

Mnohost v jednotě lidské a ekleziální osoby

Podněty teorie dialogického self pro rozjímání o církvi*

Světlá Hanke Jarošová

Když jsme jako křesťané pokřtěni do jména Otce i Syna i Ducha svatého, stáváme se součástí církve, či – řečeno jazykem v teologii používaným – údy tajemného těla Kristova. Vedle metafory těla, v němž jednotliví křesťané zastávají rozličné funkce, je v křesťanské reflexi od nejranějších století přítomná také metafora osoby. Církev je Kristova milovaná nevěsta a také *mater et magistra*¹ – tedy, alespoň v nějakém analogickém smyslu, autonomní osoba, která má „svému zakladateli Kristu darovat syny a dcery; učit je a vést ... s mateřskou péčí se ujímat života jednotlivců i celých národů“,² rozhodovat se, vstupovat do interakcí s individuálními i korporativními partnery ve světě, naslouchat, konat pokání. Avšak jak může mnoho autonomních osob tvořit osobu jedinou? Jak může církev být jedna, když církví, tedy společenství svolaných na jedno místo Kristem, je mnoho, vyznávají odlišné hodnoty, zdůrazňují odlišné aspekty víry a některé z nich jsou vzájemně znesvářeny?³ A jak

* Studie vznikla za finanční podpory Grantové agentury Jihočeské univerzity, projekt 070/2016/H.

¹ Řehoř VII. užíval tohoto titulu jen pro církev římskou, která je podle něj matkou, učitelkou a paní všech církví a národů („*sanctamque Romanam aecclesiam omnium aecclesiarum matrem et magistram*“ a „*sancta Romana aecclesia, communis mater, omnium gentium magistra et domina*“, Herbert E. J. COWDREY [ed.], *The Epistulae vagantes of Pope Gregory VII*, Oxford: Oxford Medieval Texts, 1972, s. 133 a 134), v novější době byl vztažen na církev obecnou.

² JAN XXIII., *Mater et magistra*, Encyklika o nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení z 15. května 1961, Praha: Zvon, 1996, čl. 1.

³ K problematice mnohosti a rozmanitosti uvnitř církve se obrací ekleziologie communio, která církev pojímá jako ikonu Nejsvětější Trojice stvořenou k obrazu trojičního společenství, a obraz církve jako Božího lidu. V této studii jsou otázky kladeny vzhledem k obrazu církve jako ženy, nevěsty, postavy v dramatu dějin spásy, tedy v kontextu „personální ekleziologie“, která je v křesťanském zjevení přítomná od počátku (v 2 Kor Pavel připomíná korintským, že je, tedy korintskou církev, zasnoubil Kristu, autor listu Efezským přirovnává vztah Krista k církvi ke vztahu ženicha k nevěstě, s církví bývá tradičně ztotožňována postava Nevěsty, choti Beránkovy, z knihy Zjevení, toto pojetí je implicitně přítomno i ve všech evangeliích, kde je Ježíš nazýván ženichem – Mk 2,19; Mt 9,15; Lk 5,34; Jan 3,29).

může lidská osoba, v západní filosofii tradičně pojímaná jako substanciální jednota, s jediným jádrem, totožná v čase a prostoru, být vhodnou analogií pro povahu společenství, které je svoláno Kristem a ustavičně proměňováno Duchem svatým i imanentními světskými faktory?⁴

Otázka po povaze jednoty církve zaměstnává křesťany po staletí, teologové a církevní dokumenty na ni dávají odpovědi formulované teologickým jazykem užívající obrazů z Písma a tradice. Nový vhled do ní i do ostatních otázek formulovaných výše může přinést kritický dialog s vědami o člověku, v němž teologie dostává příležitosti revidovat a znovu promyslet pojmy, jichž užívá, hledat a nalézat citlivější a přesnější nástroje myšlení a porozumění, a který také může napomoci k rozpoznání skutečnosti, která snad v nějakých ohledech a do nějaké míry vždy byla přítomna, v dosavadních teoretických a metodologických rámcích však nebyla zaznamenána.⁵

1. TEXTOVÁ A METODOLOGICKÁ VÝCHODISKA

Oblastí věd o člověku obzvlášť podnětnou pro teologa rozjímajícího o způsobu, jímž jsou jedno křesťanská společenství s odlišnými hodnotami, odlišnými příběhy, s historií vzájemné nevraživosti, v některých případech i krvavého pronásledování, je teorie dialogického self (Dialogical Self Theory, dále jen DST), již vyvinul a od roku 1992 v řadě publikací rozvíjí holandský psycholog Hubert Hermans.⁶ Jejím základ-

⁴ Teologická antropologie motivovaná biblickými texty ovšem s proměnou člověka žijícího svůj příběh v Božím příběhu stvoření počítá. Aristotelsko-karteziánské uvažování o člověku jako samostatné myslící bytosti méně.

⁵ Analogie církve a jednotlivého člověka či lidské duše byla zřejmě u církevních otců dosti běžná, např. podle Maxima Vyznavače je církev *eikon* člověka a *eikon* lidské duše (a také *eikon* Boha Stvořitele, *eikon* světa a *eikon* smyslově vnímatelného světa; srov. George Dion DRAGAS, *The Church in St. Maximus' Mystagogy*, online: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Dragas_mystagogy.html). Skutečnost mnohosti hlasů uvnitř jediné duše/církve tu však není reflektována.

⁶ Poprvé v Hubert J. M. HERMANS – Harry J. G. KEMPEN – Rens J. P. VAN LOON, „The Dialogical Self. Beyond Individualism and Rationalism,” *American Psychologist* 47 (1992): 23–33; dále Hubert J. M. HERMANS – Harry J. G. KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, San Diego, CA: Academic Press, 1993; Hubert J. M. HERMANS, „Opposites in a dialogical self: Constructs as characters,” *Journal of Constructivist Psychology* 9 (1996): 1–26; Hubert J. M. HERMANS – Agnieszka HERMANS-KONOPKA, *Dialogical Self Theory: Positioning and counter-positioning in a global society*, Cambridge University Press, 2010;

ním předpokladem je, že lidské „self“⁷ je utvářeno řadou nesourodých, někdy i vzájemně si protiřečících narativních hlasů, z nichž každý má svůj vlastní příběh. Lidská osoba je tu pojímána jako mini-společnost relativně autonomních já-pozic, které jsou zároveň součástí širší společnosti. DST funguje jako teoretický rámec pro psychoterapii,⁸ na jejím

Hubert J. M. HERMANS – Thorsten GIESER (ed.), *Handbook of Dialogical Self Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012; Hubert J. M. HERMANS, „The dialogical self: A process of positioning in space and time,” in Shaun Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 654–680, a další. Myšlenka, že lidské self je zásadně decentralizované, je tvořeno mnoha hlasy v dialogických vztazích, nemá nějaké jedno sídlo či izolované jádro, nýbrž že lidská subjektivita fluktuuje či osciluje v symbolickém poli či krajině mezi odlišnými subjektovými pozicemi, z nichž každá má svůj vlastní narativní hlas, se paralelně objevuje u řady dalších evropských i amerických autorů; srov. Peter T. F. RAGGATT, „Mapping the Dialogical Self,” *European Journal of Personality* 14 (2000): 65–90, seznam autorů na s. 66–67.

⁷ Zatímco v teologii je obvyklé užívat výrazů jako „duše“ a „osoba“, v psychologii se spíše hovoří o „self“, tedy tom, co činí člověka jím samým. Jednou z prvních formulací „self“ v moderní psychologii je rozlišení Williama Jamese (William JAMES, *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt and Company, 1890) mezi self jako subjektivním poznávajícím (I) a self jako poznávaným objektem (Me). Na Jamesovo rozlišení navázal George Herbert Mead (George Herbert MEAD, *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934), východiskem pro jeho analýzy je rozlišení mezi „self jako subjekt“ a „self jako objekt“ – self jako subjekt může uchopovat sebe sama jako objekt, což se děti učí zaujetím postoje významných druhých k sobě samým. Po období odmítání pozitivistickými psychology, kteří nechtěli přepisovat funkce, které nejsou dostatečně pochopeny, nějaké tajemné ústřední síle, o níž se pak prohlašují, že jedná tak a tak, aby sjednocovala osobnost a uchovávala její integritu, se v polovině 20. stol. pojem „self“ do psychologie vrátil, aby reprezentoval, jakkoli nedostatečně, soudržnost, jednotu a účelnost lidské osoby (srov. Gordon W. ALLPORT, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven & London: Yale University Press, 1955, s. 36–38). V současné době je dosti obvyklý, je užíván spolu se složenými odvozeninami jako „self-cognition“ (sebe-poznání), „self-awareness“ (sebe-uvědomění) apod., střídavě a zaměnitelně s výrazem „person“ (osoba). V češtině není vhodný výraz pro překlad „self“, který by byl odlišný od „já“ jako toho, kdo poznává to, co náleží „mně“, a mohl oba tyto výrazy zahrnout. Při popisu psychologické teorie DST užívám výrazu „self“, v souladu s diskursem obvyklým v psychologii, ve významu hypotetického konstruktu vyjadřujícího a vysvětlujícího fakt, že člověk vykazuje určitou vnitřní organizaci, jednotu a dynamiku. Při interpretaci teorie a její aplikaci na církve užívám spolu s výrazem „self“ také výraz „osoba“, který je s ním v původních textech souznačný a není užíván v metafyzickým smyslu.

⁸ Srov. např. Hubert J. M. HERMANS, „Self as a Society of I-Positions: A Dialogical Approach to Counselling,” *Journal of Humanistic Counseling* 53 (2014): 134–159; John ROWAN, *Personification: Using the Dialogical Self in Psychotherapy and Counseling*, London & New York: Routledge, 2010; Hubert J. M. HERMANS – Giancarlo DIMAGGIO (ed.), *The Dialogical Self in Psychotherapy*, New York: Brunner-Routledge, 2004.

základě byla zkonstruována řada výzkumných procedur,⁹ setkání s ní dále oplodňují četná odvětví empirické i spekulativní psychologie, filosofii, sociální práci, kulturní antropologii, literární vědy i další odvětví.¹⁰ Ač DST původně vznikla v prostředí empirické psychologie, jejím prvotním cílem není formulovat testovatelné hypotézy, ale dávat vzniknout novým myšlenkám, přemosťovat propasti a vytvářet rozhraní pro nečekaná setkání teorií, tradic a praxí, která povedou k dalšímu rozvíjení spojení mezi jejími ústředními pojmy, jimiž jsou „dialog“ a „self“, a umožní odhalovat nové výhledy v jejich teoretické integraci.

Teologický text, k němuž se v této studii vztahují, jsou zprávy z oficiálních rozhovorů, které spolu v posledních desetiletích na celosvětové úrovni vedla církevní společenství, jež jsme si zvykli nazývat „konfesní církev“, zejména ty shrnuté ve třech svazcích nazvaných *Nárůst shody*.¹¹ Tyto texty jsou zprávy z rozhovorů, které spolu vedla jednotlivá, dříve více či méně vzájemně odloučená ekleziální společenství, jež vznikla dějinným vývojem v rámci křesťanství, mají svou vlastní korporativní identitu a zdůrazňují různé hodnoty, odlišné aspekty jediné víry. Tato společenství se po několik posledních desetiletí intenzivně setkávají k rozhovorům, v nichž se vzájemně uznávají jako samostatné korpo-

⁹ Hermans sám zkonstruoval metodu *Personal Position Repertoire* (Hubert J. M. HERMANS, „The Construction of a personal position repertoire: Method & practice,” *Culture and Psychology* 7 (2001): 323–365), idiografickou proceduru s psychometrickými aspekty pro vyhodnocování vnitřních a vnějších oblastí self na základě organizovaného repertoáru pozic; a *Self-Confrontation Method* (Hubert J. M. HERMANS – Els HERMANS-JANSEN, *Self-Narratives: The Construction of Meaning in Psychotherapy*, New York & London: Guilford, 1995), která vede subjekt k sebezkoumání směřujícímu ke konstrukci a rekonstrukci vlastního příběhu jako uspořádaného procesu konstrukce významu. Dialogické vztahy uvnitř self studuje také metoda *Personality Web* (Peter T. F. RAGGATT, *The Personality Web: An Interview Protocol for Investigating the Dialogical Self*, James Cook University, 1998), která zjišťuje nejsilnější vazby (attachment), které jedinec má ve společenské, časové, fyzické a tělesné oblasti, a jejich seskupením odhaluje jeho nejvýznamnější narativní hlasy.

¹⁰ Zkoumání motivovaná DST jsou publikována nejčastěji v *Theory & Psychology*, *Culture & Psychology*, *Journal of Constructivist Psychology*, *Counselling Psychology Quarterly*, *Studia Psychologica* (všechny tyto časopisy věnovaly DST jedno či více zvláštních čísel). Platformou vytvořenou zvláště pro publikování výsledků výzkumů vedených v teoretickém rámci DST je *International Journal for Dialogical Science*.

¹¹ Harding MEYER – Lukas VISCHER (ed.), *Growth in Agreement I.*, New York: Paulist Press, 1984; Jeffrey GROS – Harding MEYER – William G. RUSCH (ed.), *Growth in Agreement II.*, Geneva & Cambridge, MI.: WCC & Eerdmans Pub, 2000; Jeffrey GROS – Thomas F. BEST – Lorelei F. FUCHS (ed.), *Growth in Agreement III.*, Geneva & Cambridge, MI.: WCC & Eerdmans Pub., 2007.

rativní entity s vlastní identitou a odpovědností.¹² V oficiálních rozhovorech i jiných formách společné činnosti se vyjasňuje a konstituuje identita jednotlivých společenství, když odpovídají na otázky, které jim kladou partneři ohledně jejich hodnot a východisek, a vynášejí do společně vytvářeného komunikačního pole významné aspekty svého bytí, jinak považované za samozřejmé. Tak je identita jednotlivých společenství – jakožto proces jejich bytí, který jim jako nevyslovený základ jejich každodenního působení zajišťuje kontinuitu – spoluvytvářena jejich společným zapojením v sociálním světě a zvláštním způsobem obnovována tím, že je tematizována a zvyšlovňována v konkrétních rozhovorech. Zároveň s tím, jak v intenzivnějších vztazích s druhými a v procesu sebe-interpretace nabývá na významu a je nově utvářena vlastní identita jednotlivých společenství, vynořuje se zřetelněji i bohatství toho, co znamená být lidským společenstvím včleněným v Krista, a je doceňováno bohatství darů, které Bůh uděluje jednotlivým společenstvím k prospěchu všech. V dialogické součinnosti s druhými uchovávají jednotlivá společenství svou identitu viditelných společností s odlišnými dějinami a zvyklostmi a zároveň od sebe navzájem přijímají svou identitu, která lidské dějiny a zvyklosti přesahuje, v níž jsou jedno s Kristem a se všemi, kdo vzývají jeho jméno. Všechna tato společenství se svými odlišnými příběhy a důrazy, včetně takových, o nichž mohou členové jiných společenství být na pochybách, zda jsou skutečně křesťané, tajemným způsobem náleží k jediné všeobecné církvi a společně, svými mnohdy protichůdnými postoji a směřováním, dávají vzniknout její jediné, všeobecné identitě.

V této studii nejprve (kapitola 2) v hlavních rysech představím způsob, jímž DST pojímá jednotlivou lidskou osobu, poté (kapitola 3.1) poukážu na shodné rysy tohoto pojetí jednotlivé lidské osoby s tím, jak se ve zprávách z rozhovorů na celosvětové úrovni ukazuje vnitřní dialogická povaha církve, a (kapitola 3.2) vztáhnou jej k oficiálním rozhovorům vedených církve na celosvětové úrovni, zejména vzhledem k očekáváním, s nimiž církve do rozhovorů vstupovaly, a k výsledkům, jichž bylo

¹² „Co se ‚ekleziální identity‘ týče, shodujeme se, že každá církev ve své viditelné formě tvoří korporativní osobu [a body]. Ta může jednat jako korporativní entita a může být činěna odpovědnou za své jednání.“ CANADIAN ROMAN CATHOLIC/UNITED CHURCH OF CANADA DIALOGUE. „Report of the Dialogue on the Theme: *Sin, Reconciliation, and Ecclesial Identity*, November 2000 – June 2004,“ https://ecumenism.net/archive/dialogues_ca/2004_rc_ucc_sin_reconciliation_ecclesial_identity.pdf [cit. 6. 6. 2018], s. 5.

v otázce povahy jednoty církve dosaženo. V závěru se pak pokusím naznačit způsob, jímž psychologická teorie může přispět k vyjasnění otázky po vztahu mnohosti a jednoty v církvi.

2. POVAHA LIDSKÉ OSOBY PODLE DST

2.1 Lidská osoba jako polyfonie narativních hlasů

Hlavními podněty pro vznik DST byla myšlenka Williama Jamese, že lidské self je rozšířené, není omezeno na jedince, ale zahrnuje společnost (*The Principles of Psychology*, 1890), a metafora polyfonického románu, jejímž autorem je Michail Bachtin.¹³ DST vznikla jako konstruktivisticky motivovaný pokus překonat tradiční západní individualistické a racionalistické pojetí lidské osoby tím, že do uvažování o ní zahrne její vtělenou povahu. Jejím základním východiskem je, že zatímco pojetí sebe jako od světa odděleného, samostatně myslícího individua je charakteristické pro západní způsob uvažování, lidé po celém světě si vyprávějí příběhy a tím dospívají k porozumění světu i sobě. V pojetí DST je lidské self dialogický vypravěč, je prostorově uspořádané a vtělené a není přísně odděleno od těch, kdo jsou jiní, nýbrž je zahrnuje, jsou jeho součástí. Hlasy těch, kdo jsou jiní, vstupují do self, jsou oslovováni ve fantazijních rozhovorech, které vedeme se svými kritiky, rodiči, bohy, se svým svědomím či odrazem v zrcadle. Tito fantazijní¹⁴ jiní jsou vnímáni jako prostorově oddělení, vyjadřující svůj vlastní postoj, svůj vlastní příběh. Hlasy, které promlouvají v self, jsou také tzv. kolektivní hlasy, tj. hlasy skupin a institucí. I charakterové rysy osoby mohou být pojaty jako hlasy, které si vzájemně kladou otázky a odpovídají, souhlasí spolu, či nesouhlasí.¹⁵ „Hlasy“ v tomto pojetí ovšem nejsou schizofrenické bludy,

¹³ Michail BACHTIN, *Problemy tvorčestva Dostojevskogo*, Leningrad, 1929.

¹⁴ Autoři užívají anglický výraz „imaginal“, který znamená „související s představivostí“, na rozdíl od výrazu „imaginary“, který znamená „neskutečný, jen vymyšlený“ a odpovídá českému „imaginární“. Fantazijní jiní nejsou (zpravidla) zcela vymyšlení, rozhovory s nimi v rámci self jsou však vedeny prostřednictvím představivosti. Podobně fantazijní prostor se prolíná s prostorem skutečným.

¹⁵ To jsou základní dialogické vztahy, které je třeba odlišit od vztahů logických: Zatímco logicky vzato jsou věty „Život je dobrý“ a „Život je dobrý“ totožné, z dialogického pohledu se může jednat o dvě po sobě jdoucí promluvy dvou prostorově oddělených mluvčích, kteří jsou ve vztahu *souhlasu*. Věty „Život je dobrý“ a „Život není dobrý“

ale vyjádření rozmanitých aspektů téže osoby (já jako ten, kdo přejímá názory své matky, a já jako ten, kdo se učí vidět svět vlastníma očima, já jako ten, kdo si cení svého pohodlí, a já jako ten, kdo se chce všeho vzdát ve prospěch druhých), jimiž mohu tyto odlišné aspekty sebe projevovat, vztáhnout je k sobě navzájem, uvažovat o nich společně a tak připravit prostor pro změnu. Touto schopností vzájemné dialogické vztaženosti se dialogické self odlišuje od disociativní dysfunkce nazývané mnohočetná osobnost, u níž je multiplicita v čase, ale v jediném časovém okamžiku je vždy jen monolog, monology se střídají v sekvencích a k dialogu nedochází.¹⁶

V pojetí DST je tedy lidské self konceptualizováno jako dynamická mnohost relativně autonomních já-pozic ve fantaziálním prostoru, který je pořádán dvěma typy sil – odstředivými a dostředivými. Odstředivá síla znamená sklon jednotlivých pozic uchovat či zvýšit svou autonomii. Dokud se jednotlivé pozice věnují své činnosti, nezajímají je snahy a touhy ostatních. Jejich záměry vyžadují jistou autonomii. Dostředivá síla se snaží svést tyto sklony dohromady a vytvořit pole, v němž by odlišné postavy tvořily společenství. Odstředivé a dostředivé síly jsou vzájemně komplementární. Kdyby působily jen dostředivé síly, hrozilo by, že se self stane vysoce centralizované s jen jednou dominantní pozicí, stalo by se rigidním a uzavřeným od okolního světa a společnosti, bylo by zbaveno obnovujících a inovativních impulsů. Kdyby působily jen odstředivé síly, self by se rozplynulo ve fragmentaci a dezintegraci. Jen když se odstředivé a dostředivé síly vzájemně doplňují a střídají v průběhu času, může v self probíhat proces syntézy.

Vtělené self je obvykle svázáno s určitou pozicí v prostoru a čase, dokáže však přecházet v prostoru z jedné pozice do druhé podle změn v situaci a v čase, fluktuuje mezi odlišnými a dokonce protikladnými pozicemi zapojenými do vztahů relativní dominance a společenské moci. Jednotlivé pozice mohou promlouvat, takže se mezi nimi mohou rozvíjet dialogické výměny, mohou se stát interagujícími postavami v pří-

jsou z logického hlediska negací jedna druhé, jsou-li však chápány jako po sobě jdoucí promluvy dvou mluvčích, vyjadřují vztah *nesouhlasu*. Vztah souhlasu a nesouhlasu, spolu s otázkou a odpovědí, jsou základní dialogické vztahy.

¹⁶ SROV. HERMANS – KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, s. 89. Srov. též Mary WATKINS, *Invisible guests: The development of imaginal dialogues*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1986, a několik dalších vydání. Kniha podává psychologické důvody pro vedení vnitřních fantaziálních dialogů, které napomáhají rozvíjet pokornější a dialogičtější vědomí.

běhu. Každá z nich může vyprávět příběh o tom, co zakoušejí, z vlastní perspektivy, a vzájemně si mohou vyměňovat informace, takže společně vytvářejí komplexní, narativně strukturovaný svět. Jednotlivé já-pozice spolu mohou souhlasit či nesouhlasit, vzájemně se chápat a nepochopit, pochybovat o já v jiné pozici a dokonce se já v jiné pozici vysmívat. Pozice v mnohohlasém self mohou zaujímat také jiní lidé či bytosti, když je pojmu jako pozici, již mohu zaujmout, abych se na svět a sebe mohl podívat z odlišné perspektivy.¹⁷ Fantazijní jiní, kteří takto vstupují do self, když se stávají jednou z jeho já-pozic, mohou být velmi autonomní, tak autonomní jako skuteční jiní, a ovlivňovat jej.¹⁸ Jednotlivé já-pozice jsou jakoby kotevní body, které mohou v určitém bodě v čase pořádat ostatní pozice. Self tedy není centralizované, nemá neměnné jádro, je uspořádané ve fantazijním prostoru a způsob, jakým se uspořádáno, se může v čase měnit v závislosti na proměňujících se vztazích výměny a dominance. Protože je vtělené a tedy zasazené do konkrétního kulturního kontextu, je jeho vnitřní uspořádání, forma a obsah vyprávění a dialogických procesů, podmíněno a omezeno historickými okolnostmi, které utvářejí hodnoty, z nichž čerpá význam. Silná centralizace, typická pro západní představu o self, zásadně omezuje vztahy mezi jednotlivými postavami v příběhu self, neboť podporuje situaci, kdy jedna já-pozice ovládá ostatní a tak snižuje možnost dialogu, který k plnému rozvoji vyžaduje vysokou míru otevřenosti a ochoty pozměnit úhel pohledu.

¹⁷ Chci-li si ověřit, do jaké míry se perspektiva, již takto zaujmu, shoduje se skutečnou perspektivou skutečného jiného, mohu s ním navázat rozhovor. Onen jiný, jehož pozici zaujímám, může ovšem být do značné míry produktem představivosti či zcela vymyšlený.

¹⁸ Autoři citují C. G. Junga, který měl fantazijního společníka Filémóna a vedl s ním časté rozhovory. „Filémón a jiné fantazijní postavy mě přivedly k rozhodujícímu poznání, že v duši existují věci, které nevytvářím já, nýbrž které vytvářejí samy sebe a mají svůj vlastní život.“ Aniela JAFFÉ, *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, Praha: Portál, 2015, s. 160. Další významnou inspirací představy, že jednotlivé já-pozice v mnohohlasém self mohou být autonomní, je dílo Michaila Bachtina, podle něž v Dostojevského románech není jediný autor, který ovládá postavy a činí je předmětem své umělecké vize, ale mnozí nezávislí myslitelé (Raskolnikov, Myškin, Stavrogin, Ivan Karamazov, Velký Inkvizitor), z nichž každý je autorem své vlastní ideologie. Není tu tedy mnoho postav v sjednoceném objektivním světě, ale pluralita perspektiv a světů: polyfonie hlasů. Stejně jako v polyfonní skladbě je tu vícero hlasů v dialogických vztazích s odlišným prostorovým umístěním, z nichž některé jsou protichůdné. Podobně lidské self může být příběhem, který je společně utvářen více aktéry, jejichž pozice já v prostoru a čase zaujímá.

2.2 Lidská osoba jako proces ustavičné organizace a reorganizace

Z uznání existence mnohosti pozic však neplyne, že jedinec je roztržtšen a pohybuje se od jedné pozice k druhé bez meta-pohledu na self jako celek.¹⁹ Relativně autonomní pozice společně přispívají k ustavičnému procesu syntézy self a některé z nich jsou v něm zvlášť významné. Je-li jedna pozice velmi dominantní, jiné pozice, které patří do sféry možností self, jsou zanedbávány či potlačeny a nemohou při syntéze self hrát aktivní roli. Tak se může stát, že některé části self dominují jiné části, takže ony dominantní části jsou zaměňovány za self jako celek. Výzkum prokázal, že aktivita dialogu může self reorganizovat a vytvořit značnou diskontinuitu v čase, může dokonce dojít k tomu, že pozice, která byla na počátku dialogicky vedeného zkoumání dominantní, své dominantní postavení ztratí a jiná, dříve potlačovaná pozice se dominantní stane.²⁰

¹⁹ Kdyby pozice byly zcela autonomní, nebyl by žádný způsob jak k nim přistupovat jako k celku. Existence a fungování zcela autonomních postav by vedla k roztržtšenosti self (jako u [disociativní] dysfunkce zvané mnohočetná osobnost). Rozdíl je v tom, že u mnohočetné osobnosti je multiplicita v čase, ale v jediném časovém okamžiku je vždy jen monolog, monology se střídají v sekvencích, k dialogu nedochází. (Autoři odkazují na WATKINS, *Invisible guests: The development of imaginal dialogues*, 1986).

²⁰ Takové jevy byly zaznamenány v rámci zkoumání vedených sebe-konfrontační metodou, v níž jsou subjekty pozvány, aby vyprávěly relevantní části svého příběhu z perspektivy dvou kontrastních já-pozic. V každé pozici já vypráví jako autor relativně autonomního světa specifický příběh s odlišnými hodnoceními minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Tyto dva příběhy jsou položeny vedle sebe v jediném sebe-zkoumání, takže se stanou zjevnými jejich vztahy a kontrasty. Navíc jsou přivedeny do kontaktu s každodenní situací, takže je ustavena optimální situace pro dialogický kontakt mezi pozicemi a skutečnými postavami v každodenním životě. Tak začne zintenzivněná sebereflexe a je stimulován dialogický kontakt mezi různými postavami. Když se svedou dohromady odlišné postavy v self, které se pak začnou k sobě navzájem aktivně vztahovat, má to za následek self, které je vlastně společnou konstrukcí. Autoři citují případ Alice, která se zkoumání sebe-konfrontační metodou účastnila a vyprávěla svůj příběh z perspektivy otevřeného já a z perspektivy zavřeného já. Na počátku sebezkoumání byly ony dvě postavy docela asymetrické v společenské moci, otevřené já bylo dominantní. Nakonec se poměr dominance obrátil ve prospěch uzavřeného já. Jev „obrácení dominance“ lze podle autorů DST pochopit jen jako vznikající z pole odstředivých a dostředivých sil. Je-li jedna pozice v určitém období dominantní, poukazuje to na činnost odstředivé síly. Tato síla umožní dané postavě dosáhnout dosti nezávislého postavení, které tím, že uspokojuje své specifické snahy a touhy, více či méně potlačí ostatní pozice. Obrácení dominance, které sníží moc dominantní pozice a prosadí moc slabší pozice, je projevem síly dostředivé. Syntéza vlastně znamená dostředivou sílu v self, kterou nikdy nelze uvažovat odděleně od síly opačné, odstředivé. Srov. HERMANS – KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, s. 91–93.

Protože takové jevy nelze vysvětlit jen na základě oněch dvou pozic, u nichž k tomuto jevu dochází (dominantní pozice nemá důvody se svého postavení vzdávat, potlačená pozice nemá prostředky jak se prosadit), předpokládají autoři existenci tzv. meta-pozice, která je odlišné povahy než ostatní pozice a hraje významnou roli v syntéze self. Meta-pozice umožňuje dosáhnout nadhledu nad jednotlivými částmi self, takže je možné přehlédnout několik pozic zároveň, vidět vazby mezi nimi, zaujmout od nich kritický odstup a tak self reorganizovat. Zatímco v rané fázi vývoje DST její autoři uvažovali jedinou meta-pozici, která má schopnost klást vedle sebe a uvádět do vztahů ostatní pozice, které ani samy ani ve svých nahodilých vztazích nedokážou dosáhnout syntézy self jako celku, později poukazují na to, že táž osoba může zaujímat více různých meta-pozic podle toho, jaké pozice jsou vyvolávány a jak probíhá kontakt s jinými osobami. Rozpracovávají také koncept „třetí pozice“, která může vzniknout smířením dvou původně konfliktních pozic. V ní je konflikt mezi silně protikladnými přesvědčeními a hodnotami utišen, nová pozice čerpá z původních pozic energii pro svůj rozvoj.²¹

Tak koncepce lidské osoby jako mnohosti já-pozic v dialogických vztazích uznává mnohost v self a přitom zachovává jeho koherenci a jednotu. Já je distribuováno širokou škálou existujících, nových a možných pozic (odstředivé pohyby), které mají v self relativní autonomii, svou specifickou historii a vykazují odlišné vývojové cesty. Já si některé z nich přivlastňuje a jiné odmítá (dostředivé pohyby). Ty, které jsou přivlastněny, jsou zakoušeny jako ‚moje‘ a jako ‚náležející mně‘ a v důsledku toho přispívají ke koherenci a kontinuitě v self. Tím, že jsou já-pozice vsazeny do dialogických vztahů a zpracovány v dialogických prostorech uvnitř self a mezi různými self, jsou ‚vyzdvíženy‘ na úroveň vzájemného obohacení a alterity. Zvláštní úlohu v uspořádání self z vývojového hlediska mají pozice, které autoři nazývají *promoter* pozice, pozice podporující či podněcující postup. Zatímco meta-pozice napomáhají soudržnosti a uspořádání self z prostorového hlediska (umožňují přehlédnout a reflektovat dvě či více pozic, které já ve fantazijním prostoru zaujímá ve stejném čase), podněcující pozice napomáhají soudržnosti a uspořádání z časového hlediska. Jsou otevřené pro budoucnost a mají potenciál vytvořit a uspořádat širokou škálu kvalitativně odlišných pozic sloužících rozvoji self jako celku, jeho přeuspořádání a proměně. Jako podněcující

²¹ Srov. Hubert J. M. HERMANS – Thorsten GIESER, „Introduction,“ in Hermans – Gieser (ed.), *Handbook of Dialogical Self Theory*, s. 15–16.

pozice typicky slouží významní druzí – skuteční, v paměti, očekávání, vymyšlení. Potenciál napomáhat rozvoji existujících já-pozic a vzniku pozic nových mají také inspirující postavy veřejného života a umění. Pro svou otevřenost budoucnosti dostávají stále a vlivné místo v rozšířeném self jako rádci. „Nejzazší podněcující pozicí“ je pak obraz božství či světe, s nímž je mnoho lidí v každodenním dialogickém kontaktu.²²

V pojetí DST je tedy narativním hlasem spoluutvářejícím lidské self každá pozice, již já ve fantazijně-skutečném prostoru zaujímá či může zaujmout. Jsou to především rozmanité polohy a hlasy vnitřního self – já jako vznětlivý a já jako ten, kdo se učí zdrženlivosti, já jako ten, kdo se bojí, a já jako ten, kdo dovede druhé postrašit,²³ já jako katolička, která chce být věrná učení církve, a já jako žena rozpoznávající svůj lesbický sklon²⁴ –, neboť v každé z těchto pozic může já vyprávět odlišný příběh, jímž pořádá a vykládá tytéž události z odlišné perspektivy, a může vznášet podněty, které (nakolik to jiné dominantnější pozice dovolí) přispívají k utváření celku. Do polyfonie hlasů, již lidské self je, však náleží také všichni (významní) druzí, neboť ten, kdo je jiný, ať pozitivně či negativně hodnocený, nemůže být ze self odstraněn. To se odráží v osobním kontaktu: moji přátelé, moje děti, moje žena, moji protivníci, moji nepřátelé a lidé, kterými opovrhují a snažím se jim vyhýbat, jsou všichni já-pozice spoluutvářející mé self. I ti, s nimiž se ztotožňuji, i ti, vůči nimž se vymezuji, náleží k mému self.²⁵ Některé pozice jsou čin-

²² Srov. tamtéž, s. 16–18.

²³ Jak se sedmnáctiměsíční Susan učí zaujímat tyto dvě pozice při hře s matkou, popisují Alan FOGEL – Ilse DE KOEYER – Francesca BELLAGAMBA – Holly BELL, „The Dialogical Self in the First Two Years of Life. Embarking on a Journey of Discovery,” *Theory and Psychology* 12 (2002): 191–205.

²⁴ Případ ženy, která z konfliktu mezi těmito dvěma pozicemi čerpala energii pro třetí pozici misionářky, v níž se starala o mnoho opuštěných lidí včetně gayů a lesbiček, popisují Angela Uchoa BRANCO – Ana Luíza BRANCO – Ana Flavia MADUREIRA, „Self-development and the emergence of new I-positions: emotions and self-dynamics,” *Studia Psychologica* 6 (2008): 23–39.

²⁵ Cestu pro pozdější teoretický vývoj, v němž opozice vůči jinému-v-self a jednání s ním jsou součástí rozšířeného, mnohohlasého procesu, připravil William James, který zavedl distinkci mezi *I* a *me*, kde *I* je self-jako-poznávající či self-jako-subjekt, zatímco *me* je self-jako-poznané či self-jako-objekt. Složkou self-jako-poznaného je podle Jamese všechno to, co člověk může nazvat svým vlastním, „tělo a psychické mohutnosti, šaty a dům, manželka a děti, předkové a přátelé, pověst a dílo, pozemky a koně, jachta a bankovní konto“ (JAMES, *The Principles of Psychology*, s. 291). Lidé a věci v prostředí tedy náleží k self, nakolik jsou pocítovány jako „moje“, součástí self rozšířeného do prostředí je nejen „moje tělo“, ale i „moje matka“ a „můj protivník“. Není tu duali-

né hlavně ve vnějším světě (rodiče, přátelé, soudci), jiné náležejí k světu vnitřnímu (zesnulí rodiče, milenci ve fantazii, rádci a kritici, s nimiž člověk fantazijně interaguje). Vnitřní a vnější svět jsou vysoce otevřené systémy, mezi nimiž existují intenzivní výměnné vztahy. Vztahy dominance nejsou přítomny jen ve vnějším světě, ale díky výměně pořádají i svět vnitřní. Naopak každodenní život je do značné míry ovlivňován fantazijními dialogy, které existují vedle skutečných dialogů se skutečnými jinými, jsou provázány se skutečnými interakcemi a tvoří podstatnou část narativní konstrukce světa.

2.3 Lidská osoba jako proces rozptylování a shromažďování

V tradici západního (zejména novověkého) způsobu uvažování o lidské osobě jako o samostatně myslící autonomní věci je obvyklé chápat člověka jako jedince s jedinou koherentní identitou, určitým pevným jádrem osobnosti, a představa vícero hlasů v této jednotě bývá spojována s patologií, považována za něco nežádoucího, co je třeba léčit, potlačit. Výzkumy vedené v teoretickém rámci DST však naznačují, že představa „mnohohlasého“ či „dialogického“ self, které nemá žádné ústřední jádro a je tvořeno alternativními a často protichůdnými narativními hlasy, je vhodnějším, lépe skutečnosti odpovídajícím modelem lidské osoby než představa jediného myslícího řídícího centra, které vše pořádá a ovládá. V tomto pojetí má každý z možných hlasů v rámci self svůj příběh, je tvořen odlišným souborem afektivně nabitých vazeb, má své vlastní cíle a záměry. Může promlouvat ze svého specifického úhlu pohledu, a je-li mu dán prostor, není-li umlčován, popírán či potlačován, může vyjádřit svůj zájem v jeho partikularitě a jedinečnosti. Hlasy spolu soupeří o dominanci v myšlení a jednání a jeden z nich může dlouhodobě ostatní ovládnout a potlačit, takže je považován za jediný. Potřeby jiných částí self jsou potlačovány a jejich hlasy jsou vnímány jako někdo, kdo narušuje plány dominantní části. Hlas, který chce dominantní hlas vyvážit, je

stické rozlišení mezi self a jiným, jiný náleží k self a není vně. Mezi self a non-self je postupný přechod, později potvrzený sérií experimentů vedených Rosenbergem (MORRIS ROSENBERG, *Conceiving the Self*, New York: Basic Books, 1979). V pojetí DST se vyvíjející se osoba nachází mezi rozdělením a syntézou, proto je zápas syntézy vždy spojen s ustavičným posouváním hranic self/non-self. (HERMANS – KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, s. 119).

považován za protivníka, takže vůbec nedochází ke spolupráci.²⁶ Hlasy však mohou také vést dialog, spolupracovat a společně se účastnit procesu syntézy komplexního, polyfonního self, které nemá jedno ústřední jádro, ale v ustavičných dialogických procesech otázek a odpovědí, souhlasu a nesouhlasu, konstrukce a rekonstrukce významu vždy znovu vzniká, reorganizuje se a proměňuje díky působení pozic podněcujících jej k dalšímu vývoji. Multiplicita hlasů, které v procesu vzájemné vztaženosti mohou někdy znít jako kakofonie, dovoluje klást vedle sebe kontrastní názory, které – jsou-li dialogicky vztaženy – přispívají k nikdy nekončícímu procesu syntézy.²⁷

To, co podle DST jednotlivé pozice ve fantazijním prostoru pořádá a je vlastním hybatelem procesu syntézy, není jediné pravé jádro, kterému by se ostatní pozice měly přizpůsobit, ale odstředivé a dostředivé síly v self, které jsou vzájemně komplementární a obojí jsou třeba k rozvoji. Je-li self unitární se silným centrálním jádrem, převažují v něm dostředivé síly, self s převahou dostředivých sil se jeví jako série relativně nezávislých oblastí. Odstředivé pohyby vedou k desorganizaci, krizi a fragmentaci v self, mohou být také vyjádřeny ve zkoumání neznámého. Dostředivé pohyby zajišťují koherenci, kontinuitu a jednotu, jsou potřeba, aby vytvářely řád. Odstředivé pohyby se vyjadřují v procesu zaujímání pozic v rozmanitých situacích, dostředivé pohyby jsou artikulovány ve formě třetích pozic, koalicí pozic, meta-pozic a promoter pozic. Dostředivé ani odstředivé tendence nejsou samy o sobě „dobré“ nebo „špatné“. Dostředivé síly lze chválit, že odrážejí jednotu, harmonii

²⁶ Srov. HERMANS – KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, s. 94.

²⁷ Jednou z významných inspirací pro představu mnohohlasého, decentralizovaného self, jehož jednotlivé pozice – nakolik je jim dán prostor – ho mohou nejen ovlivnit, ale i pozměnit, mohou vznášet iniciativy, které jiné, dominantnější části self nemají v moci, ačkoli self jako celek jimi může být obohaceno, byla také hudba 20. století, jejíž autoři se nechávají inspirovat širokou škálou zvuků, intonací hlasů, lidových melodií, zrakových dojmů, hudby jiných skladatelů, období a žánrů. Nepředvídatelnost, diskontinuita a disharmonické struktury zahrnující juxtapozici heterogenního materiálu jsou v ní podstatnými prvky, které přivádějí skladatelův záměr k plnému výrazu. Skladatel, nakolik se nechává inspirovat jinými skladateli a hlasy, které mohou vnášet nový materiál, zaujímá decentralizované postavení. V jedné skladbě kombinuje velmi rozmanitý materiál, takže vznikají nové struktury a vynořují se nečekané vztahy. Podobně vědec, který píše knihu, to nikdy nedělá v sociální izolaci, ale čte mnoho autorů a diskutuje s kolegy. Reaguje, odpovídá, souhlasí a nesouhlasí, nechává se inspirovat otázkami, které kladou jiní. Momenty chaosu mohou otevřít nečekané sféry myšlení. V nich je autorova schopnost syntézy nejvíce stimulována. Srov. HERMANS – KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, s. 96–98.

a stabilitu, či kritizovat, že odrážejí status quo a stagnaci. Odstředivé síly lze nahlížet negativně, že poukazují na dělivost a nejednotu, nebo pozitivně, že umožňují obohacení a prozkoumání nových směrů. V syntetizujícím procesu jsou obojí potřebné a komplementární.²⁸ V moderních pojetích byly za ústřední považovány síly dostředivé, v postmoderních pojetích jsou velmi zdůrazněny síly odstředivé. Považovat dostředivé a odstředivé pohyby za stejně významné a komplementární fáze, které se ve vývoji střídají, umožňuje podle autorů DST překlenout moderní a postmoderní pojetí a dospět k širšímu, vyváženějšímu pohledu na self a osobní identitu.²⁹ Teologovi rozjímajícímu o církvi jako o tělu, bio-psycho-socio-spirituální jednotě s jedinou identitou, umožňuje také vyložit naukové a organizační rozdělení církve nejen jako důsledek hříchu (jímž jistě také je), narušení jednoty a nežádoucí fragmentaci, nýbrž i jako součást procesu směřujícího k plnějšímu rozvinutí jedné obecné ekleziální identity, v němž církev, jejíž já-pozice docházejí v dějinách vyjádření v pestré škále rozmanitých společenství vyznávajících odlišné, nezřídka protichůdné hodnoty, nalézá plnost významů jí svěřených.

3. NÁSTIN EKLEZIOLOGICKÉ APLIKACE

3.1 Hlavní rysy podobnosti mezi jednotlivým lidským self v pojetí DST a církvi

Biblický obraz církve jako těla z 1 Kor 12 ukazuje církev jako mnohost údů, z nichž některé o sobě vzájemně tvrdí, že se nepotřebují, k sobě nepatří, či se dokonce vzájemně popírají. Empirický výzkum vedený v rámci DST potvrzuje takové vzájemné vztahy i mezi částmi, aspekty, „já-pozicemi“ jednotlivé lidské osoby, a ukazuje, jak důležité je aktiv-

²⁸ Srov. HERMANS – KEMPEN, *The Dialogical Self: Meaning as Movement*, s. 141–142. Podle autorů dochází k analogickému procesu syntézy ustavičně oscilujícímu mezi dostředivými a odstředivými silami v psychologii jako akademické a praktické disciplíně. Varují před „nebezpečím předčasného sjednocení“, protože to, co se na první pohled jeví jako sjednocení, může být odhaleno jako ideologicky ospravedlněná dominance jedné pozice, a upozorňují, že syntéza v psychologii musí čelit výzvě diverzity a opozice, aby se stala vědou, která bude lépe vybavena k setkání s bohatstvím a komplexností lidské osoby.

²⁹ Srov. HERMANS, „Self as a Society of I-Positions: A Dialogical Approach to Counseling“, s. 136.

ní vedení rozhovorů mezi nimi pro vývoj self jako celku. Podobně jako lidská osoba prochází i církev dějinným vývojem, který se odehrává ve vztahu k významným druhým, v případě církve (a jednotlivého křesťana) tedy především k Ježíši Kristu, který je tím, kdo v dialogickém procesu podněcuje její proměnu a zajišťuje její soudržnost.

Podobně jako v jednotlivém lidském self, jak ho pojímá DST, existuje i v církvi mnoho rozmanitých narativních hlasů, z nichž každý může vyprávět jiný příběh o tom, co znamená být církví, jímž pořádá a vykládá tytéž události z odlišné perspektivy, a může vznášet podněty, které (nakolik to jiné dominantnější pozice dovolí) přispívají k utváření celku. Tyto hlasy vyjadřují odlišné aspekty téhož self, které si vzájemně kladou otázky a odpovídají, souhlasí spolu či nesouhlasí, umožňují projevovat jednotlivé aspekty celku, vztáhnout je k sobě navzájem, uvažovat o nich společně a tak připravit prostor pro změnu. Stejně jako v jednotlivém lidském self může i v církvi každý jednotlivý hlas promlouvat ze svého specifického úhlu pohledu, a je-li mu dán prostor, není-li umlčován, popírán či potlačován, může vyjádřit svůj zájem v jeho partikularitě a jedinečnosti. I v ekleziálním self spolu jednotlivé hlasy mohou soupeřit o dominanci a jeden z nich může dlouhodobě usilovat ostatní ovládnout a potlačit, takže je považován za jediný. V dobách, kdy k tomu dochází, jsou hodnoty a priority jiných hlasů potlačovány a tyto hlasy jsou vnímány jako někdo, kdo odporuje identitě celku ovládaného hlasem, který je dominantní.³⁰ A stejně jako v jednotlivém lidském self i v církvi působí síly dostředivé, stmelující a sjednocující, a síly odstředivé, které ukazují nové směry a otevírají nové možnosti, a obojí jsou potřeba v procesu ustavičného vznikání, objevování, přijímání a sjednocování, jímž církev je.

³⁰ Příkladem takového potlačovaného hlasu v křesťanství mohou být mennonité se svým důrazem na pozornou četbu Písma, pokání a vzájemnou odpovědnost, kteří byli majoritními proudy v církvi dlouho krvavě potlačováni. V letech 1998 – 2003 se představitelé mennonitů intenzivně setkávali k rozhovorům s představiteli Církve římskokatolické, jejichž průběh a výsledky jsou zachyceny v dokumentu *Called Together to be Peacemakers* (Jsme svoláni, abychom společně byli tvůrci pokoje) http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/mennonite-conference-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20110324_mennonite_en.html [zveřejněno srpen 2003, cit. 6. 6. 2018]. Tyto rozhovory, první po staletích jednostranného krvavého pronásledování a panujících vzájemných predsudků, připravily půdu pro další vztahy a ukázaly, že „přes století vzájemné izolace [mennonité a katolíci] nadále sdílejí mnohé z křesťanského dědictví vyvěrajícího z evangelia“ (*Called Together to be Peacemakers*, čl. 8).

Zatímco vtělené lidské self sice dokáže přecházet v prostoru z jedné pozice do druhé podle změn v situaci a v čase, obvykle je však svázáno s určitou pozicí v prostoru a čase, takže mezi odlišnými a dokonce protikladnými pozicemi zapojenými do vztahů relativní dominance a společenské moci fluktuuje, ekleziální self se může uskutečňovat v mnoha paralelních, vzájemně leckdy obtížně slučitelných pozicích zároveň. Aby tyto pozice mohly vyprávět příběhy o tom, co zakoušejí, co v jejich aspektu a historické situaci znamená být církví, vstupovat do dialogických vztahů a stávat se interagujícími partnery v proměně celého self, potřebují se nejprve samostatně vyvíjet v čase a být prostorově oddělené od sebe navzájem. Stejně jako v lidském self jsou i v ekleziálním self jednotlivé pozice jakoby kotevní body, které mohou v určitém bodě v čase pořádat ostatní pozice tím, že se k sobě navzájem vztahují. Síť tvořená interakcemi mezi takovými kotevními body je ovšem v ekleziálním self mnohem hustší a spleťtější než v self jednotlivé lidské osoby. Stejně jako lidské self v pojetí DST je i vnitřní prostor církve pořádán mnoha jádry či středy, ať už jsou jimi prostorově oddělené patriarcháty jako v církvi starobylé či organizačně oddělená centra konfesních církví v církvi současné. A podobně jako v lidském self i v ekleziálním self snaha o silnou centralizaci omezuje vztahy mezi jednotlivými postavami v příběhu self a tak snižuje možnost dialogu, který k plnému rozvoji vyžaduje vysokou míru otevřenosti a ochoty pozměnit úhel pohledu.

Podobně jako v lidském self i v ekleziálním self existují mezi jednotlivými pozicemi vztahy výměny a dominance a aktivita dialogu může vést k značné proměně vztahů mezi jednotlivými pozicemi i pozic samých, a tedy self jako celku. Podobně jako v lidské osobě vznikají i v církvi, která kultivuje vnitřní dialogické vztahy, rozmanité meta-pozice, tedy platformy, které jsou ustaveny k tomu, aby zajišťovaly a usměrňovaly vedení rozhovorů mezi dvěma či více partikulárními církevními společenstvími (nejuniverzálnějším z nich je ovšem Světová rada církví, která byla s cílem monitorovat, podporovat a koordinovat dialogické úsilí církvi založena, existují však mnohé takové nad-konfesní instituce, které se neztotožňují s žádným z konkrétních účastníků společenství, ale spíše jsou projevy syntetizující činnosti, ustavičné snahy učinit self celkem). Podobně jako v lidském self i v ekleziálním self vznikají třetí pozice, když se církve vyznávající odlišná přesvědčení a hodnoty, které se dlouho vzájemně vnímaly jako nesourode, navzájem přijmou i se svými odlišnostmi, např. vytvoří společenství kazatelny a stolu i přesto, že mají

odlišné pojetí svátostného života, a dají tak vzniknout novému celku, který k svému rozvoji čerpá podněty a energii z obou. A podobně jako jednotliví lidé potřebuje i církve k svému vývoji v čase podněcující pozice, tj. významné druhé, kteří jsou otevření pro budoucnost a dovedou dávat vzniknout kvalitativně odlišným pozicím uvnitř ekleziálního self, napomáhat jejich rozvoji, pořádat je, vytvářet podmínky pro jejich přeuspořádání a tak připravovat proměnu self jako celku. Církve se k nim obracejí v modlitbě jako k dialogickým partnerům, jako k někomu, kdo je jiný. Zároveň je však modlitba, již koná církve, účastí na chvalozpěvu, „který se navěky zpívá Bohu v nebi“, ³¹ účastí na Ježíšově modlitbě za jeho učedníky a také na modlitbě, již za křesťany přednáší Otcí Duch svatý, ³² jedná se tedy alespoň v analogickém smyslu zároveň o dialog vnitřní, ovšem s tím rozdílem, že zatímco lidské dialogické self v pojetí DST zvnitřňuje a za své pozice přijímá vnější hlasy (významné druhé, společenské instituce apod.), v případě církve je to právě společenství Nejsvětější Trojice, kdo si „zvnitřňuje“, přivtěluje církve a dává jí účast na svém vnitřním dialogickém životě. ³³

3.2 *Východiska a výsledky ekumenických rozhovorů vztahované k teoretickému rámci DST*

Do ekumenických rozhovorů vstupovaly církve motivované touhou po viditelné jednotě, která by odstranila pohoršení rozdělení, s cílem dospět k jednotě nauky, k vzájemnému přijetí, ke koinonii,

která je dána a vyjádřena společným vyznáním apoštolské víry, společným svátostným životem, do něž se vstupuje jedním křtem a který se společně slaví v jednom eucharistickém společenství, společným životem, v němž jsou členové a služby vzájemně uznávány a smířeny, společným posláním dosvědčovat evangelium o Boží milosti všem lidem a sloužit celému stvoření. Cíle hledání plného společen-

³¹ PAVEL VI., „Apoštolská konstituce vyhlášující novou úpravu denní modlitby církve podle ustanovení Druhého vatikánského sněmu,“ in *Denní modlitba církve*, I., Praha: Česká liturgická komise, 1987, s. 7.

³² Srov. Řím 8,26.

³³ Ostatně i v pojetí DST jsou self a společnost vysoce otevřené systémy, mezi nimiž probíhá intenzivní výměna, takže self a společnost se vzájemně zahrnují a mění, k nimž dochází v self, zahrnují změny, k nimž dochází ve společnosti, a naopak.

ství je dosaženo, když mohou všechny církve v sobě navzájem rozpoznat jednu, svatou, všeobecnou a apoštolskou církev v její plnosti.³⁴

Za desetiletí ekumenického úsilí však takového dokonalého konsensu, úplného vzájemného přijetí, které by zahrnovalo všechny aspekty nauky, nebylo dosaženo. Ba právě naopak, církve, které spolu vstoupily do těch nejužších spojení,³⁵ se rozhodly přijmout se vzájemně z úcty k dějinám se svými odlišnostmi a kulturními specifiky. V ekumenickém diskursu pro to bylo Hardingem Meyerem a Lukas Vischerem, s odkazem zejména na Leuenbergskou konkordii, zavedeno slovní spojení *Einheit in versöhnten Verschiedenheit* – jednota v smířené rozmanitosti, které bylo rychle přijato v Luterské světové federaci, ve Výboru pro víru a řád Světové rady církví i v Církvi římskokatolické.³⁶ Představa smířené rozmanitosti otupila hroty konfesního partikularismu, v němž se církve dříve proti sobě vzájemně vymezovaly, a znamenala významný krok směrem od cílové představy „viditelné jednoty“ k přijetí druhého jakožto druhého, aniž by jeho odlišnost byla zrušena či setřena. Avšak dokumenty, které se snaží představit výsledky úsilí o takovou jednotu v smířené rozmanitosti,³⁷ působí často dojmem, že jsou v nich v zájmu smíření, odstranění pohoršení rozdělení a dosažení „viditelné jednoty“ stírány podstatné rysy konfesní a historické identity účastníků. Představují „jednotu“ dosaženou lidskými prostředky a tak mohou přispět k tomu, že se ze zřetele ztratí tajemná povaha Bohem zdarma dávané jednoty, o níž pro své učedníky prosí Ježíš.

Mnohem cennějším výsledkem desetiletí ekumenických rozhovorů, který se objevuje ve studiích teologů snad všech denominací i v oficiálních dokumentech, je uznání a přijetí partnera v dialogu – tedy toho, kdo byl původně vnímán jako „oddělený“, „cizí“ – jako toho, kdo k nám

³⁴ Michael KINNAMON (ed.), *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the WCC*, Canberra & Geneva: WCC, 1991, s. 173.

³⁵ Jako příklady je možné jmenovat Leuenbergskou konkordii z roku 1973, jíž se luterské a reformované církve dohodly udělit si vzájemně společenství kazatelny a stolu; rozšířené společenství mezi anglikány a Evangelickou církví v Německu dohodnuté roku 1988 v Meissen; dohodu z Porvoo z roku 1996 mezi anglikány a severskými a pobaltskými luterány.

³⁶ Srov. Harding MEYER, „Einheit in versöhnten Verschiedenheit: Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens,“ in *Versöhnte Verschiedenheit: Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, Frankfurt: Lembeck, 1998, s. 101–119.

³⁷ Srov. např. text lutersko-římskokatolického společného prohlášení v *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: pracovní překlad*, Praha: Krystal OP, 2000.

bytostně náleží, kdo je ve vlastním slova smyslu církví, ač jiným způsobem než my. Příkladem takové proměny může být přehodnocení protestantského svátostného života, k němuž došlo v Církvi římskokatolické: od odmítnutí jako „neplatného“, přes opatrné, dílčí přijetí Druhým vatikánským koncillem:

mohou existovat mimo viditelné hranice katolické církve některé ... prvky a hodnoty, které společně budují a oživují církev... U bratří od nás odloučených se také koná nemálo posvátných úkonů ..., které různými způsoby ... mohou být skutečně zdrojem života milosti,³⁸

po konstatování Josepha kardinála Ratzingera, tehdy prefekta Kongregace pro nauku víry, který v dopise biskupu J. Hanselmannovi napsal:

Za jeden z nejdůležitějších výsledků ekumenických dialogů považuji vzhled, že otázku eucharistie nelze zužovat na problém „platnosti“. Ani teologie orientovaná na koncept posloupnosti ... nemusí nikterak popírat spásanosnou přítomnost Pána [*Heilschaffende Gegenwart des Herrn*] v evangelické *Večeři Páně*.³⁹

A je-li „spásanosná přítomnost Pána“ mezi lidmi hlavním účelem, k němuž je církev zřízena, pak to znamená, že ti, kdo teologii „orientovanou na koncept posloupnosti“ nedrží, jsou právě tak církví, jako ti, kdo ji rozvíjejí – způsobem jiným, ne však nedostatečným. A zatímco otcové Druhého vatikánského koncilu se ještě domnívali, že

bratři od nás odloučení, jak jednotlivci, tak jejich společnosti a církve, nemají tu jednotu, již chtěl Ježíš Kristus obdařit všechny, které znovuzrodil a oživil v jedno tělo a k novému životu, jednotu, kterou vyznává Písmo svaté a úctyhodná církevní tradice,⁴⁰

³⁸ *Unitatis redintegratio* 3.

³⁹ „Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation,“ *Una Sancta* 48 (1993): 348, citováno v Randall LEE – Jeffrey Gros (ed.), *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries*, Washington & Chicago: US Conference of Catholic Bishops & Augsburg-Fortress, 2005, s. 49, online: <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/koinonia-of-salvation.cfm> [cit. 6. 6. 2018].

⁴⁰ *Unitatis redintegratio* 3.

s pokračujícími desetiletími ekumenických rozhovorů se všechny církve, včetně Církve římskokatolické, učí, že jsme to právě my, komu chybí jednota, a že tu jednotu, která nám schází, nezískáme dřív, než se naučíme vnímat druhé, přijímat je a cenit si je v jejich odlišnosti jako sebe sama. Na cestě obrácení církví k sobě navzájem je čím dál tím více rozpoznávána a zdůrazňována skutečnost, že to, že druhý je odlišný a myslí a jedná odlišně, ho ekleziologicky nediskvalifikuje. Církve se společně učí, že jiná církev může mít odlišný názor na to, jaké prvky jsou konstitutivní pro bytí církví, a odlišně je vyjadřovat v církevním životě a nauce, a přitom *být církví*, být platným sebe-vyjádřením jediné apoštolské církve, kterou vyznáváme. A zatímco podle mešních Přímluv vydaných Biskupskou konferencí ČR v roce 1993 se (v mnoha římskokatolických farnostech dosud) modlíme:

za odloučené bratry, ... aby brzy s námi prožívali radost ze společného slavení eucharistie⁴¹

nově se v dialogu s ostatními rozdělenými křesťany učíme modlit:

Pane, náš Bože, pohled' na zeď, kterou jsme postavili, zeď oddělující nás od tebe i od sebe navzájem. Odpušť nám naše hříchy. Uzdrav nás. Pomáhej nám strhávat všechny rozdělující zdi a sjednoť nás v sobě.⁴²

Křesťané zapojení do ekumenických rozhovorů zjišťují, že ten, kdo je tak radikálně odlišný od nás, že jsme ho dlouho považovali za zcela cizorodý, k nám nenáležící prvek, přece může být tím samým, co jsme my, tedy církví. Ve snaze porozumět způsobu, jímž ten, kdo je jiný než my, je konstitutivní pro to, čím jsme my – způsobu, jímž ten, kdo je jiný než my, je tím, čím jsme my – jim může být nápomocná teorie dialogického self, která popisuje lidské self jako mnoho narativních hlasů, z nichž mnohé si protirečí a právě díky tomu mohou společně dozrávat k proměně. Zatímco v tradici zakládajícího filosofa alterity Emmanuela Levinase bývá jinakost ztotožňována s tváří jiného a vnitřní sféra self je charakterizo-

⁴¹ *Přímluvy*, Olomouc: Biskupská konference České republiky v nakladatelství Matice cyrilometodějské, 1993, s. 33.

⁴² *Program Týdne modliteb za jednotu křesťanů*, 18. – 25. ledna 2017, Praha: Česká biskupská konference a Ekumenická rada církví, 2016, s. 15, online: https://www.cirkev.cz/Media/ContentItems/25707_25707/modlitby-za-jednotu-2017-fin.pdf [cit 6. 6. 2018].

vána stejností a totožností, teorie dialogického self vytvořená na začátku 90. let minulého století skupinou psychologů a filosofů kolem Huberta J. M. Hermanse a rozvíjená širokým proudem společenskovědních badatelů bere v úvahu také diferenciaci, diverzitu a opozice uvnitř mnohohlasého dialogického self s jeho relativně autonomními částmi. Pojmy „odlišnost“, „jinakost“ a „alterita“ jsou v ní rozšířeny z *interpersonální* oblasti do oblasti *intrapersonální*. Tak může být alterita nalezena a zkoušena nejen mezi self a skutečným jiným, ale také mezi odlišnými já-pozicemi uvnitř self. Jinakost náleží k self od těch nejvíce vnějších oblastí až po ty nejvnitřnější, ať je vyjádřena hlasy skutečných jiných, imaginárních jiných nebo různými hlasy „sebe sama“. Taková vnitřní jinakost může být odmítnuta, potlačena, popřena, takže se self zdá být plně koherentním. Přitom se stává vysoce centralizovaným, rigidním, do sebe uzavřeným. Jsou-li však tyto hlasy s příběhy, záměry a hodnotami, které vyjadřují, přijímány ve své autonomii, uvažuje-li se o nich společně jako o platných vyjádřeních, otevírají se proměně, napomáhají si vzájemně v procesu zrání, v němž se společně stávají otevřenějšími, inkluzivnějšími, pokornějšími. Jednají-li tímto způsobem církev, může se postupně naplňovat vize křesťanského života jako

cesty živého setkání, společné duchovní zkušenosti, teologického dialogu a vzájemné korekce, cesty, na níž se specifičnost žádného z partnerů neztrácí ze zřetele, ale vyniká, je proměněna a obnovena a tak se stává viditelnou a přijatelnou pro ostatní partnery jako legitimní forma křesťanské existence a jedné křesťanské víry.⁴³

ZÁVĚR

Dialogicky pojímané lidské self, jak je popisováno významným proudem klinické a experimentální psychologie, a církev (partikulární či obecná) mají mnoho společného. Jsou svou podstatou vztahové, ustavené nikoli v sobě samých, ale vztahem k tomu, kdo je jiný – v případě lidí k někomu, kdo je jiný dílčím způsobem (rodič, učitel, společenská vrst-

⁴³ *In Christ a New Community*, zpráva z 6. shromáždění Luterské světové federace, Dar-es-Salaam, Geneva: LWF, 1977, s. 174, citováno podle Irmgard KINDT-SIEGWALT, „Believing in Unity and Accepting the Difference,” *Ecumenical Review* 51 (1999): 195.

va), v případě církve k Tomu, který je jiný zcela, nepřekonatelně. Stejně jako dialogicky pojímané lidské self je i církev společenstvím relativně autonomních hlasů, které vyjadřují rozmanité aspekty jejího bytí, navzájem se vůči sobě vymezují, protirečí si, vyprávějí odlišné příběhy o tom, co znamená být církví, a stávají se interagujícími postavami v jejím příběhu. Mnohé z těchto hlasů uvnitř jediné církve, již ustavičně povolává k bytí Bůh Otec skrze Ježíše Krista v Duchu svatém, byly po staletí vzájemně znesvářeny, popíraly se a potíraly až k prolévání krve. Když nastaly příznivé okolnosti (a do značné míry pod jejich tlakem), začaly spolu postupně vstupovat do rozhovorů, jejichž nejpůvodnější motivací bylo zjištění, že ten, kdo je znesvářen s jinými vyznavači Ježíše Krista, nemůže účinně dosvědčovat smíření, které Bůh v Ježíši Kristu lidem nabízí. Úsilí o dosažení „viditelné jednoty“, která by byla zárukou pravosti a pravdivosti křesťanské zvěsti, přimělo jednotlivé konfesní církve, aby spolu začaly s úctou rozmlouvat, vzájemně si naslouchat, klást si navzájem otázky, které měly vést k vyjasnění věroučných rozdílů. Ale zatímco na základních bodech nauky o Trojjediném Bohu se většina těch, kdo vyznávají Ježíše Krista jako Spasitele, poměrně snadno shodla, v otázkách po povaze bytí církve, tedy po vlastní identitě těch, kdo spolu rozmlouvají, se shody nedosahuje ani po desetiletích poctivě vedených rozhovorů. V těchto rozhovorech je však dosahováno něčeho daleko cennějšího: díky vzájemnému tázání a naslouchání je postupně odhalováno a zvyšováno mnoho rozmanitých aspektů toho, co všechno vlastně obnáší být církví, bohatství darů, které Bůh jednotlivým společenstvím dává k prospěchu všech. Účastníci rozhovorů zjišťují, že díky otázkám, které si s partnery vzájemně kladou, lépe poznávají nejen druhé, ale i sami sebe, a v procesu vzájemného poznávání a přijímání se také proměňují a společně se stávají tím, co mohou a mají být. Tento proces nepochybně probíhá s přispěním a pod vedením Boha Ducha svatého, který je – řečeno terminologií DST – nejzazší *promoter* pozicí jich všech. Zároveň je to však, jak teorie dialogického self ukazuje, proces zcela přirozený, k němuž dochází všude tam, kde spolu protichůdné hlasy vstoupí do uctivého rozhovoru – i na úrovni jednotlivé lidské osoby.

Empirický výzkum, jenž je v teoretickém rámci DST veden s lidskými osobami, které se rozhodly uvést protikladné hlasy uvnitř sebe sama do dialogu a v důsledku toho procházejí (mnohdy dramatickou) osobnostní proměnou, může pomoci objasnit povahu proměn, k nimž dochází v církvích, které spolu vedou ekumenické rozhovory. Může také nazna-

čit způsob, jímž lze považovat za „jedno“ mnohé, kteří se spolu neshodnou v podstatných otázkách vlastní identity, a poukázat na vedení dialogu mezi původně znesvářenými relativně autonomními subjekty jako na nástroj oné proměny, jíž „jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě“ (2 Kor 3,18). Zároveň může být rozjímání o výsledcích tohoto empirického výzkumu, který ukazuje, že jednotlivou lidskou osobu je vhodné pojímat jako komplexní mnohost rozmanitých, vzájemně si protirečících já-pozic, pro křesťany a teology nástrojem proměny, díky kterému se stanou lépe připravenými přijmout ty Ježíšovy učedníky, kteří se jim jeví tak odlišní, že snad ani nemohou být tou církví, již Bůh Otec skrze Krista v Duchu svatém svolává – přijmout je právě v jejich odlišnosti jako součást sebe sama a docenit jejich hodnotu pro svou vlastní identitu a existenci. Empirické výzkumy vedené v teoretickém rámci DST ukazují totiž nejen to, že protikladné hlasy uvnitř jediného self spolu mohou vstupovat do dialogických vztahů, ale především to, že právě rozvíjení takových vnitřních dialogických vztahů dává jednotlivým hlasům příležitost lépe poznávat sebe sama a komplexní skutečnosti self, jíž společně tvoří, umožňuje proměňovat se a dozrávat. Ukazují, že zatímco snaha potlačit a ovládnout určité aspekty sebe vede k deformaci celku, jejich přijetí jako součásti sebe samých dává vzniknout překvapivým novým skutečnostem, které otevírají dosud uzavřené obzory a poukazují na možnosti dalšího rozvoje. Pro křesťany, kteří věří, že právě za dosud uzavřeným obzorem je očekává sám Bůh Hospodin, jsou výzvou a povzbuzením.

**Multiplicity in the Unity of the Human and Ecclesial Person:
How Dialogical Self Theory Can Be Stimulating for Contemplating the Church**

Keywords: Church; Churches; Unity; Multiplicity; Alterity; Diversity; Ecumenical Dialogue; Dialogical Self Theory

Abstract: Over the course of history distinct ecclesial communities emerged within Christianity emphasizing different values and varied aspects of the one faith. They meet for conversations and mutually recognize one another as separate corporative entities with their own identities and responsibilities. Their members also constitute a single temple inhabited by one Spirit, incorporated by baptism into one Lord and with one God at work in them, so that they are in some sense one community with a single identity. A theologian may obtain new insight into this mystery through the Dialogical Self Theory, which construes the human self as constituted by a multitude of I-positions with different, often contradic-

tory, narrative voices, each telling its own story. It allows for a positive interpretation of the organizational division of the one Catholic Church as a process of articulating the ecclesial I-positions. This enables the Church to lead an internal dialogue in which it can be transformed and discover the fullness of the meanings entrusted to it. The paper presents DST intended to describe human individuals and its possible application to ecclesial reality.

Mgr. Světla Hanke Jarošová
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01
České Budějovice
shj@post.cz