

Od hledání krásy k nalezení smyslu? Bytostná touha a estetická zkušenost jako vstupní brány pro současnou náboženskou edukaci

Veronika Blažek Iňová

DOI: 10.32725/cetv.2023.009

Abstrakt:

Studie představuje výchozí pedagogické a základní teologicko-antropologické předpoklady nábožensko-didaktické metody „Užasnout – Zakusit – Proměnit“, která pracuje s fenoménem krásy, dobra a pravdy na úrovni zkušenosti, s cílem obohatit a rozvinout diskuzi (nejen) v náboženské pedagogice, jež na poli své aplikace ve školní edukaci či farní katechezi neustále hledá nové podněty, jimiž by dokázala své žáky zaujmout a oslovit. V této studii se budeme zabývat hledáním vstupních předpokladů, jež by pro použití této metody připravily vhodné podmínky. K nim patří právě ono prvotní zaujetí, které je v náboženské výchově stěžejním výchozím bodem pro veškerou další pedagogickou práci. Inspiraci k tomu budeme hledat, poněkud netradičně, v křesťanské apologetice, ignaciánské pedagogice a teologické estetice. Kromě uvedené problematiky nacházení možných vztahů mezi osobní, estetickou a duchovní zkušeností současných příjemců náboženské edukace tak budeme zkoumat možnosti propojení mezi teologicko-estetickou otázkou posvátné krásy a její přístupnosti člověku. Tato „probuzená touha“ po kráse a dobru by se nám a našim žákům totiž mohla stát novým vstupním motivem pro společné hledání a objevování pravdy a smyslu.

Klíčová slova:

krása, dobro, pravda, smysl života, posvátno, estetická zkušenost, náboženská zkušenost, teologická estetika, náboženská edukace

Úvod

Bytostná touha, zrcadlená otázkou po původu a smyslu lidského bytí, provází člověka již od raného dětství. S přibývajícím věkem, zvláště pak v období dospívání, potřeba nacházet konkrétní odpovědi na tyto základní životní otázky nabývá na intenzitě. V současné nabídce didaktických prostředků a nástrojů náboženský pedagog ale často nenalezne ten, který by vhodně, a především citlivě reagoval na tuto stále aktuální, avšak křehkou existenciální potřebu, která není lhostejná ani dnešním adresátům náboženské výchovy. To ostatně odráží i mnohé sociologické a pedago-

gické výzkumy.¹ Ač jsou cesty k srdci dětí a mladých lidí rozmanité, středobod zájmu nacházíme často v jejich hodnotách, které se odráží v lásce k přírodě, ve víře v pravdu a spravedlnost a v naději na záchranu dobrého a krásného světa. Tato východiska pro edukační, katechetickou i pastorační činnost najdeme také v mnoha koncilních² a pokoncilních dokumentech učitelského úřadu církve³, včetně encyklik a exhortací papeže Františka⁴ či v nejnovějším Direktoriu pro katechezi.⁵ V úvodu považujeme za nezbytné předeslat, že v této studii náboženskou edukaci chápeme v širším významu, tedy jako pojem propojující náboženskou výchovu a vzdělávání⁶, a důsledně také rozlišujeme mezi školní výukou náboženství a farní katechezí⁷. Tato dvě aplikační pole náboženské pedagogiky totiž cílí na rozdílné skupiny adresátů, a tím se různí i jejich cíle, metody a obsahy, které používají ve své edukační praxi. Katecheze probíhá zpravidla ve farnosti, předpokládá nábožensky socializované příjemce a jejím cílem je především naplnění kerygmatické funkce církve, která je uskutečňována hlásáním evangelia a doprovázením ve víře.⁸ Školní výuka náboženství musí naopak počítat spíše s víru hledajícími či náboženstvím vůbec nepoznamenanými žáky a tomu přizpůsobit i své obsahy, které by měly pracovat na prvním místě s obecnou zkušeností dítěte s cílem prohloubit ji do zkušenosti náboženské. Nutno podotknout, že na rozdíl od farní katecheze navštěvují hodiny náboženství na státních i církevních školách převážně děti a mladí lidé, kteří teprve nastupují cestu hledání svého budoucího životního směřování. Na této cestě by se měli setkat s impulzy, které jim v tomto hledání budou moci být oním „paprskem světla“, a jednou jim tak možná usnadní jejich rozhodování se o naplnění duchovního rozměru jejich života. Jedním z velkých úkolů pro dnešní učitele náboženství je proto své studenty nadchnout pro hledání jejich osobní a jedinečné náboženské identity.

Školní náboženská výchova, ale i farní katecheze by proto měly pomocí interdisciplinárního dialogu svým adresátům umět nabídnout prostor pro hledání odpovědí na jejich základní životní otázky. Obě tyto formy náboženského vzdělávání totiž spojuje zdůrazňování zvláštního významu hodnot dobra, krásy a pravdy pro lidský život a touha po nalezení či správné ukotvení vztahu člověka k transcendentní sféře.⁹ Pro obě tato výše uvedená místa náboženské edukace zde

1 Viz např. výsledky posledního Sčítání lidu, domů a bytů z r. 2021, <https://www.czso.cz/csu/scitani2021/nabozenska-vira>. V celoevropské perspektivě nabízí výsledky také European Values Study 1991–2017, viz např. ‘Hodnoty a postoje v České republice 1991–2017. Pramenná publikace European Values Study’ zpracované Ladislavem Rabušicem a Beatrice-Elenou Chromkovou Manea, <https://munispace.muni.cz/library/catalog/view/1002/3113/769-1/#preview>. Religiozita obyvatel ČR v porovnání s ostatními zeměmi střední a východní Evropy viz např. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/06/19/unlike-their-central-and-eastern-european-neighbors-most-czechs-dont-believe-in-god/>.

2 Na Druhém vatikánském koncilu k tématu náboženské výchovy a formace vyhlášena Deklarace o křesťanské výchově *Gravissimum educationis* (1965) a Dekret o pastýřské službě biskupů *Christus Dominus* (čl. 12–14).

3 Za všechny uvedme apoštolskou exhortaci papeže Jana Pavla II. *Catechesi tradendae* (1979) a dvě předcházející direktoria *Všeobecné katechetické direktorium* (1971) a *Všeobecné direktorium pro katechizaci* (1997), obě vypracovaná Kongregací pro klérus.

4 Papež František se tématu vztahu člověka ke kráse stvořené přírody věnuje zejména v encyklice *Laudato si'*, viz např. čl. 10–12. Téma krásy jako východiska pro katechezi a pastorační práci rozvíjí papež ve své apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* (např. čl. 164–167).

5 Srov. Papežská rada pro novou evangelizaci, *Direktorium pro katechezi* (Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2022), 50–59 (Evangelizace v současném světě); 89–91 (‘Krása’ jako jeden ze zdrojů katecheze).

6 Adjektivem „náboženský“ zde pouze rozšiřujeme definici českého pedagoga Jana Průchy, který takto vymezuje předmět obecné pedagogiky. In Jan Průcha, *Moderní pedagogika* (Praha: Portál, 2002), 32–33.

7 Katechezi můžeme charakterizovat jako jednu z forem náboženské výchovy, kterou dosud platné osnovy pro školní výuku náboženství definují jako konfesní, institucionalizovanou podobu náboženského vzdělávání organizovaného konkrétní církví. Srov. Eva Muroňová, Ludmila Muchová, *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve pro 1.–9. ročník základní školy* (Praha: Česká biskupská konference, 2004). V této studii se přikláníme k tomuto užšímu vymezení farní katecheze jako výchovy dětí, mládeže a dospělých ve víře, abychom tím zdůraznili především specifickou obou cílových skupin náboženské edukace.

8 Alberich a Dřímál definují katechezi šířeji jako „každou formu služby církve Božímu slovu, která je zaměřena na pomoc při zrání křesťanské víry, a to jak jednotlivců, tak i celých společenství.“ Srov. Emilio Alberich, Ludvík Dřímál, *Katechetika* (Praha: Portál, 2008), 50.

9 Autorky Osnov pro výuku náboženské výchovy v České republice Ludmila Muchová a Eva Muroňová rozdělují cíle školní náboženské edukace do dvou okruhů: v širším smyslu se náboženská výchova orientuje na obecně lidské jevy, jako jsou důvěra, vděčnost, odpouštění, radost, štěstí, ochota pomoci nebo schopnost tušení dimenzí, které člověka přesahují. V užším smyslu (a nám v tomto textu bližším pojetí) nachází odpovědi na otázky po smyslu existence, význam hodnot pro lidský život a vztah k transcendentální sféře člověka

představíme základní teologické ukotvení pro nový nábožensko-didaktický koncept („Užasnout – Zakusit – Proměnit“), který ve své teoretické části vychází z děl fundamentální teologie, křesťanské apologetiky, teologické estetiky a jejich pojetí krásy, dobra a pravdy, vždy s cílem upozornit na skutečnost, že tyto transcendentálie jsou (s určitými didaktickými modifikacemi) uplatnitelné jak v současné náboženské edukaci, tak i ve farní katechezi.¹⁰ Průvodci nám přitom budou díla významných křesťanských autorů 20. století (zejm. Rudolfa Otta, C. S. Lewise a Karla Rahnera) a komentáře jejich děl v knihách českých odborníků (Karel Skalický, Pavel Ambros, Pavel Hošek, Barbora Šmejdivá, Gabriela Genčúrová a další).

Z nábožensko-didaktického hlediska nám pak půjde o hledání možností propojení těchto teologických závěrů a transcendentálních fenoménů s estetickou, etickou a náboženskou formou zkušenosti. Východí perspektivu „probudit touhu po transcendenci“ u dnešních dětí a mládeže předpokládáme v rozvinutí jejich schopností: užasnout nad krásou, zde vyjádřenou v estetické zkušenosti, přes nezištné konání dobra, které se projevuje v ochotě pomoci bližnímu a které může jedinci otevřít cestu až ke zkušenosti náboženské. Tyto tři kroky vedou od vnějšího, nám nejvíce přístupného, viditelného a smysly vnímatelného světa až k transcendentní skutečnosti. Tento nábožensko-didaktický koncept se tím snaží odpovědět a adekvátně reagovat na výše zmíněné výsledky aktuálních výzkumů o spirituálních potřebách a morálních hodnotách dnešních adresátů náboženské edukace.

1. Vizuální, virtuální a digitální kultura jako současné edukační paradigma

Aktuální sociokulturní kontext, v němž dnešní a často i hledající mladí lidé vyrůstají, se mimo jiné vyznačuje také vysokou mírou potřeby komunikace. Ta dnes probíhá zpravidla prostřednictvím nejrozličnějších elektronických prostředků a technologií, z nichž vítězí především chytré mobilní telefony a v nich umístěné aplikace, včetně sociálních sítí, na nichž tráví většina mladých lidí velkou část svého volného času. Ačkoliv od doby, kdy se začalo hovořit o „civilizaci obrazu“¹¹ či „kultuře obrazu“, uplynulo více než osmdesát let, označení „vizuální kultura“ nachází své uplatnění také v současnosti. Historik umění Jiří Kroupa hovoří o stále rostoucím, doslova enormním vlivu obrazů a vizuální kultury na vnímání současného člověka a nachází v něm příčinu toho, proč se dnes mnoho estetiků a historiků umění věnuje významu zobrazování.¹² Německý historik umění Gottfried Boehm říká, že v 90. letech 20. století došlo k tzv. ikonickému obratu (*iconic turn*) vyznačujícím se zvýrazněním zájmu o vizuální obrazy, jako byly fotografie či filmové a digitální obrazy,¹³ kterými je člověk – ať už s osobní invencí, či zcela mimoděk – každodenně konfrontován. Je proto jisté, že životy dnešních Evropanů jsou touto kulturou významně determinovány. Proto nepřekvapí, že i mládež má tendenci inklinovat právě k vizuální kultuře a virtuálním obrazům. O to složitější je dnešní studenty nadchnout pro objevování něčeho nového, nebo je dokonce oslovit nějakým vlastním připraveným obsahem v případě, že se nejedná o interaktivní či multimediální prezentaci s jednoduchými hesly a krátkými nadpisy. Nejinak je tomu i ve školní náboženské výchově a při farní katechezi.

v konkrétní denominaci či náboženství. Vychází přitom z osobních zkušeností a religiozity vychovávaného jedince. Srov. Muroňová, Muchová, *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve pro 1.–9. ročník základní školy*, 5.

10 V souladu s novým *Direktoriem pro katechezi* je nutné zahrnout do katecheze nejen přípravu na svátosti či farní výuku náboženství pro děti, ale i dospělé, seniory a lidi, kteří se často ocitají na okraji většinové společnosti (lidé s postižením, migranti, vězni), viz např. čl. 190.

11 Např. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936); nebo Guy Debord, *La société du spectacle* (Paris: Buchet-Chastel, 1967).

12 Srov. Jiří Kroupa, *Metody dějin umění* (Brno: Masarykova univerzita, 2010), 30.

13 Srov. Kroupa, *Metody dějin umění*, 34.

Německý náboženský pedagog Hans Mendl při popisu současné pastorační situace v Bavorsku nejprve hovoří o stavu společnosti, který ji bezprostředně ovlivňuje. Každá forma náboženské edukace proto podle něj musí vycházet primárně z konkrétního společenského kontextu. Jedině tak může být pro své posluchače srozumitelná a dokáže vytvářet takové cíle a obsahy, které budou pro její příjemce zajímavé a především které budou zohledňovat jejich aktuální potřeby a tematizovat jejich zvědavé otázky. Ačkoliv zde popisuje konkrétní pastorační kontext západní Evropy, se kterou Česká republika jen sousedí, v mnohém se naše problémy shodují. Současná postmoderně pluralitní společnost se podle něj vyznačuje individualismem v oblasti mezilidských vztahů a je ovlivněna globalizací a digitalizací. Tyto globalizační a digitalizační tendence proměňují i podobu žitého náboženství a náboženských tradic. Mezi její další znaky řadí Mendl také estetizaci všednodennosti, která přispěla k negativnímu vnímání estetiky či krásy jako něčeho nadbytečného.¹⁴ Estetika v těchto instantních povrchových zážitcích ochudila krásu o její skutečný a hluboký transcendentní význam. I samotné náboženství stále častěji získává podobu individuálního způsobu prožívání náboženské zkušenosti a pluralitní formy vyjádření.

Také nejnovější Direktorium pro katechezi upozorňuje na význam vizuální a především digitální kultury.¹⁵ Digitální technologie se staly nedílnými součástmi našich životů (zvláště dětí a mládeže) a je nutné o nich uvažovat jako o novém výrazovém prostředku katecheze či o jednom z nástrojů evangelizace a rozvoje člověka.¹⁶ Na druhé straně ale nové Direktorium poukazuje i na negativní stránku digitálních forem komunikace a virtuální reality, které se často prezentují jako způsob nové životní filosofie či dokonce pseudonáboženství se všemi jeho riziky a manipulativními technikami, včetně nekritického přejímání obsahů a názorů anonymně publikovaných na sociálních sítích.¹⁷ Tyto nové formy komunikace však nemohou nahradit osobní kontakt, společenství v církvi nebo autentický prožitek posvátna. S ohledem k naší uvedené výzkumné problematice dodejme, že digitální prostředky sice mohou člověku zprostředkovat instantní prožitek úžasu nad krásou, ale ta se bez hlubší rozumové reflexe nemůže stát zkušeností duchovního významu. Stejně je to i se zkušeností dobra, kterou lze načerpat pouze osobním kontaktem, reciprocitou a vzájemnou pomocí mezi dvěma osobami nebo skupinami, nemluvě o dezinformacemi zdecimované důvěře v pravdu a pravdivost, kterou můžeme pozorovat zejména u mladé generace. Obě tyto strany jedné skutečnosti se proto pro dnešní církve stávají aktuální pastorační výzvou. Náboženská edukace může do této diskuse přispět svými didaktickými metodami, rozvíjením vizuální, multidimenzionální i náboženské gramotnosti, a poskytnout tím svým adresátům prostor ke svobodnému hledání vlastní identity a odpovědí na existenciální otázky.

To, že v dnešní době převažují „vizuální obrazy jako prostředky komunikace“¹⁸, potvrzují nejen empirické výzkumy, ale mohl by to potvrdit i každý učitel či katecheta, který pracuje s dětmi a mládeží. Dnešní studenti bez rozdílu věku jsou, mnohem více než tomu bylo dříve, ovlivněni nástupem moderních technologií, jež používají nejen ke komunikaci, ale především k zábavě nebo ke sdílení fotografií, ale i svých emocí, pocitů a nových zážitků. Většina mladých lidí tak u displejů mobilních telefonů či monitorů tráví velkou část svého volného času. Skutečnost, že to není záležitost pouze mladých lidí, ale celé naší společnosti, potvrzuje i papež František ve své exhortaci Evangelii gaudium: „Žijeme v informační společnosti, která nás bez rozmyslu saturuje daty kladenými na stejnou úroveň a přivádí nás k úděsné povrchnosti ve chvíli, kdy si klademe nějaké

14 Srov. Hans Mendl, *Religionsdidaktik Kompendium* (München: Kösel, 2018), 14–16.

15 Srov. *Direktorium pro katechezi*, 354–372.

16 Srov. *Direktorium pro katechezi*, 213–217.

17 Srov. *Direktorium pro katechezi*, 366–368.

18 Peta Goldberg, *Religious Education and the Creative Arts* (Saarbrücken: WDM Verlag, Dr. Müller, 2010), 187.

morální otázky. V důsledku toho je zapotřebí výchovy, která učí kritickému myšlení a nabízí cestu zrání v hodnotách.¹⁹

Naše dále představená didaktická metoda, vyvíjená zejména pro potřeby náboženské edukace a pastorační mládeže, rozhodně nechce u svých příjemců podporovat tento neefektivní způsob pasivní zábavy, ale pokud chce být pro žáky, studenty a posluchače aktuální, je nutné vzít při jejím vytváření v úvahu tento novodobý a stále se rozvíjející kontext jejich virtuálního světa, který se svým okolím komunikuje prostřednictvím vizuálních prostředků. Jedině tak může být pro své příjemce srozumitelná. Zároveň tím ale nerezignuje na osobní rozměr vztahu, který se kvůli sociálním médiím téměř vytratil. Jedním z cílů této metody je naopak představit možnosti, jak mohou studenti zkrotit tuto svoji „divokou“ vizuální gramotnost a využít ji pro svůj osobní duchovní růst i ke zlepšení kvality mezilidských vztahů. Naše naděje zní, že pokud budou studenti umět opravdově vnímat vnější i vnitřní krásu, a hluboce tak prožívat své vztahy k bližním, mohou být už jen malý krůček od navázání vztahu k transcendentnímu, ale zároveň blízkému a vždy přítomnému Bohu.

Dříve než se vydáme konkrétněji definovat tuto specifickou zdrojovou oblast náboženské edukace, přičemž vedle tradičních vědeckých disciplín, jako jsou pedagogika a teologie, postavíme také křesťanskou apologetiku a teologickou estetiku²⁰, zamysleme se zde nad otázkou, jak dnešní studenti nadchnout pro hledání krásy, dobra a pravdy (či životního smyslu), a probudit v nich tak onu zmiňovanou „touhu po transcendenci“, kterou ve svých knihách věnovaných křesťanské apologetice popisuje C. S. Lewis. Právě v díle tohoto výjimečného spisovatele objevuje česká teoložka Barbora Šmejdová zajímavý rozměr náboženské intuice či intuitivního způsobu poznání, jehož zprostředkováním můžeme u příjemců náboženských obsahů vytvořit nutný základ pro další rozvoj jejich duchovního života.

2. Intuitivní způsob poznání jako předpoklad náboženské zkušenosti

Lidské poznání má podle C. S. Lewise ve vztahu k transcendentní zkušenosti několik stupňů. Ty ve své knize *Rozumové argumenty a pohádkové světy* popisuje Barbora Šmejdová, která nejprve zmiňuje stupeň předfilosofického, intuitivního poznání, na něž navazuje poznání empirické, vycházející ze smyslů a vedoucí až k poznání rozumovému. Intuitivní poznání Lewis dále rozděluje na vědomí existence objektivního dobra, které je v podobě morálního zákona nesmazatelně vryto do svědomí každého člověka, a na náboženské vědomí transcendence, kterou nazývá vědomím numinózní skutečnosti.²¹ Vyjdeme-li nyní z této hypotézy, můžeme intuitivní předporozumění posvátnému²² chápat jako nutný předpoklad pro další náboženskou zkušenost.

Při zkoumání a hodnocení lidské schopnosti tohoto prožitku je však nutné si uvědomit, že naše poznání nefunguje takto striktně odděleně. Můžeme shrnout, že se jedná o vjem multidimenzionální, který v jednu chvíli zasahuje naši intuici, smysly, ale do hry se dostává také rozum, který

19 *Evangelii gaudium*, 64.

20 Irská autorka Gesa E. Thiessen při definování tohoto oboru parafrázuje amerického teologa Richarda Viladesaua, když uvádí: „*Teologická estetika se zabývá otázkami o Bohu a problémy objevujícími se v teologii, ve světle smyslového poznání, vnímání a imaginace, skrze krásu a umění.*“ Srov. Gesa Elisabeth Thiessen, ed., *Theological Aesthetics: A Reader* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005), 1–2.

21 Srov. Barbora Šmejdová, *Rozumové argumenty a pohádkové světy* (Praha: Karolinum, 2020), 22.

22 Při pokusu o definování samotného fenoménu posvátna (*numinosum*, z lat. *numen*) musíme konstatovat, že jde o slovy nesnadno popsatelný stav, který může mít podle autora tohoto označení, německého teologa a fenomenologa Rudolfa Otta, pokaždé jinou kvalitu, neboť ono *numinosum* vyjadřuje něco, co se vymyká běžnému racionálnímu poznání. Tento název Otto používá jako vhodnější alternativu k pojmu „svaté“ (*heilige, holy*). V překladu tohoto slova se ale odborníci neshodují. Např. Jan J. Škoda, překladatel české verze Ottova díla, uvádí, že by „numen“ mohlo označovat „pokyn“ jako etymologickou odvozeninu ve smyslu „Boží pokyn“. Srov. Rudolf Otto, *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě* (Praha: Vyšehrad, 1998), 21.

při numinózním zážitku ohlašuje, že v porovnání s věcmi pro něj dosud známými se nyní jedná o něco iracionálního, vymykajícího se dosud prožité zkušenosti. Člověk pociťuje také záplavu emocí, v nichž se v jediný okamžik protínají strach i úžas. Emocionální rozsah posvátného zážitku můžeme sledovat od chvíle, kdy v *mysteriu tremendu* prožíváme pocity jako je tajemno, zděšení či posvátnou bázeň až po oblažující pocit *mysteria fascinans*, který naopak člověku přináší pocit netušené radosti, ohromení z tajemství, údivu, pokory před Božím majestátem a z toho přirozeně pramenící nadšení. Tento kontakt s posvátným rozměrem skutečnosti může být někdy děsivý, jindy zase uklidňující a podle Rudolfa Otta může mít různé stupně: od poklidného rozjímání tajemství, které do mysli člověka proniká postupně, například řízené modlitbou či meditací, až po náhlý zásah, který sám Otto přirovnává k úderu blesku, kdy člověk zůstane nehnutě stát, ohromen a zasažen náhlým přívalem emocí, pocitů a myšlenek, které mohou přecházet až do stavu extáze.²³ Naši otázkou zůstává, zda a případně jak se může tento výjimečný duchovní prožitek propojit s úžasem, který nejčastěji prožíváme při setkání s krásou? S fenoménem posvátna se podle mnoha autorů, kteří se tímto tématem zabývají,²⁴ můžeme totiž setkat v přírodě a v její kráse: „[...] *příroda vždy vyjadřuje něco, co ji přesahuje*“.²⁵ Samotná kvalita krásy přitom může zůstat zcela nedotčena: „*Kosmos je božským stvořením, protože vyšel z rukou bohů, proto je i svět prostoupen posvátností*“.²⁶ Rudolf Otto podobnost těchto dvou světů nachází v numinózním zážitku, který stejně jako vjem krásy obsahuje „moment zvláštního druhu“ a jedná se o slovy nepopsatelné, iracionální jsoucno.²⁷ K tomu Mircea Eliade dodává, že právě to patří k přirozenosti člověka, „[...] *neboť skrze přirozené stránky světa postihuje náboženský člověk nadpřirozenost*“.²⁸ Tuto cestu „zdola“, tedy směrem od smyslově-rozumové schopnosti poznání, které Bůh vložil do svého stvoření, se v této studii budeme snažit následovat. Rozdílem mezi Eliadeho religionistickým a naším teologicko-antropologickým přístupem je, že Eliade v něm zmiňuje pouze „náboženského člověka“, člověka víry, zatímco my se v naší nábožensko-didaktické aplikaci budeme snažit přiblížit tento způsob vnímání i lidem, kteří dosud postrádali jakýkoli kontakt s vírou a náboženstvím nebo své náboženské ukotvení teprve hledají.

Samotné náboženství je pak podle Otta posvátnem přímo definováno a zachovává si tím svoji transcendentnost. Děje se tak v krátkých, prchavých okamžicích průlomu posvátného do profánního světa, ať už prostřednictvím nejrůznějších symbolů, přírodních úkazů, zážitku krásy, či skrze druhého člověka, kdy se nebe dotýká země.²⁹ V těchto okamžicích je tedy transcendence nejbližší pozemské imanenci. Člověk tváří v tvář tomuto zážitku prožívá sepětí s posvátným světem ve své pozemské realitě. Tato zkušenost je ale nepřenositelná a tudíž i nezprostředkovatelná tradičními didaktickými postupy.

Naším cílem proto nebude studentům a posluchačům instantně zprostředkovat tento prožitek (což, jak bylo již uvedeno výše, není z jeho podstaty ani samo o sobě možné), ale naučit je být vnímavými vůči krásným věcem a dějům kolem sebe, aby poté, třeba jen na prchavý okamžik, mohli také oni sami prožít dotek posvátna, který je může jednou dovést až k poznání Boha. Náboženská

23 Srov. Otto, *Posvátno*, 28–45.

24 Srov. např. Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství* (Praha: Argo, 2004); Karel Skalický, *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání* (Brno: CDK, 2005); Jan Sokol, 'Jak se pozná posvátné?', in *Sacrum et profanum: Sborník příspěvků pořádaného v rámci Smetanovských dnů ve dnech 11.–13. března 1993 ve Státní vědecké knihovně v Plzni, Ústavem hudební vědy FF UK a Ústavem pro hudební vědu AV ČR*, eds. Milan Pospíšil, Marta Ottlová (Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 1998), 9–12.

25 Mircea Eliade, *Posvátné a profánní* (Praha: OIKOYMENH, 2006), 77.

26 Eliade, *Posvátné a profánní*, 77.

27 Srov. Otto, *Posvátno*, 20.

28 Eliade, *Posvátné a profánní*, 78.

29 Srov. Dagmar Demjančuková, *Teorie a dějiny náboženství* (Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003), 15–17.

didaktika tak může u svých edukantů rozvíjet jejich schopnost intuice a vnímání (tzv. pohotovost k zážitku), citlivost vůči těmto zkušenostem a dovednost o nich hovořit v diskusi. Právě ve společné diskusi pak můžeme se studenty objevovat další modalit vztahu k transcendenci, včetně pro nás zásadního hledání cest vedoucích až k nalezení víry v Boha, například prostřednictvím imanentní přítomnosti posvátného rozměru v kráse a umění.

3. Vztah estetické zkušenosti a posvátna

Ve schopnosti prožívat smyslovou zkušenost jako fascinaci krásnem objevujeme první styčný bod, v němž se může člověk setkat s tím, co Rudolf Otto určil jako iracionální druh poznání nadpřirozené sféry, tedy s posvátnem. Tento německý fenomenolog a religionista specifickým způsobem popisuje proces lidského prožívání náboženské zkušenosti, která by se jeho slovy měla spíše než za zkušenost náboženskou považovat za prožitek numinózního charakteru, který má svůj racionální i emocionální rozměr. Srovnávat náboženský a estetický prožitek lze podle Ottova názoru pouze po stránce čistě apriorní a jedná se o rozlišné prožitky vědomí. Když například o nějakém kameni řekneme, že je „krásný“ či „hrůzný“, přikládáme danému subjektu konkrétní predikát, který neplyne ze smyslové zkušenosti, ale z estetického soudu.³⁰ Smyslové určení rozlišuje subjekt podle jeho tvaru, zvuku, barvy, chuti a vůně. Ale to, že vnímáme jeho zvláštní význam, je dílem rozumu. Aby mohl člověk o něčem prohlásit, že je to krásné, musí podle Otta předem znát pojem krásy a této znalosti následně vše podřídít. Ačkoliv posvátno i krásno můžeme poznávat a mohou se nám jevit v pojmech, zachovávají si přitom moment iracionální nepochopitelnosti: „*Ve zjevení může být posvátno něčím, co je nám v hlubinách citu známé, povědomé, oblažující nebo otřesné, před čím selhává každý racionální pojem.*“³¹ Tím si posvátno zachovává transcendentní rozměr, který je mu nejpřirozenější, a právě díky tomuto rozměru jej můžeme nazývat posvátnem. V Ottově citátu nacházíme další rozměr náboženské zkušenosti, když hovoří o tom, že posvátno vychází ze zjevení, které je jeho zdrojem. Jak je tomu ale se vztahem posvátna k umění?

V archaických kulturách, bez jakéhokoliv systému filosofie či ustálené slovní zásoby, byla podle Eliadeho funkce umění vyznačena snahou převádět náboženskou zkušenost metafyzické koncepce světa i lidské existence do konkrétních reprezentačních forem. Tento předpoklad nebyl považován za výhradní práci člověka, protože samo božské také participovalo na zjevení sebe sama člověku a dovolovalo samo sebe vnímat v určitém tvaru či postavě. Každé náboženské vyjádření v umění reprezentovalo tento vztah a umožňovalo setkání člověka s božstvem.³² Tato setkání mohla být na jedné straně osobní náboženskou zkušeností, na straně druhé způsobem vnímání světa a objevování toho, že svět je božským dílem. Podle jezuity Geralda O'Collinse má navíc každá náboženská zkušenost symbolický charakter. Bůh se v našem světě zjevuje prostřednictvím zvláštního druhu komunikace. Způsobem jeho sebe-komunikace směrem k člověku jsou posvátná znamení, symboly a obrazy. Člověk může podle O'Collinse prožít náboženskou zkušenost díky rozvinuté schopnosti vnímat a rozeznávat symboly.³³ Smyslem a podstatou umění je proto podle Ladislava Hanuse představit a zpřístupnit neviditelné tajemství, zasáhnout smysly člověka a převést jej do vnitřní hloubky náboženské víry. Toto vše „v důvěrně lidské formě“, která přibližuje

30 Srov. Karel Skalický, *Po stopách neznámého Boha* (Svitavy: Trinitas 2003), 129.

31 Srov. Otto, *Posvátno*, 126–127.

32 Srov. Mircea Eliade, 'Divinities: Art and the Divine', in *Symbolism, the Sacred, the Arts*, ed. Mircea Eliade (New York: Continuum, 1985), 55–63.

33 Srov. Gerald O'Collins, *Retrieving fundamental theology: the three styles of contemporary theology* (New Jersey: Paulist Press, 1993), 108–120.

nadpřirozené tajemství a zjevení Boží pozemskému člověku.³⁴

Nezbytné je na tomto místě také naznačit perspektivu pohledu „shora“, k čemuž nám pomůže argument Barbory Šmejdové, která jej čerpá z fundamentální teologie, když hovoří o vztahu Božského Stvořitele ke stvoření, a dodává, že se jedná o vztah analogický: „[...] veškerá poznatelná realita pochází z jediného zdroje, nese Jeho rukopis. Podle své povahy o Bohu vypovídá, ale Bůh od ní zároveň zůstává zcela odlišný a stvoření mu nepřidává nic navíc. Vztah mezi Bohem a stvořením je vztahem analogie.“³⁵ Stvořený člověk tak může svého Stvořitele poznávat jen zprostředkovaně, a to skrze zjevení, jež nachází nejen v kráse stvořeného světa, ale také v Písmu a vrcholně v životě Ježíše Krista. Z perspektivy stvořeného člověka při poznání zjevení jde vždy o svobodnou volbu vztahu, k čemuž Ambros užívá příkladu, který prožívá divák při meditaci obrazu: „Člověk v této nerovnováze nazírání smyslu, které jej uvádí dovnitř (události zjevení) bezprostředně tím, že si ji představivostí osvojuje, zároveň svobodným přilnutím k tomu, koho obraz představuje, objektivizuje své smysly volbou vztahu.“³⁶ Ambros dále rozděluje estetickou zkušenost na jednotlivé druhy vnímání, které jsou nezbytné pro malíře i pro diváka. Není to jen smysl pro metaforu, ale také schopnost intuitivního a smyslového vnímání, jejichž propojení nazývá duchovním smyslem.³⁷

Kde se bere tato výjimečná schopnost člověka zakoušet krásu a jak ji v žácích pěstovat, aby mohla být jednou povýšena až k Ambrosem výše zmíněnému duchovnímu smyslu? Jeden z nástrojů si pro náboženskou edukaci vypůjčíme v ignaciánské pedagogice, která ve svých posluchačích tento smysl formuje mimo jiné také pomocí estetické imaginace.

4. Role estetická imaginace v náboženské edukaci

Otázku, jak připravit své studenty na setkání s posvátnou zkušeností, by si měl v současnosti položit každý učitel náboženství, jenž se ve své praxi stále častěji setkává s posluchači, kteří jsou otevření vůči spiritualitě, mají vizuálně-informativní myšlení, ale chybí jim motivace k hlubšímu pronikání do náboženského prožívání i přemýšlení.

Americká náboženská pedagožka Maria Harris navrhuje pro tento účel práci s estetickou imaginací. Ta podle ní pomáhá vyučujícímu nejen učit studenty sympaticky a empaticky, ale zároveň v atmosféře respektu vůči ostatním a k jejich náboženským potřebám. Estetická imaginace podle ní může být „*garantem posvátna v každém lidském bytí*“.³⁸ Schopnost estetické imaginace se tak stává základním předpokladem další náboženské zkušenosti.

Pro C. S. Lewise je imaginace doslova čidlem, nebo lépe nástrojem vnímání, díky němuž čtenář během pobytu ve fantazijním světě literárního díla prostřednictvím imaginace zakusí, co jeho intelekt zatím není připraven přijmout. Imaginativní zkušenost může být podle Lewise „*iniciačním zážitkem, může dovést člověka až na práh zkušenosti náboženské, může být klíčovým impulzem na cestě k víře v Boha, může být rozhodujícím podnětem duchovního směřování k samotnému středu skutečnosti*“.³⁹

34 Srov. Ladislav Hanus, *Umenie a náboženstvo* (Bratislava: LÚČ, 2001), 203. Více o antropologicko-kulturním modelu člověka přítomném v díle tohoto slovenského teologa, jenž je inspirací i dnešnímu promýšlení vztahu jedince k transcendentnímu přesahu, viz Vladimír Juhás, Gabriela Genčúrová, 'Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa', *Studia Theologica* 18, č. 4 (2016): 125–149, DOI: 10.5507/sth.2016.042.

35 Barbora Šmejdová, 'Argument, nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise', *AUC Theologica* 6, č. 2 (2016): 190, DOI: 10.14712/23363398.2016.21.

36 Pavel Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', in *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*, eds. Karel Rechlík, Jiří Hanuš, Jan Vybíral (Brno: CDK, 2013), 60.

37 Srov. Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 60–61.

38 Goldburg, Peta, *Religious education and the creative arts: A critical exploration* (Saarbrücken, Germany: VDM Verlag Dr. Müller, 2010), 99.

39 Pavel Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti, Směřování k nebeskému cíli duchovní pouti v myšlení a díle C. S. Lewise', in *Sensorium Dei*.

Na jaké druhy vnímání krása ještě působí? Na to nám odpovídá český estetik Jiří Vaněk, když hovoří o tzv. druhotné smyslovosti, jež navazuje na prvotní smyslovost, kterou tradičně spojujeme s bezprostředním vnímáním objektů našimi smysly, nejčastěji pak zrakem a sluchem. Druhotná smyslovost naproti tomu zahrnuje obrazotvornost, fantazii, představy a imaginaci. Toto nadání druhého řádu má podle Vaňka potenciál rozvinout se až ve schopnost porozumět jazyku metafor či tajemství symbolu ukrývajícím v sobě sdělení pro diváka, který díky tomuto nadání dokáže prohlédnout a prolomit jeho skrytý význam.⁴⁰ Lidský umělec i stvořené krásno s námi komunikují přesně tímto způsobem, a tím nám dávají možnost individuálního, na naše smysly i rozum působícího prožitku úžasu a krásy.

Pastorální teolog Pavel Ambros hovoří o transcendentní zkušenosti jako o dílu objektivizujících smyslů (zrak a sluch), které zpředměťňují skutečnost a takto ji předávají lidskému vnímání: „*Představivost se otevírá a přijímá tajemství, které kontemplanuje, a tím se vyjadřuje svobodně a projevuje svoji svobodu se s tajemstvím setkat a nechat se jím utvářet.*“⁴¹ Ani obrazotvornost však není podle Ambrose jen „*bezbrěhou fantazií nebo povrchním obrazem*“,⁴² ale napomáhá k vidění toho, co je jinak neviditelné a neuchopitelné. Tato zkušenost se stává přítomnou ve vztahu k tomu, kdo ji zakouší. Umožňuje také poznání, které je na jedné straně bytostným lidským poznáním a na straně druhé k člověku přibližuje Zjevujícího, který se mu otevírá a dává se mu poznat.

Také ignaciánská obrazotvornost „*vyvěrá z úžasu nad stvořením a dramatem hříchu, z uchopení toho, co člověk poznává velmi bouřlivě jako úběžník vnímaného prostoru jako celku i jeho každé části jako zkreslení a deformaci*“.⁴³ V meditativním rozjímání se tak musí propojit nabídka vstupu do duchovní zkušenosti s jejím svobodným přijetím. Jedině tak je podle Ambrose možné navázat nový vztah mezi hledajícím a Tím, kdo se mu ve své milosti nechává poznat a děje se tak výhradně prostřednictvím zjevení.

Jakkoli se jedná o prožitek ojedinělý a výběrový, učitel náboženství či katecheta by neměli rezignovat na snahu ve svých žácích probudit tuto touhu po přesahu, která má podle Lewise na svém počátku charakter intuitivního poznání a může adresáty náboženské edukace inspirovat k hledání, vnímání a prožívání posvátna v přístupném, sensoricky vnímatelném, zkušenostním rozměru.

5. Zkušenost dobře uskutečňovaná ve svobodě

V druhém kroku naší cesty k Pravdě (či k nalezení smyslu?) bude nutné oprostít se od zatím individuálního pojetí cesty, která se odehrává hluboko uvnitř člověka a ke které vybízí znovunalezená touha jedince. Na této cestě musí hledající, dříve než bude moci prostoupit až k jejímu středu, navázat vztah a prožít setkání s bližním. Každý vztah přitom zahrnuje mnohé odříkání, nepohodlí či ztrátu soukromí, které máme však vnímat jako samozřejmou součást našich životů: „*Bližního máme milovat stále méně sobecky a poctivěji, v bezprostřední samozřejmosti všedního dne.*“⁴⁴ Podle Ignáce je oním hlavním předpokladem lásky k bližnímu láska k Bohu. Sleduje zde sice na první pohled opačný směr, než jsme výše naznačili, ale nutno podotknout, že osobní lidská zkušenost se spojením se zkušeností náboženskou neuzavírá, ba naopak proměňuje se a vychází již jedinečně

Člověk – prostor – transcendence, eds. Karel Rechlík, Jiří Hanuš, Jan Vybíral (Brno: CDK, 2013), 156.

40 Srov. Jiří Vaněk, *Způsoby estetického prožívání* (Praha: Galerie Zdeněk Sklenář, 2009), 101–102.

41 Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 54.

42 Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 55.

43 Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 59.

44 Karl Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?* (Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007), 25.

proměněná na cestu zpět, k nalezení sebe sama. Spolu s papežem Františkem bychom mohli říci, že se jedná o nutnost „vyjít na periferie“⁴⁵, a to směrem k lidem, kteří se nacházejí na okraji většinové společnosti, ale také k periferiím omezeností vlastního srdce. Tato vztahová rovina už je tedy implicitně etická a v případě věřícího se takto nabytá náboženská zkušenost stává nedílnou součástí jeho života.

Ignác, jistě na základě své vlastní zkušenosti osobního setkání s Kristem, popisuje, že takto oživená láska k bližnímu by měla být naprosto nezištná a bezpodmínečná, ale měla by přitom zůstat zcela svobodná.⁴⁶ Jedině láska darovaná a přijímaná ve svobodě obou zúčastněných stran může skutečně darovat to, co je deklarováno samotným Ježíšem poté, co na farizeovu otázku odpovídá, že nejvyšší a první přikázání spočívá v lásce k Bohu a „Druhé je mu podobné: „Miluj svého bližního jako sám sebe.““ (Mt 22,39) V těchto slovech nenacházíme útěšné pochopení naší sebelásky, ale Ježíšovu výzvu stát se přesným opakem toho, co jsme výše nazvali sobectvím.

Karl Rahner v autorském překladu Ignácových myšlenek uvádí potřebu dialogu s posvátnem, kterou objevuje i u moderního člověka postrádajícího bližší kontakt s transcendentní skutečností. Tento dialog podle Rahnera probíhá na rovině zkušenosti mající rozmanitou hloubku. Míra „ponoření se“ do zkušenosti Boží přítomnosti záleží na svobodném a vědomém rozhodnutí jedince, který veden smyslovým poznáním kráčí od vnější zasaženosti směrem k vnitřnímu prožitku dobra, jež ho přivádí k vrcholnému setkání se s Bohem, první a poslední příčinou veškeré krásy a dobra v našem časoprostorově omezeném vnímání: „Všechno vzývání zvenčí ve jménu Božím (tedy jiný obraz) chce pouze ozřejmit vnitřní příslibení Boha samého a to zase potřebuje ono vzývání v nějaké pozemské podobě.“⁴⁷

Náboženské zkušenosti vedoucí k poznání a přijetí dobra a krásy jakožto viditelného znamení neviditelné skutečnosti je dle Ignáce schopen každý člověk na tomto světě. Člověk se zde tváří v tvář zjevení svobodně rozhoduje, do jaké míry svůj rozum a své smysly otevře Božímu působení. Nutné je podle Ignáce ono prvotní rozhodnutí, svobodné „ano“, které je příslibem toho, že ono již „pootevřené“ srdce zaplaví Dar Ducha Boží milosti.

To nám dodává často chybějící naději pro současnou náboženskou edukaci, kterou při pohledu na výše uvedené statistiky o klesající míře religiozity (nejen) české mládeže zpočátku ztrácíme. Svátý Ignác zde vybízí své následovníky z řádového společenství, stejně jako všechny exercitatory (a můžeme si jistě dovolit připojit i všechny pracovníky v pastorači, katechety a učitele náboženství), aby se ujali onoho pro budoucnost stěžejního úkolu: „... dopomáhat k bezprostřední zkušenosti Boha, v níž si člověk uvědomí, že nepochopitelné tajemství, jež nazýváme Bohem, může být vůbec vysloveno a právě tehdy nás samé blaženě obklopuje, když se je nesnažíme podrobit, nýbrž když se mu bezpodmínečně odevzdáme.“⁴⁸ K tomuto momentu však od prvotní zkušenosti či pootevření onoho Tajemství vede ještě dlouhá cesta osobní konverze. Jako učitelé, katecheté či pastorační pracovníci ale můžeme stát na samotném počátku této cesty, v jejímž cíli se odehraje již zcela soukromé představení a to nejbyťostnější setkání s posvátnem, na něž může člověk v přirozeném světě dosáhnout.

Kromě raného ovlivnění Rahnerova díla ignaciánskou spiritualitou považujeme za nutné alespoň krátce zmínit také samotné myšlenkové kořeny teologického uvažování tohoto autora, v nichž se mj. zabývá i možnostmi člověka překonat onu „ukotvenost v bytí“ (*Dasein*) v tomto světě pomocí transcendentní zkušenosti.

45 Srov. *Evangelii gaudium*, 20.

46 Srov. Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, 25.

47 Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, 18.

48 Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, 19–20.

Transcendentálně-antropologický přístup Karla Rahnera⁴⁹, jímž se tento německý teolog řadí ke katolickému proudu antropologického obratu 20. století⁵⁰, znamenal pro teologii přelomovou syntézu kategorie vztahu lidské zkušenosti s metafyzickou skutečností.⁵¹ Podle Genčúrové to byl právě Rahnerův příklon k personalismu, který výrazně determinoval jeho teologickou antropologii a příklon veškerého poznání směrem k subjektu.⁵² Právě člověk se jako bytost otevřená víře a sebetranscendentní zkušenosti stává středobodem vědění o sobě, dokáže nahlížet sebe jako zdroj tohoto poznání. Víra jej poté neodvádí od racionálního uvažování a kritického smýšlení, naopak jej vybízí k přemýšlení o sobě, o celku své existence a o Bohu.⁵³ Křesťan zároveň musí v rámci tohoto rozumového procesu respektovat limity svého poznání ve vztahu k Bohu, celku přesažné skutečnosti a pokorně přijmout nutnou existenci tajemství.⁵⁴ Když Rahner hovoří o procesu nalezení identity věřícího jedince, přiznává mu apriorní schopnost zakoušet tuto „transcendentní zkušenost“, které ale nutně předchází kategoriální zkušenost v našem světě.⁵⁵ Genčúrová oceňuje, že zde Rahner tímto nezevšeobecnujícím přístupem činí numinózní zkušenost přístupnou každému člověku, ovšem za předpokladu zapojení jeho svobody a zodpovědnosti do tohoto zkušenostního procesu.⁵⁶

6. Bytostná touha po nalezení Boha

Člověk byl, jak uvádí již Rahner, kromě nadání prožívat různé druhy smyslové zkušenosti obdařován rozumem, díky němuž může v těchto výše uvedených smyslových, emotivních prožitcích vnímat i onu romantickou touhu, o které Šmejdová navrhuje hovořit, ve shodě s autorem myšlenky C. S. Lewisem, jako o Radosti.⁵⁷

Bytostná touha, tak často citovaná ve spojení s Lewisovým dílem jako „argument z touhy“,⁵⁸ však podle Šmejdové nemá ambici stát se jedním z velkých teologických argumentů o Boží existenci a poznatelnosti v tomto světě, ale je mnohem více osobním svědectvím samotného autora, C. S. Lewise, který se pomocí alegorického popisu této zkušenosti snaží svému čtenáři přiblížit svoji vlastní cestu k Bohu.⁵⁹

Ve shodě s dalším předním českým odborníkem na Lewisovo dílo Pavlem Hoškem je hlavním objektem této zvláštní sladkobolné touhy „stesk po ztraceném ráji“. Lewisovo myšlení bylo totiž podle něj ovlivněno krásou krajiny, kde spisovatel prožíval své dětství. Toto místo podle Hoška

49 Více viz Rosino Gibellini, *Teologické směry 20. století* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011), 233–247.

50 O antropologickém obratu z dějinného pohledu dalšího významného katolického teologa viz např. článek Lucie Kolářové, 'K antropologickému projektu v teologii E. Schillebeeckxe. Člověk jako *homo historicus*', *Studia Theologica* 15, č. 2 (2013):45–64, DOI: 10.5507/sth.2013.015.

51 Vycházel přitom především z Kantovy transcendentální reflexe apriorního způsobu poznání a Maréchalovy syntézy původní Akvinského metafyziky a Kantovy epistemologie, kterou ale Maréchal nově představuje jako dynamické, otevřené bytí, které rozumovým soudem osvědčuje svoji bytnost, a částečně také z Heideggerovy existenciální filosofie. Více srov. Jiří Dvořáček, 'Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera', *Studia Theologica* 16, č. 4 (2014): 80, <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>.

52 Srov. Gabriela Genčúrová, 'Tajomstvo ľudského poznania podľa Karla Rahnera', *Verba Theologica* 42, č. 1 (2022): 31–32, DOI: <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.1>.

53 Srov. Karl Rahner, *Základy křesťanské víry* (Svitavy: Trinitas, 2002), 45–54.

54 Srov. Rahner, *Základy křesťanské víry*, 100–101.

55 Srov. Rahner, *Základy křesťanské víry*, 110–111.

56 Srov. Genčúrová, 'Tajomstvo ľudského poznania podľa Karla Rahnera', 35. Více o tématu svobody a zodpovědnosti člověka srov. Rahner, *Základy křesťanské víry*, 147–151.

57 Šmejdová, 'Argument, nebo svědectví?', 191. Více k tématu radosti viz přímo C. S. Lewis, *Zaskočen radostí* (Praha: Česká křesťanská akademie, 1994).

58 Štěpán Smolen romantickou touhu ve své stejnojmenné knize radí nazývat německým ekvivalentem „Sehnsucht“, který kromě radosti obsahuje i protichůdnou emoci v podobě smutku po objektu toužení. Srov. Štěpán Smolen, *Sehnsucht. Úvod k romantické touze* (Praha: Oikymen, 2017), 11–14.

59 Šmejdová, 'Argument, nebo svědectví?', 198–200.

přispělo k formování Lewisova zvláštního druhu vnímání, které v sobě propojuje emoce stesku po domově a jiskřivé radosti a pohnutí, vyvolané zvláštním pocitem nedosažitelnosti. Tyto emoce se pak v mysli vyjevují jako vzpomínka na ztracený ráj. Lewisova duchovní cesta je tak později vedena bytostnou touhou po nalezení tohoto posvátného místa, ze kterého byl vytržen a cítí se mu být vzdálen.⁶⁰ Touhu vstoupit do „srdce skutečnosti“ čas od času rozjitří okamžiky úžasu, které Lewis v návaznosti na dílo Rudolfa Otta nazývá „*numinózním prožitkem estetického okouzlení*“, k němuž dochází při setkání s krásou: „*Lewisova Sehnsucht je v tomto smyslu steskem odcizených tvorů po sjednocení s Pramenem bytí, s nebeským Zdrojem vši krásy, pravdy a dobra.*“⁶¹ Pro tuto specifickou cestu používá Lewis metafory pouti, jejíž nedílnou součástí je také „*prohlédání a pronikání od stvořené krásy ke Kráse nestvořené.*“⁶²

Tato Lewisova „*cesta do Středu*“ je ale mnohem bohatší na teologické argumenty, umělecké metafory, obrazy i postavy v ní obsažené, než může tato studie obsáhnout. Přesto v ní objevujeme analogie k naší didaktické metodě. Ačkoliv se zdá být Lewisův pohyb v rovinách poznání hierarchicky lineární, v naší didaktické metodě se bude jednat o spirálovitou cestu sledující však stejný směr: od vnějšku do středu veškeré skutečnosti, ke smyslu, k Bohu. Obě cesty, ať už v jakékoli geometrické formě, totiž směřují od povrchu do nitra, k nejvyšší hloubce a k jádru veškeré skutečnosti, pomocí níž Lewis popisuje svoji osobní cestu k Bohu, kde se coby Poutník setkává s vlastním Pramenem bytí.⁶³ V našem didaktickém modelu, kde od úžasu nad krásou, která pro Lewise představovala pouze jednu z mnoha možných projevů oné sladkobolné touhy, směřujeme od pozemskému člověku nejznámější estetické zkušenosti úžasu nad krásou přírody či uměleckého díla, přes zkušenost dobra otištěného především v mezilidských vztazích až k individuálnímu setkání s Pravdou, kterou můžeme nazývat i cílem či smyslem lidského života. Zde dochází k jedinečnému setkání transcendence a imanence, Božského Stvořitele a stvořeného, který svobodně odpovídá na Boží pozvání a nechává se vírou a Duchem svatým proměnit v nového člověka. S Lewisovou alegorií nás však spojuje nejen tato cesta k ontologickému středu, ať už jej nazveme podle teologicko-estetického jazyka Hanse Urse von Balthasara nejvyšší Pravdou⁶⁴, životním smyslem⁶⁵ či Pramenem bytí⁶⁶, ale také přesvědčení, že tato cesta od lidské maličkosti a bezvýznamnosti až k tomu, kdo je jejím Původcem, je stále přístupná každému, kdo se ji rozhodne nastoupit. Pro hledajícího se tím otevírá cesta esteticko-etické zkušenosti, kdy díky postupným krokům dochází k prožitku, který jej cele protíná a zasahuje v nejhlubší rovině jeho existence.

7. Didaktická metoda „Užasnout – Zakusit – Proměnit“ jako cesta k nalezení smyslu

Výše jsme již hovořili o posvátnu, o různých druzích senzorickeho či duchovního vnímání a modalitách lidské zkušenosti. V případě setkání s posvátnem se však nejedná o ryze smyslovou či racionální, ale o nadsmyslovou zkušenost, která má svůj počátek v konkrétním smyslovém vjemu, jenž ovšem nepřechází do kognitivní, ale rovnou do duchovní formy lidské zkušenosti. Proto jako jednu z možných variant ke zprostředkování této zkušenosti, která má z části ryze subjektivní, ale

60 Srov. Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti', 145–147.

61 Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti', 149.

62 Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti', 153.

63 Srov. Clive Staples Lewis, *Poutníkův návrat* (Praha: Návrat domů, 2018).

64 Srov. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988).

65 Srov. Viktor E. Frankl, Pinchas Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl* (Brno: Cesta, 2011).

66 Srov. Clive Staples Lewis, *K jádru křesťanství* (Praha: Návrat domů, 2011), 174.

z části také nábožensko-komunitní charakter,⁶⁷ zde nabízíme naši původní nábožensko-didaktickou metodu „Užasnout – Zakusit – Proměnit“⁶⁸, která nejprve pracuje s perceptivním vjemem a vizuální gramotností, jež sehrávají roli výchozího smyslově (v našem případě vizuálně) formovaného prožitku. Dále na něj navazuje didaktickým zprostředkováním zkušeností s dobrem a láskou k bližním, které jsou viditelným projevem vnitřní krásy lidského srdce a plynou ze zodpovědnosti a ohleduplnosti k potřebám druhých. Ve třetím, na dva předchozí navazujícím kroku naší metody tak dospíváme k bodu, kde jak náboženská pedagogika, tak i nejruznější didaktické či pastorační metody docházejí ke svým pozemským limitům, za něž už nelze vstoupit. Zde už není prostor pro konání lidské, nýbrž pro konání božské. Tento specifický dialog se odehrává jen mezi Bohem a připraveným člověkem, který se díky předcházející náboženské edukaci může zcela otevřít působení posvátna a autentickému a osobnímu kontaktu s ním. Právě v tomto momentu dochází k proměně dosavadní sensorické a morální zkušenosti ve zkušenost náboženskou. Tato zkušenost již nemůže nabývat formy čistě rozumové zkušenosti, neboť se jedná o posvátné Boží jednání v životě člověka či skupiny lidí. Proto si zde onu tradiční hierarchii procesu učení dovolíme doplnit prvkem, který nemá v našem pedagogickém úzu vhodný ekvivalent. Třetí krok naší didaktické metody „proměnit“ nám tak reprezentuje skutečnost, že jedině Bůh může, spolu se svobodným souhlasem člověka, učinit v jeho životě radikální proměnu. V tomto bodě se propojuje sféra obecné a náboženské dimenze zkušenosti a člověk se ve svých lidsky omezených možnostech setkává s posvátným rozměrem Božího zjevení.

Cesta od krásy k pravdě, podobně jako cesta od pocitu beznaděje k nalezení smyslu života, jakkoliv se její cíl může zdát vzdálený, mlhavý a nedosažitelný, je tu už samotnou existencí, darem života, který nám byl Bohem darován, pro každého člověka otevřen a připravena k jejímu nastoupení. Stejně tak je to cesta nevyzpytatelná, trnitá, ale i nádherně vykreslená podle jedinečnosti každého z nás. Proto směr vedoucí k poznání Pravdy či nalezení smyslu započatý v úžasu nad krásou přírody, přes objevení krásy v uměleckých dílech a v radosti z pomoci bližnímu, jenž zde pro náboženskou edukaci či katechezi představujeme, je stále jen jednou z mnoha možných cest, na kterou hledající a toužící člověk může svobodně vstoupit.

Závěr

Cílem této studie bylo pomocí teologických argumentů představit výchozí přístup, který teprve předpokládá použití nábožensko-didaktické metody „Užasnout – Zakusit – Proměnit“. Tento vstupní motiv nachází svůj počátek v intuitivním poznání a v probuzení touhy po transcendentci pomocí zkušenosti s vnější i vnitřní krásou, která se ukazuje jako jeden z vhodných zprostředkovatelů zkušenosti pro dnešní adresáty náboženské edukace.⁶⁹ Studie tak dochází k závěru, že setkání s krásou přírody, ale i s krásou mezilidských vztahů by mohlo být jednou z oslovujících, blízkých, ale zároveň nevšedních zkušeností pro ty, kteří Boha neznají nebo teprve poznávají. Nemůžeme ale zjistit co se poté odehraje za tajemnou „oponou zjevení“, kdy člověk skrze materiální a smyslově vnímatelné artefakty prožije hlubokou a kognitivním aparátem obtížně zpracovatelnou zkušenost náboženskou. K hledání cíle této cesty tak vybízíme své žáky s nadějí,

67 Některé druhy náboženské zkušenosti jsou vázány na osobnost jednotlivce, některé na konfesi, kterou vyznává. Srov. Ivana Noble, *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti* (Brno: CDK, 2004), 303.

68 Srov. Veronika Blažek Iňová, *V úžasu před Boží krásou. Vztah Božího zjevení a lidské zkušenosti krásy jako výzva pro náboženskou edukaci* (Brno: CDK, 2021), 283–301.

69 Více viz Blažek Iňová, *V úžasu před Boží krásou. Vztah Božího zjevení a lidské zkušenosti krásy jako výzva pro náboženskou edukaci*, 204–223.

že je může přivést až k posvátnému setkání, jehož „režisérem“ už je v Trojici jediný Bůh. Ten sestupuje se svojí milosrdnou láskou do srdce člověka, aby tam učinil zázrak. Zde už musí jakékoliv náboženské vzdělávání či pastorační formace pokorně ustoupit ze scény. Zároveň by však tyto oblasti měly zůstat otevřenými cestami, které dokáží svého svěřence na toto nejposvátnější setkání v jeho pozemském životě náležitě připravit. Také by jej měly vybavit potřebným slovníkem i argumentačními kompetencemi k tomu, aby o této zkušenosti dokázal jednou vyprávět a předávat svědectví o nevšedních momentech, v nichž se setkává posvátné s profánním, zjevené Tajemství s lidskou zkušeností.

Nábožensko-didaktická metoda „Užasnout – Zakusit – Proměnit“ ve svém základu nese také zkušenostní prvky ignaciánské pedagogiky, která se snaží o komplexní rozvoj spirituální roviny člověka, stejně jako lewisovské bytostné touhy a s ní spojené hledání Středu. Podobně jako jezuitské učební metody pracuje s rozvojem představivosti, intelektu a tvořivosti, vždy s důrazem na význam osobní zkušenosti: *„Rozvoj intelektuálních schopností, představivosti, citové složky osobnosti, tvořivosti a tělesného rozměru každého žáka a k tomu připojený smysl pro úžas, který je součástí výuky každého předmětu i života školy jako celku – to vše může žákům pomáhat při objevování Božího působení v dějinách stvoření.“*⁷⁰

My zde pracovali s tím, co ignaciánská výchova nazývá „smyslem pro úžas“, který bývá u současných adresátů náboženské edukace, s ohledem na sociologicko-psychologický kontext vizuálně orientované kultury, odsunut přemírou dalších vjemů do zapomnění. Na jedné straně u dnešních žáků pozorujeme tuto deprivaci úžasu, ale na straně druhé nemůžeme přehlédnout, že v nich je ukryta i bytostná touha po této zkušenosti, vedoucí poctivě hledajícího člověka až k transcendentnímu horizontu smyslu.

Kontakt:

Mgr. Veronika Blažek Iňová, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra pedagogiky

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

inovav@tf.jcu.cz

70 Příznačné rysy jezuitské výchovy srov. *Výchova a školství. Miscellanea jesuitica IV.* (Refugium: Olomouc, 2013), 32. Cit. podle Pavel Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', in *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*, eds. Karel Rechlík, Jiří Hanuš, Jan Vybíral (Brno: CDK, 2013), 48.