožívání a pociťování víry, tedy jako emoční rozměr víry. Ortopatie doplňuje rozměr kognice a jednání v teologii o rozměr emoční.⁴⁷

2. POPIS REALIZOVANÉHO VÝZKUMU A VZORKU

Jak již bylo naznačeno, jsou prezentovaná zjištění výstupem širěji zaměřeného výzkumu, konkrétněji jeho pilotní studie. Tento výzkum byl zaměřen na podporu dovedností zacházet s oblastí spirituality u sociálních pracovníků a pracovníků, kteří se věnují ve své práci seniorům a seniorkám. Zde prezentovaná data pochází ze třinácti polostrukturovaných rozhovorů⁴⁸ (probíhaly v lednu až březnu 2021). Konkrétně z těch částí, které se týkaly definování obsahu spirituality. Během původní analýzy dat, jejíž dílčí výsledky jsou publikovány jinde,⁴⁹ bylo možné poměrně jednoznačně identifikovat, že je svoboda důležitým a opakujícím se tématem v pojetích spirituality především u těch, kteří se aktivně hlásili ke křesťanství, a to jak v rámci církevního zakotvení (believing with belonging), tak bez něj (believing without belonging).⁵⁰ Protože bližší zkoumání obsahu a vazeb tématu svobody v kontextu spirituality nebylo předmětem analýz výše odkazovaných článků, nabízelo se položit si novou otázku a vztáhnout ji k již existujícím rozhovorům. V tomto ohledu stojí předkládaný text mezi primární a sekundární analýzou dat. Sekundární

⁴⁶ Pavel AMBROS, „Sociologické a teologické přístupy v pastorální teologii,“ *Studia Theologica*, č. 3 (2001): 29.

⁴⁷ Edward C. VACEK, „Orthodoxy Requires Orthopathy: Emotions in Theology,“ *Horizons* 40, č. 2 (2013): 220.

⁴⁸ Rozhovory realizoval autor textu a čtyři další výzkumníci, jimž bych rád tímto poděkoval. Z hlediska zde prezentovaných dat se jedná o původní analýzu realizovanou autorem textu.

⁴⁹ Jan KAŇÁK – Jan VÁNĚ, „Spiritualita seniorů – tematizace, identita a uskutečňování spirituality a její vazba s konstrukcí stáří,“ *Sociální práce / Sociálna práca* 22, č. 3 (2022): 22–39. Jan KAŇÁK – Jan VÁNĚ, „Privatisation of the privatized: forms of co-resonance between old age and spirituality among Czech elders,“ *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, online first (2022): 1–24.

⁵⁰ Grace DAVIE, „Believing without belonging: A Framework for religious transmission,“ *Researches Sociologiques*, č. 3 (1997).

je v tom smyslu, že data byla původně vytvářena z odlišných důvodů. Primárním je proto, že pochází od stejných výzkumníků.

2.1 Metodologický rámec výzkumu

Obecný rámec tvorby i následné analýzy dat vycházel z kvalitativní výzkumné tradice popsané Milesem a Hubermanem.⁵¹ V návaznosti na toto rozhodnutí byly pro tvorbu otázek do polostrukturovaných rozhovorů využity koncepty interakční roviny stárí⁵² a operační model spirituality.⁵³ Ty sloužily pro formulování obecně znějících otázek (např. Co vše rozumíte pod termínem spiritualita? V čem všem je pro Vás spiritualita ve Vašem životě důležitá?). Rozhovory byly nahrány a doslovně přepsány. Analýza dat probíhala formou kódování v programu Atlas.ti 7.5.18. Program byl využit striktně pro technické zajištění kódování a nebylo využito žádných analytických nástrojů programu. Kódování probíhalo v souladu s doporučeními pro generování významů, které formulovali Miles a Huberman. Bylo využito kódování paragrafů (vět a odstavců)⁵⁴ s následujícím seskupováním do kategorií. V tomto ohledu analýza využívala prvků konstruktivistické zakotvené teorie⁵⁵ a odpovídá procesům popsaným pro kódování ve vztahu k utváření kategorií.⁵⁶

Pro účast ve výzkumu byli oslovovali seniorky a senioři (ve věku 65 let a výše), kteří deklarovali svůj vztah ke spiritualitě jako kladný a v určité míře podstatný. Pro zde prezentovaná zjištění (i s ohledem na rámec běžné teologie) je potřeba uvést, že pro všechny komunikační partnerky a partnery to bylo křesťanství, ke kterému se vztahovali (podrobněji viz dále). Seniorky a senioři, kteří se do pilotní studie zapojili, byli z hlediska teologického vzdělání laici a pocházeli ze tří větších měst České re-

⁵¹ Matthew B. MILES – Michael A. HUBERMAN, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*, Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994, s. 87–88.

⁵² Cathrine DEGNEN, „Minding the Gap: The Construction of Old Age and Oldness Amongst Peers,“ *Journal of Aging Studies*, č. 21 (2007): 70.

⁵³ Edward CANDA – Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work: The Heart of Helping*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 82.

⁵⁴ Johnny SALDAÑA, *The Coding Manual for Qualitative Researchers*, Los Angeles: SAGE Publications, 2013, s. 91–92.

⁵⁵ Kathy CHAMAZ, *Constructing Grounded Theory*, London: SAGE Publications, 2014.

⁵⁶ SALADAÑA, *The Coding Manual*, s. 175–180.

publiky. Základní charakteristika komunikačních partnerek a partnerů je uvedena v tabulce 1.

Tabulka 1. Základní demografická charakteristika komunikačních partnerek a partnerů

Gender	muži (n=3), ženy (n=10)
Věkové skupiny	65–69,9 (n=4), 70–74,9 (n=2), 75,0–79,9 (n=0), 80–84,9 (n=3), 85–89,9 (n=2), 65+ bez specifikace ke konkrétní skupině (n=2)
Bydlení	V domácím prostředí (n=11), doma s převahou péče v institucích (n=2) Sám/a (n=8), s mužem / ženou (n=4), s dcerou (n=1)
Spiritualita	Vnímaná jako společensky podstatná (n=2), vnímaná jako společensky i osobně důležitá (n=11)

2.2 Krátká reflexe kvality a limitů výzkumu

Z hlediska limitů a reflexe kvality výzkumu je potřeba uvést, že pro podporu kvality výzkumu byla využita triangulace výzkumníků a prvky audibility (v rámci výzkumného týmu).⁵⁷ S ohledem na situaci týkající se COVID-19 nebyla realizovaná skupinová zpětná vazba respondenty. Počet komunikačních partnerů byl dán tím, že se jednalo o pilotní fázi výzkumných aktivit zmíněného projektu s cílem získat první vhled do uchopení stáří a spiritualit a jejich vzájemného vztahu. Pro podporu kvality výstupů byla využita saturace významu (meaning saturation).⁵⁸ Považují za podstatné na tomto místě ještě explicitně upozornit na to, co již implicitně plyne z výše uvedeného – tedy, že původní tvorba dat nebyla koncipována v rámci běžné teologie. Data tak nabízejí základní pohled na pojetí svobody v běžné teologii seniorek a seniorů. Je také potřeba

⁵⁷ Cynthia A. LIETZ – Luis E. ZAYAS, „Evaluating Qualitative Research for Social Work Practitioners“, *Advances in Social Work* 15, č. 3 (2010): 295–312.

⁵⁸ Favourate Y. SEBEE-MPOFU, „Saturation Controversy in Qualitative Research: Complexities and Underlying Assumptions. A Literature Review“, *Cogent Social Sciences* 6, č. 1 (2020): 1–17.

podotknout,⁵⁹ že navrhovanému modelu nejvíce odpovídají pojetí komunikačních partnerů R1, R2, R5 a R8. Ostatní komunikační partneři ale neformovali svoje pojetí svobody odlišně, či v rozporu s navrhovaným modelem, ale spíše zdůrazňovali více některou jeho část a jinou tolik nerozváděli, či byla jen letmo zmíněna.

3. ZJIŠTĚNÍ

V této části budou nejprve popsány typy spiritualit, které byly u komunikačních partnerek a partnerů výzkumu určeny. Následně bude charakterizováno pojetí svobody v kontextu jejich běžné teologie. Vymezení pojetí spirituality je potřebné také proto, že je v něm přiblížena vazba na křesťanství a tím také deklarováno opodstatnění využití dat z rozhovorů pro běžnou teologii v křesťanském slova smyslu.

3.1 Mnohé spirituality

S ohledem na studie týkající se podoby spirituality v současné době⁶⁰ bylo možné očekávat, že i u takto relativně málo početného vzorku se spirituality budou jevit jako mnohé. Jednotlivá individuální pojetí spirituality je v rámci vzorku možné seskupit do čtyř typů: Inspirace, Bricolage, Křesťanská spiritualita a Církevně zakotvená křesťanská spiritualita. S ohledem na zaměření textu a položenou výzkumnou otázku budou blíže představeny dva poslední zmíněné typy spirituality. Spiritualitu jako **Inspiraci** (n=3)⁶¹ lze charakterizovat jako přítomnost spirituality v životě člověka bez podrobnějšího specifikování obsahu spirituality s de-

⁵⁹ Srov. Lioness AYRES – Karen KAVANAUGH – Kathleen KNAFL, „Within-Case and Across-Case Approaches to Qualitative Data Analysis,” *Qualitative Health Research* 13, č. 6 (2003): 871–883.

⁶⁰ OPATRŇÝ, „Pastorace přítomností...“; Peter SIEGERS, „Spiritualität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein emstrettenes Konzept,” *Analyse und Kritik*, č. 1 (2014): 5–30; Jan VÁNĚ et al., *Continuity and Discontinuities of Religious Memory in the Czech Republic*, Brno: Barrister & Principal, 2018.

⁶¹ Označuje počet komunikačních partnerek a partnerů, kteří popisují spiritualitu souladně s daným typem. Počet je uváděn pouze pro informaci. Analyticky se s ním dále nepracuje.

klarací, že „*nejsem věřící*“ (R3:104).⁶² Dopad spirituality je vnímán jako prožitek zaujetí (R3:104), či zklidnění (R6:212). U **Bricolage** (n=2) je typickou kombinací křesťanské spirituality s dalšími spirituálními rámci. Křesťanská spiritualita má podobu vlastního vztahu k víře, či hledání vztahu „*k Ježíši*“ (R9:64). Stejně tak se ale objevují teze o plánu přítomném ve vesmíru (R9:102), či víře „*v reinkarnaci*“ (R13:70).

Výše bylo uvedeno, že předkládaný model se opírá nejvíce o teze komunikačních partnerů R1, R2, R5 a R8. Jeden z nich (R5) spiritualitu konstruoval jako Křesťanskou, zbývající tři pak jako Církevně zakotvenou křesťanskou spiritualitu. **Křesťanská spiritualita** (n=2) obsahuje přihlášení se ke křesťanskému Bohu. V tomto pojetí spirituality je přítomna komunikace s Bohem („*v duchu hovořím i s tím Bohem*“; R5:104), modlitby, vztahování se k Desateru, či kontext hříchu, kde Bůh je tím, který „*odpustí některý ty moje hříchy*“ (R5:112). Modlitba je vnímána také jako prosebná: „*v tom kostele jsem se jako modlila i za ní, aby jí to dobře dopadlo*“ (R4:164). Zároveň je ale vymezováno, že „*nejsem takovej, že bych chodil moc do kostela a takový ty obřady kostelní*“ (R5:108), či konstatování, že „*nechodím nikam*“ (R4:116). V podstatě se zde jedná o věření bez přináležení, tak jak jej popsala Davie.⁶³ Poslední typ spirituality (**Církevně zakotvená křesťanská spiritualita**, n=6) se od předchozího liší především v přináležení k církvi. Je tak spojováno „*nadšení pro Ježíše*“ (R10:50) s církví, protože „*náboženství je otázka společenství*“ (R10:52).

Větší část komunikačních partnerek a partnerů tak lze vnímat, v kontextu různých podob víry jako věřící, monoteisty. Část pak za hledající, kteří se pohybují na hranici mezi agnostiky a ateisty.⁶⁴ Výčet pak doplňuje právě ona zmíněná bricolage. Důležité je zdůraznit, že následující analýzy vycházejí především z obou podob křesťanských spiritualit (s přináležením k církvi i bez ní). Akcentovány tedy byly výpovědi těch komunikačních partnerek a partnerů, kteří sebe definují jako křesťany. Přičemž také zůstalo zachováno zaměření na „*přesvědčení* (...)

⁶² R a číslo je označení rozhovoru, číslo za dvojtečkou je automaticky přiřazené označení odstavce daného rozhovoru programem Atlas.ti.

⁶³ DAVIE, „Believing without belonging...“, s. 18.

⁶⁴ OPATRŇÝ, „Pastorace přítomností...“, s. 157–181. Jiří POSPÍŠIL – Pavla MACHÁČKOVÁ, „The Value of Belongingness in Relation to Religious Belief, Institutionalized Religion, Morel Judgement and Solidarity,“ *Religions*, č. 12 (2021): 4.

a jejich verbální vyjádření“.⁶⁵ V potaz byla brána data, která lze označit za reflexivní God-talk (tedy rozmluvy vztahené k Bohu a víře).⁶⁶

3.2 Pojetí svobody v běžné teologii seniorek a seniorů

Jak je patrné, pojetí spirituality je více, přičemž svoboda jako téma se v rozhovorech začíná objevovat až tam, kde je spiritualita definována alespoň jako víra v něco nade mnou. Toto pojetí se objevuje u komunikační partnerky, která formuluje obecně svoji spiritualitu jako Inspiraci. Byť u této konkrétní komunikační partnerky nelze mluvit o běžné teologii v křesťanském slova smyslu, může ilustrovat potřebnost určitého „uvolnění“ přílišných vodítek a nařízení (R6:152). Ta se pak projevuje také v rámci běžné teologie seniorek a seniorů, kteří sebe deklarovali jako křesťany.

V centru pojetí svobody v běžné teologii seniorek a seniorů, křesťanů, je přítomna otázka, kterou formuloval jeden z účastníků výzkumu: „ovlivňuje někdo vně mě můj život a kolegů a kamarádů a kamarádek?“ (R8:152). Odpověď na tuto otázku, a to jak explicitní, tak implicitní, určuje v podstatě vymezení svobody v běžné teologii. Základem odpovědi je, že Bůh vetknul do stvoření možnost svobodného jednání. Jak bude ukázáno níže, má toto svobodné jednání také svůj protipól v určitém vedení Božím (R10:54). Nicméně akcent je kladen právě na zdůraznění svobody jako takové. Jak vyjadřuje jedna z komunikačních partnerek: „No ano, my si za to odpovídáme. Jestliže uděláme něco dobrého i špatného, tak my si za to odpovídáme sami. Ten Bůh nám neříká, tohle udělej a tohle neudělej. K tomu si musíme dojít vlastním přemýšlením a taky tím, jaký máme zásady a nezáklady“ (R1:115). Ten, kdo je v tomto vyjádření odpovědný a schopný rozhodnutí, je člověk. Ono „my“, které komunikační partnerka vztahuje k lidem jako celku. My konáme a my odpovídáme i s tím, že výsledky našeho jednání „nemůžeme svalovat na Boha“ (R1:115). Svoboda ale není ztotožňována s nezájmem Boha o stvoření. Svoboda se v běžné teologii projevuje ve vztahu k Bohu, který není uchopen deisticky, jako někdo, kdo neinterferuje se stvořením.⁶⁷ Explicitně to vyjadřuje následující tvr-

⁶⁵ ASTLEY, „Afterword...“, s. 976.

⁶⁶ ASTLEY, „The Analysis...“, s. 1.

⁶⁷ POSPÍŠIL – MACHÁČKOVÁ, „The Value...“, s. 4.

zení: „ne, že by Bohu bylo jedno, co se tady děje, jak to tady vypadá, ale že nám nechal svobodu“ (R2:87). Součástí stvoření je tak svoboda daná člověku, aby se rozhodoval a jednal. Svoboda je v běžné teologii vnímána jako dar, který je pře-nechaný.

3.3 Svoboda ve vztahu k pravidlům a regulím

Svoboda pojatá jako dar jednat v souladu s vlastím přemýšlením (R1:115) se vztahuje k nařízením, pravidlům, či vodítkám jednání. A to jak v rámci života v církvi, tak mimo ni. Z hlediska prvního pan Petr⁶⁸ tento vztah k pravidlům formuluje jako otázky po tom, co znamená nedodržení očekávání: „Věřím, opravdu věřím, a když teda věřím, musím chodit každé tejdne do kostela? Abych ctil den sváteční? Je to ono? Když nejdu, je to, dělám něco strašného prostě. No, tak o tomhle přemýšlet.“ (R8:168). Pokud je možné nést odpovědnost za to, že se rozhodnu pro život ve vztahu „k tej volnější zábavě“ (R8:140), je stejně tak možné volit míru účasti na církevním životě? Odpověď je možné vnímat ve zdůraznění „empatie“ a „nenucení za každou cenu“ (R8:140). Více než nařízení, je zde zdůrazněno porozumění vcítěním (empatie) a nabídka, nikoliv nucení. Paní Gabriela tento akcent vyjadřuje jako „ten volnější přístup k církvi“ (R1:69), který je charakteristický tím, „že to není takový příkazy, zákazy, nátlakový“ (R1:71).

Stejná svoboda se projevuje také v jednání v ostatních aspektech života. Do prostoru možných alternativ jednání je komunikačními partnerkami a partnery vloženo Desatero jako určitý ukazatel vhodného jednání. To s sebou logicky nese schopnost být si vědom „dobrého i špatného“ (R1:115). Přičemž dodržování nařízení Desatera je vnímáno jako možnost, jak „by mnoho zla z toho světa zmizelo“ (R1:101). Obdobně pan Jozef vnímá dodržování Desatera jako cestu k dobrému životu. Konstatuje, že kdyby každý člověk žil dle Desatera, „tak že by bylo na světě dobře. A že lidi potřebují nějaká pravidla, která jako vnímám, že přes toho Boha, že to nějak vzniklo“ (R5:112). Tak, jak je označena empatie jako cesta rozhodnutí pro víru, je v kontextu Desatera paní Gabrielou zmíněna intuice, vhléd: „No Desatero. Já si ho tolik nepamatuju. No jen když vidím někdy ty děti, jak se vztahují k těm svým rodičům, tak mě vytanou na mysl ta slova“ (R1:111).

⁶⁸ Jsou-li uváděna jména, pak se jedná o pseudonymy.

Svoboda je tedy chápána jako možnost volby, kde je podstatná jistá nevázanost na přílišná pravidla, příkazy a zákazy (R1:71) a v ní hraje Desatero roli vodítka, u něhož je ale předpokládáno, že jej nelze naplňovat vždy. Neznamená to ovšem, že by v běžné teologii vztažené ke svobodě nebylo přítomno uvažování o důsledcích svobodného jednání ve vztahu k Bohu. Paní Gabriela tyto dopady popisuje potřebou, „aby člověk i před tím Bohem obstál jako slušnej. Ne jako nějaký darebák“ (R1:127). Svoboda tedy není promyšlena bez vztahu k důsledkům, bez nutnosti se „mocht muset zodpovídat třeba z nějakých činů“ (R8:172). Je zajímavé si povšimnout onoho obratu „mocht muset“. Na jednu stranu je toto zodpovídání se vnímáno jako povinnost, jako něco nevyhnutelného („muset“). Na stranu druhou zároveň jako možnost („mocht“). Tedy jako určitá potencialita, která vyrůstá právě ze svobody. Bůh je ve vztahu ke svobodě vnímán nejen jako ten, komu se jedinec může a musí zodpovídat, ale také jako „hodnej a toleruje mi všelijaký moje poklesky“ (R5:96). Lidské jednání v rozporu s Desaterem je vnímáno jako očekávatelné a rozšířené, protože „samozřejmě každé hřeší“. V možnostech Boha pak je, „že mi to asi Bůh odpustí, některý ty moje hříchy“ (R5:112).

Takto pojatá svoboda pak také vede k tomu, že je víra chápána jako nabídka, se kterou je individuálně nakládáno. Víra a spiritualita se tak stále více blíží, dle komunikačních partnerek a partnerů, tomu, že „každý věříme úplně jinak“ (R10:50). V onom věření různě a jinak se odráží také současné nastavení společnosti. Lapidárně je to vyjádřeno v tvrzení, že „dneska je taková doba, že těžko někomu něco můžete ze svých myšlenek vnucovat. Můžete to nabídnout. Chceš, nechceš, neber. To jinak nejde“ (R10:72).

3.4 Svoboda ve vztahu k Božímu záměru

Neznamená to ovšem, že by svoboda v rozhodování a jednání neměla svůj protipól. V běžné teologii se vyskytuje také omezení, či limit vůči svobodě jednat dle vlastního uvážení. Tento limit je pojmenován jako „určitý vedení Boží“ (R10:54). V dalším rozhovoru je zmiňován Bůh jako ten, „kdo nám může třebaš něco přivodit“ (R1:17). Paní Marie explicitně formuluje existenci „Božího záměru“, který spojuje s okamžikem narození. V tomto okamžiku „dostaneme karty“, které jsou určitým způsobem předurčující „při tom narození, při tom zrození“. Jak ale dále pokračuje, „i se

špatnýma kartama lze hrát dobrou hru“, neboli „záleží na tom, jak se chováme, co děláme“ (R9:116). Toto Bohem vedené umístění do určité situace může být hodnoceno jako pozitivní („Pán Bůh mi dal do cesty ženskou, která (...) byla schopna se mnou žít“; R10:50).), ale také jako negativní. Pan Radim tak mluví o jednání, které se odchylovalo od Desatera, označuje jej jako „podivný deformity“. Vlastní jednání, které hodnotí takto negativně ale vnímá také jako „že to je určitý vedení Boží, aby člověk měl kontra náhled na tyto věci, a tak nějak se postavil na roveň náboženskému chápání světa“ (R10:54). Toto určité provázení znamená tedy možnost poznat jak dobré, tak špatné. Paní Marie reflektuje Boží záměr v krátké situaci pohřešování rodinných příslušníků. V danou chvíli si pro sebe řekla, „že já s tím nic neudělám. (...) Že už víc dělat nemůžu, (protože) byl to vyšší záměr“ (R9:139-140). Paní Natálie vztahuje Boží záměr ke COVIDu: „proč tady ten koronavirus tady ted'ko tak řádí, tolika mrtvých, proč prostě to musí být. A zase si říkám, možná, že to Pánbůh řídí, že už je všude přelidněno“ (R4:152).

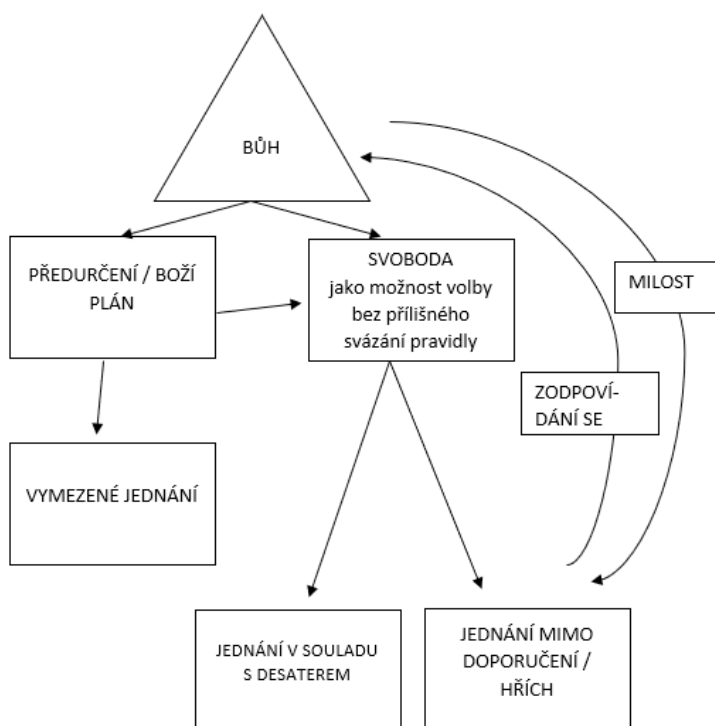
3.5 Model svobody v běžné teologii seniorek a seniorů

Na obrázku 1 je graficky znázorněn návrh modelu svobody v běžné teologii seniorek a seniorů, křesťanek a křesťanů, kteří se účastnili pilotní studie výzkumu. Ve vztahu k prvnímu stanovenému cíli (popsat pojetí a pozici svobody) lze říci, že je svoboda vymezována jako vyvázání se z přílišných pravidel a norem. A tedy také jako možnost jednat dle vlastního rozhodnutí a zvážení možností v dané situaci. Tato svoboda, ono „nenucení za každou cenu“ (R8:140) pak přináší možnost empatické reakce, empatického vztahu a na empatii založené odpovědi na mystérium. To také vede k tomu, že je spiritualita a víra vnímána jako různorodá a individualizovaná. Svoboda je v běžné teologii seniorek a seniorů vztahována (cíl b): identifikace ostatních témat) k Bohu, Božímu plánu, dopadu vlastních jednání a milosti Boha.

Svoboda se ve vztahu k Bohu (formulovaný cíl c) stává do jisté míry ohraničenou. Jedním jejím limitem je existence Desatera, které je vnímáno v běžné teologii jako vodítko pro rozhodování v rámci svobodného jednání. Druhým je existence Božího záměru – tedy určitého umístění, pozicionality, člověka do určitých situací, které ovlivnit nemůže a které

jsou výsledkem svobody Boha. Bůh je tedy v běžné teologii jak garantem a dárce svobody, tak zároveň jejím limitem. Tato pozicionalita ale stále umožňuje v některých případech určitou míru svobodné reakce. Tato reakce je následně měřena mírou shody s Desaterem, tak, aby jedinec před Bohem „obstál“ (R1:127). Na toto zodpovídání se může Bůh reagovat milostí, odpuštěním hříchů.

Obr.1: Svoboda a ostatní témata s ní související v běžné teologii účastníků výzkumu



4. REFLEXE SVOBODY V BĚŽNÉ TEOLOGII

V souladu s postupem běžné teologie a také v souladu s reflexí vlastní pozice (viz pozn. pod čarou 21) chci nabídnout dílčí reflexe hlavních zjištění. Tedy těch prvků běžné teologie, které se týkají:

- svobody jako odpoutání se od pravidel a nařízení,
- empatie jako možnost přijmout spiritualitu a
- předurčení, které obsahuje jak dobré, tak zlé.

Jak jsem již uvedl výše, vnímám tyto reflexe jako nabídnutí, jako určitý pohled návštěvníka. Jsem si vědom, že je tím značně redukována komplexnost reflexí.

4.1 Svoboda jako odraz podoby doby

Svobodu a její důležitost je v podstatě možné vnímat zároveň jako „jeden z klíčových motivů křesťanské teologie“⁶⁹ a stejně tak, jako odraz znamení doby, v níž jsou prosazovány právě hodnoty „rovnosti a svobody“.⁷⁰ Obé je v podstatě přítomné v pojmání svobody účastníky výzkumu. V prvním slova smyslu tuto otázku formuluje pan Petr (R8:152) doptáváním se na to, zda někdo ovlivňuje jedince v jejich rozhodování a v životě. Ve smyslu druhém je reflexe svobody jako součást doby přítomná také. Pan Radim (R10:50) spojuje to, že „každý věříme úplně jinak“ s tím, že „dneska je taková doba“ (R10:72). Doba, ve které je možné nabízet, nenařizovat a jedinec se může k víře empaticky vztáhnout. Výchozí otázka ve vztahu k víře tak je, jestli „chceš“ nebo „nechceš“ (R10:72). Svobodu tak v tomto kontextu lze chápat jako znamení doby. Ono „chceš, nechceš“ lze považovat za laické vyjádření obratu „možnost rozhodnutí se pro Boha“, které je jedno z kritérií rozlišování, zda se v daném fenoménu o znamení doby vůbec jedná nebo nikoliv.⁷¹

O jakou svobodu se to ale vlastně jedná? Svoboda je konstruována jako svoboda indifference s malými prvky determinismu.⁷² Společným

⁶⁹ Šedina, „Órigenovo pojednání o svobodě vůle...“, s. 113.

⁷⁰ AMBROS, „Pastorační rozlišování...“, s. 13.

⁷¹ Jana MARYŠKOVÁ, „Pandemie koronaviru v kontextu četby a interpretace znamení doby,“ *Caritas et Veritas* 11, č. 1 (2021): 69.

⁷² SVOBODA, „Boží vědění“, s. 9–13.

prvkem běžné teologie je možnost realizovat vlastní aktivity a nečinit za ně odpovědnými Boha, ale sebe: „nemůžeme svalovat na Boha“ (R1:115). Tato negativní svoboda, tak jak o ni referuje Berlin, tedy jako bytí „bez zasahování ze strany ostatních“⁷³ je pak vytvářena jako předpoklad pro možnost přiklonit se k Desateru. Svoboda tak primárně není utvářena a pojmána jako předpoklad možnosti jednat morálně. Nemá podobu něčeho, co „morální jednání nevyhnutelně předpokládá“,⁷⁴ jak je tomu např. v Kantově chápání vztahu svobody a morálního jednání.⁷⁵ To, co je primární je negativní svoboda vůči nařízení, která následně otevírá možnost přiklonu ke svobodě pozitivní. Příklonu k osobně reflektovanému Desateru.

Desatero je chápáno jako vodítko dobrého jednání ve světě a ve vztazích. To, že je ona pozitivní svoboda, tedy ono ovlivnění toho, aby „někdo činil spíše to než ono, byl spíše tím než oním“,⁷⁶ spojována s Desaterem zachovává ono napětí mezi odmítnutím regulí a přitakáním regulím. Desatero jako vodítko vložené do prostoru předtím oproštěného od regulí na jednu stranu „zdůrazňuje princip svobody“ a na stranu druhou má zároveň povahu „apodiktického charakteru“, tedy určité bezpodmínečné platnosti jednotlivých nařízení.⁷⁷ Tím má ale toto pozitivní pojetí svobody blíže spíše k vazbě na „hlubinu lidského ducha vztahujícího se k Duchu s velkým D“, jak pojetí pozitivní svobody popisuje z perspektivy Vialatoux Koblížek.⁷⁸

Zdůraznění individualizované podoby lidského ducha, které reflektuje individualismus doby nakonec vede v běžné teologii seniorek a seniorů k nutnosti reflexe vlastních hodnot a vlastního pochopení a přijetí určitého aspektu víry, kterou explicitně vyjadřuje paní Gabriela v onom „že to není takový příkazy, zákazy“ (R1:71), ale naopak v individualizovaném pojetí „dobrého a špatného“ a v tom „jaký máme zásady a nezáklady“ (R1:115). Halík tuto nutnost reflexe individuality označuje jako „úkol, který čeká na křesťanství v odpolední fázi jeho dějin“. Ten podle něj „spočívá

⁷³ Isaiah BERLIN, *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999, s. 218.

⁷⁴ Wolfgang BEINERT, *Malé dějiny křesťanského myšlení*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 268.

⁷⁵ Owen WARE, „Kant's deductions of morality and freedom,“ *Canadian Journal of Philosophy* 47, č. 1 (2017): 116–147.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Jiří BENEŠ, „Desatero jako teologie sui generis,“ *Theologická revue* 77, č. 1 (2006): 21.

⁷⁸ KOBÍLŽEK, „Totalitarismus a svoboda“, s. 137.

z velké části v rozvinutí spirituality“.⁷⁹ Zdůraznění důležitosti individuálních pojetí spiritualit a jejich obsahu na jedné straně může zvyšovat rizika negativních forem individualismu, na něž upozorňuje Ambros.⁸⁰ Zároveň ovšem může nabídnout cestu spojování spirituality a teologie, které od sebe byly odděleny v průběhu pozdní scholastiky.⁸¹

4.2 Ortopatie ve vztahu ke svobodě

Vztah ortodoxie a ortopraxe je, jak bylo uvedeno, někdy doplňován o ortopatii, tedy o emoční prožitek víry. Ta se v běžné teologii ve vztahu ke svobodě objevuje na dvou místech. Jednak se jedná o empatické naladění na víru, o kterém mluví pan Petr (R8:140; citováno v kap. 3.3) jako o určité vstupní bráně k prožívání víry, ke spiritualitě. Zároveň je emoční složka zmiňována ve vztahu k aplikaci Desatera do běžného života. Paní Gabriela (R1:111; citováno v kap. 3.3) mluví v tomto ohledu o kognitivně nedostatečné znalosti Desatera a zároveň o možnosti vycítit určitým intuitivním náhledem, že je s ním konkrétní jednání v rozporu. Důležitost emocí se tak projevuje jak ve vztahu k volbě víry, tak ve vztahu k volbě chování. Selak v návaznosti na Sobrineho uvažuje nad ortopatií jako nad emoční odezvou kontaktu s Kristem.⁸² Podstatné je, že v obou uvedených případech je vlastně ortopatie základním a jediným způsobem prvního přitakání k víře a prvotního hodnocení určitého jednání. Selak tuto afektivní odpověď na konkrétní situaci chápe jako pohyb směrem k druhému člověku. Pohyb, ve kterém záleží spíše na „konkrétním, dosažitelném bližním“, než na „nekonečných, nedosažitelných úkolech“.⁸³ Pokud lze uvažovat nad tím, že ortopraxe předchází v jistém slova smyslu ortodoxii,⁸⁴ pak zde je ortopraxe předcházena ortopatií.

⁷⁹ Tomáš HALÍK, *Odpoledne křesťanství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2021, s. 185.

⁸⁰ AMBROS, „Pastorační rozlišování...“, s. 17.

⁸¹ POSPÍŠIL, *Hermeneutika...*, s. 54.

⁸² ANNIE SELAK, „Orthodoxy, Orthopraxis, and Orthopathy: Evaluating the Feminist Kenosis Debate,“ *Modern Theology* 33, č. 4 (2017): 541.

⁸³ DIETRICH BONHOEFFER, *Na cestě k svobodě: Listy z vězení*, Praha: Vyšehrad, 1991, s. 264.

⁸⁴ POSPÍŠIL, *Hermeneutika*, s. 127.

5. DOBRÉ A ZLÉ V PŘEDURČENÍ

Poslední reflektovanou část by bylo možné vnímat „z hlediska křesťanské věrouky (jako) nepřijatelné řešení“.⁸⁵ Tímto nepřijatelným řešením, o kterém mluví Svoboda, je předpoklad, že za zlem, které se lidem děje, je také přítomen Bůh. Tedy, že Bůh tvoří jak dobro, tak zlo.⁸⁶ Toto náročné ve stvoření (chování označené jako hříšné, pohřešování blízkých, COVID), o kterém mluví komunikační partneři, pokud mluví o předurčení, či provázení, se blíží nejvíce konceptu nejlepšího z možných světů.⁸⁷ Také komunikační partneři mluví o tom, že tyto negativní aspekty měly, či možná mají nějaký pozitivní rozměr, či dopad. Zlo tak není jen součástí nejlepšího možného světa prostě z toho důvodu, že je „lidský rozum omezován různými vášněmi“,⁸⁸ ale také proto, že je ze zla možné poznat dobro. Toto překonání zla není ale otázkou dějinného procesu jako u Hegela,⁸⁹ ale spíše procesu interpretace, či reflexe. Jak COVID, tak pohřešování blízkých může být využito jako bod interpretace a reflexe. Jako „kontra náhled na tyto věci“, který následně vede k možnosti vnořit se „na roveň náboženskému chápání světa“ (R10:54). V procesu reflexe přitom může být přítomno ono „transcendentální napětí“, ale nikoliv v podobě hledání „jak ospravedlnit existenci představy dokonale dobrého a všemohoucího Boha navzdory přítomnosti zla ve světě“,⁹⁰ ale spíše v hledání významu a smyslu událostí.

ZÁVĚR

Pokud by bylo potřeba jednoduše odpovědět na položenou základní výzkumnou otázku (*Jakým způsobem konstruují senioři a seniorky, zapojení do pilotní fáze výzkumu spirituality a stáří, svobodu v kontextu jejich běžné teologie?*), bylo by možné říci, že je svoboda konstruována primárně jako

⁸⁵ SVOBODA, „Boží vědění“, s. 29.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ SVOBODA, „Boží vědění“, s. 24; JIŘÍ VOGEL, „Kritické momenty vybraných filozofických modelů teodiceje z teologické perspektivy,“ *Studia Theologica* 21, č. 4 (2019): 98, DOI: 10.5507/sth.2019.032

⁸⁸ VOGEL, „Kritické momenty...“, s. 102.

⁸⁹ Tamtéž, s. 106.

⁹⁰ Tamtéž, s. 117.

odpoutání se od pravidel a norem (negativní pojetí) s tendencí využívat jednak Desatera jako vodítka, ale také ortopatii jako emoční odezvu na prožitek kontaktu s mysteriem. Svoboda předpokládá možnost hříchu, který je odpouštěn Bohem, což neumenšuje potřebu obstát před Bohem jako dobrý člověk. Svoboda v běžné teologii tak odpovídá procesu, který reflektuje Halík v jeho odpoledni křesťanství. Tedy jako proces individualizace víry a potřeby zkoumat a oslovovat individuální spirituality. Proces, jehož kořeny lze sledovat v českém jazykovém kontextu už u Trojana, který mluví o „*pozbyívání rysů lidové církve*“ a o tom, že se „*církev stává menšinou*“.⁹¹

Pokud bychom toto pojetí svobody v běžné teologii (i s ohledem na teze o pozdním odpoledni křesťanství) přijali jako znamení doby, pak bychom nad ním mohli uvažovat jako nad dalším obratem svobody. Po Novozákonním obratu, ve smyslu svobody od židovského Zákona,⁹² by se jednalo o svobodu od povinné kolektivního, která se může projevit v individuálním a vztahovém. Tedy v rozměru spirituality. Byť se ve svobodě v běžné teologii objevuje „*jednat a žít si podle vlastní chuti či záliby*“, stále je v ní důraz „*ke vzájemné službě prostřednictvím lásky*“.⁹³ Z hlediska teologie by zde prezentovaná data nabízela možnost zaměřit se na potřebu zkoumat individualizovaná pojetí svobody v kontextu běžné teologie jednotlivých věřících. A zaměřovat se při tom také na rozměr ortopatie. V rovině emocí se totiž nachází jak empatické rozhodnutí se pro víru, tak prožitek empatie vůči druhým lidem. Stejně tak je nahlížen vztah Boha k lidem, jako empatické pochopení, jako milost. Byť jsou závěry vytvořené na datech pilotní studie kvalitativní povahy nezobecnitelné, lze je vnímat jako určitou nabídku.⁹⁴ Nabídku k hledání obdobných, či naopak odlišných pojetí svobody. Nabídku k promýšlení tématu ve vztahu ke komunikaci s věřícími, ve vztahu k chápání pojetí víry. Jednou z těchto možných inspirací, či nabídek, je zvažovat, nakolik platí nejen pro „*nekřesťany*“, ale také pro křesťany to, že je potřeba „*zvěstovat jim primárně Krista, a nikoliv např. církev nebo hřích*“.⁹⁵

⁹¹ Jakub TROJAN, „Křesťanská existence v socialistické společnosti, aneb teologie průšvihů,“ *Studie*, č. 49 (1977): 68.

⁹² Ladislav TICHÝ, „Svoboda v listu Galaťanům,“ *Studia Theologica* 12, č. 4 (2010): 6–7.

⁹³ Tamtéž, s. 12.

⁹⁴ Norman DENZIN, „Critical Qualitative Inquiry,“ *Qualitative Inquiry* 23, č. 1 (2017): 12.

⁹⁵ OPATRŇÝ, „Pastorace přítomností...“, s. 179.

**Freedom in Ordinary Theology by Elders From the Study of the Relationship
Between Spirituality and Old Age**

Keywords: Ordinary Theology; Freedom; Spirituality; Qualitative Research; Freedom from; Freedom to; Ten Commandments

Abstract: Ordinary theology is one of the emerging streams in theology. In this approach, the accounts of God and creation by those believers who have not undergone formal academic theological training are researched. The article describes the conception of freedom in ordinary theology of the elderly who have participated in research on the constructions of spirituality and old age. A strong element of negative freedom from prescriptions and regulations is present in the ordinary theology of these seniors. This does not lead, however, to unreflected, unguided action, but to the possibility of adherence to the Ten Commandments as a guide for empathically relating to others. Sins are then related to forgiveness. Against the pole of freedom, then, is pro-guidance, which is in the nature of predestination, the meaning of which is subject to reflection or interpretation. The findings can be interpreted both in the context of the need to develop spirituality, which Halík speaks of in his conception of the afternoon of Christianity, but also in the context of theodicy.

Mgr. Bc. Jan Kaňák, Ph.D.
Katedra historické teologie a církevních dějin
Husitská teologická fakulta
Karlova univerzita
Pacovská 4
140 00 Praha 4
honza.k@mail.muni.cz