

Josef MIKULÁŠEK

Fides et corpus.

Teologie aktu víry ve světle kognitivních neurověd¹

Abstract

This article aims to deepen the interdisciplinary reflection on both the act of faith and the Christian identity. The starting point is the contribution of the Italian theologian Pierangelo Sequeri (b. 1944), who theologially analyzes the deepest human interior called by him 'the believing consciousness'. After presenting briefly his theory I will argue that the solution to this question needs to be broadened. The call to this task comes to us from the field of cognitive neurosciences. Its findings lead us to overcome a still present hidden dualism in understanding a human being. I am here seeking to analyze the theory called *embodied cognition* understood as an enlarged description of human consciousness. Finally, this approach makes possible to obtain a more realistic description of the concept of human *habitus* and its complexity.

Keywords: act of faith; embodied cognition; enaction; habit

“Rozšířit horizont racionality.”

Benedikt XVI.

Úvod

Italský teolog Pierangelo Sequeri poskytl již před lety zdánlivě vyčerpávající analýzu „teologie aktu víry“. Ve své práci představuje impozantní analýzu lidského *svědomí*, kterému přičítá – jako jeho primární kvalitu – schopnost *víry/svěření se*, která vede člověka k odpovědi na *desiderium* spočívající v hloubkách lidské existence. Tato touha je, v Sequeriho analýze, uspokojena pouze skrze *svěření se* Boží transcendenci, reorientující smysl lidské existence.

Zatímco je Sequeriho analýza přijímána jako jedna z nejpropracovanějších teologií aktu víry v posledních letech, metodologicky se ocitá na hranici vlastní výpovědní hodnoty: a to jako následek toho faktu, že perimetr vlastního pojednání limituje pouze na filosoficko-teologický diskurz. Problematickou se tak v tomto jeho přístupu může jevit jeho přílišná abstraktnost, které se (apriorně?) brání rozšíření horizontů teologické reflexe, a to prostřednictvím kontaktu s humanitními vědami. Nechtěným důsledkem tohoto přístupu tak může být stále přežívající *superbia* teologie, která však přestává mít výpovědní hodnotu tváří v tvář vývoji

¹ Tento článek byl podpořen grantem UP v Olomouci (IGA_CMTF_2020_003) „Neurovědecké výzkumy jako výzva pro znovupromýšlení obsahu a jazyka křesťanské antropologie a etiky“.

lidského vědění. V tomto článku proto nabídnu možné „rozšíření horizontu“, ve kterém je možné hledat komplexnější odpovědi právě na otázky spojené s lidskou schopností aktu víry.

Text článku je rozdělen následovně: po představení a analýze Sequeriho teorie *věřícího svědomí* (1.) se budu snažit nalézt prostřednictvím několika elementů filosofie vědy M. Polanyiho možné východisko (2.) k překonání karteziánského dualismu díky reflexi nad některými elementy teorií o tzv. *vtělené kognici* (3.). V závěru budu aplikovat vytěžené poznatky k promýšlení termínu *habitus*, jako validní platformy pro pojednání lidské (křesťanské) identity (4.).

1. Idea víry

Pierangelo Sequeri (nar. 1944), jeden z nejvýznamnějších současných italských teologů, je zřejmě dnešním nejznámějším představitelem tzv. „milánské školy“ italské teologie, soustředící se na univerzitě v Miláně od 60. let 20. století. Za zakladatele této teologické školy bývají označováni Carlo Colombo a Giovanni Moioli. Milánská teologická škola se vyznačuje po desetiletí tendencí o takový přístup ve fundamentální teologii, který by poskytl její systematické uchopení v rámci traktátu *De fide*.

Analýze aktu víry věnuje Sequeri zejména dva spisy: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*² a *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*.³ Jak vysvětluje v předmluvě k *Il Dio affidabile* Giuseppe Colombo, *obrat k víře* ve fundamentální teologii se ve 20. století objevuje jako nutná reakce na novověké odštěpení předchozí jednoty *ratio* a *fides*. Zatímco předmoderní soudržnost vyjadřovaná skrze úsloví *ratio fidei illuminata* byla prožívána jako apodiktický kulturní fenomén, novověk a doba vítězného *ratio* otevírá nový prostor, který je od nynějška nutné systematicky pojednat: „Ve světle rozumu, který postupuje na místo víry v jeho funkci nepopíratelného předpokladu a zároveň i hermeneutického principu, se víra stává problematickou.“⁴ Před fundamentální teologií stojí úkol pojednat o víře pojaté v rámci „širšího rozumu“, který jediný je schopný popisu integrálnosti života lidských subjektů, lidské kognice, svobody a schopnosti závazku. Právě k tomuto úkolu vybízí milánská teologická škola: má-li dojít

² SEQUERI P. 2013⁵. *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana, 2013⁵.

³ SEQUERI P. 2002. *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Milano: Glossa, 2002.

⁴ G. COLOMBO, *Presentazione: La teologia fondamentale*, in *Il Dio affidabile*, 5. Ruku v ruce s touto skutečností dochází také k problematizaci procesu *předávání víry*. Ze situace „uzavřené“ homogenní společnosti *křesťanstva*, ve které je proces předávání víry pojímán jako přenos *fides quae*, obsahu víry, se západní civilizace v průběhu vývoje novověku dostává do stavu potřeby „probuzení k aktu víry“, tj. k přesunu akcentu na *fides qua*. Více k tématu viz např. MAIOLINI R. 2007. *È possibile trasmettere la fede cristiana? La testimonianza come figura della trasmissibilità dell'esperienza cristiana alla luce della relazione tra rivelazione, fede e Chiesa*, in *La trasmissione della fede* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 2007, 53 – 88.

v případě *analysis fidei* k přechodu od jejího apologetického k fundamentálně-teologickému pojednání, je třeba analyzovat racionalitu víry z nitra teologie, vycházející od fenomenologie *memoria Iesu* Ježíšova života, „zakládající události“ nabídky smyslu lidské existence.

1.1 Limity lidské zkušenosti

Abychom porozuměli výzvám, k nimž nás přivádí Sequeriho styl práce, bude nejprve nutné mít na zřeteli ohnisko, na něž náš autor zaměřuje kritiku.

Pierangelo Sequeri metodologicky začíná svoji práci v kritice lidského subjektu. René Descartes, Immanuel Kant ale i další myslitelé novověké doby jsou Sequerim analyzováni jako postavy, jejichž myšlení vedlo k reduktivnímu pohledu na lidskou osobu, na její kognitivní kvality, když pod vládou osvícenského racionalismu byla západní civilizace vedena k redukci lidské zkušenosti a jejích transcendentálních dimenzí.⁵ Kánon novověku tak redukoval člověka na *ratio pura*, zatímco další kognitivní lidské kvality, jakými jsou city, lidská svoboda ve smyslu touhy po naplnění, náboženství, byly odsunuty čistým rozumem na okraj zájmu a staly se výhradní doménou psychologizace lidské niternosti.⁶ Výsledkem tohoto postupu bylo odštěpení jednoty mezi lidským poznáním a „duchovní důstojnosti“ lidských bytostí. Bohužel, dle Sequeriho, život pod nadvládou čistého rozumu vedl ke změně „nacházení se“ člověka ve světě, redukováném na čistou empirickou zkušenost. Avšak, klade si Sequeri otázku, není bytí člověka něčím kvalitativně odlišným? Něčím, co zahrnuje otázku svobody a touhy, estetiky a relationality, tedy tím vším, co tvoří „vědomí bytí“, reflexivní ontologii, člověka samotného?⁷ „Duchovní“ dimenze lidských bytostí se stala paralelní kolejí života, a toto rozpolcení stále trvá.⁸

Jestliže není neobvyklé těmito či podobnými popisy charakterizovat nástup moderny a vítězství čistého rozumu (a také lidské vůle) v civilní sféře života naší civilizace, k paralelnímu posunu došlo také na úrovni novověkého katolicismu, totiž v jeho reduktivním přístupu k aktu víry: apologetická obrana katolicismu vedla k přílišnému zdůrazňování viditelných a „hmatatelných“ elementů křesťanského života (akcentování sociologicky popsatelné příslušnosti k církvi). Avšak takto formulovanou transformaci aktu víry lze nahlížet jako nedostatečnou: jejím výsledkem bylo nadměru intelektualistické pojetí víry, jednoznačně

⁵ Srov. *Il Dio affidabile*, 333 – 343.

⁶ Srov. Tamtéž, 357 – 362.

⁷ Srov. Tamtéž, 363.

⁸ V tomto místě postačí uvědomit si, jak často se v rámci křesťanství hovoří o „duchovním životě“ jedince; jako by tento „duchovní život“ byl oddělitelný od „zbytku“ prožívání a jednání každodennosti.

zaměřené na kumulaci a předávání „informací o Bohu“ (*fides quae*).⁹ Zánik hlubší „otázky po víře nás přivedl k zániku elementární zkušenosti světa“,¹⁰ která přináší každé lidské bytosti. Víra, pojímaná jako „poslušnost rozumu a vůle“,¹¹ neposkytuje prostor afektivní, estetické a relacionální dimenzi lidského bytí. Zůstává pouze vírou *věřenou* či *myšlenou* (tj. na úrovni lidské mysli), která není schopná prostoupit emocionální a relacionální stránku lidského života. Náboženský rozměr života tak přestal být relevantní pro lidské subjekty co do vypracování komplexní *žitě* zkušenosti víry, například v oblasti lidské zodpovědnosti, a tedy svobodného jednání.

1.2 Lidská touha

Sequeriho kritika *imanentního rámce*¹² lidské existence, který pojímá vlastní svobodu principiálně autonomním způsobem, se transformuje v hledání „komplexního já“ lidských bytostí: „Je-li cenzurována metafyzika lidské zkušenosti, pak se ztrácí důležitý element zjevnosti smyslu člověka“¹³, dodává milánský teolog. A vydává se směrem k analýze předracionální a předreflexivní *touhy*, ukryté v hlubinách lidských bytostí.¹⁴ Právě v kategorii touhy nalézá a vyjadřuje Sequeri pravou hloubku lidské bytosti. Je-li touha „původně obrácena ke spontánnímu ocenění schopnosti milovat bytí“¹⁵, otevírají se nám zde dveře k porozumění původní vůle, která je konstitutivní podmínkou svobody bytí. Hloubka lidského toužení odhaluje člověka jako bytost *potřeb*, jež není člověk schopen sám sobě dát: lidská bytost je podstatně relacionální a ontologicky nasměrovaná k aktu *důvěry*. Tímto způsobem Sequeri dochází k nutnosti stržení naivní opony mezi zdánlivou nevinností (nezaujatostí) prostého „divadla věcí“ (světa) a člověka do něj „vloženého“ (R. Descartes).

1.3 „Věřící svědomí“

V tuto chvíli se Sequeri obrací k výzvám, které stojí před teologií aktu víry, jež chce být rozvíjena na úrovni naší doby. Proto, jak pokračuje náš autor, pojednání

⁹ GALLAGHER, M.P. 2011. *Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Milano: Vita e Pensiero, 2011, 158: „Doktrínální jasnost (jakkoliv nepostradatelná) se stala idolem a náboženská pravda byla oddělena od každodenní praxe učit se milovat bližního. Tento způsob nahlížení víry však evokuje spíše představu despotického Boha nebo určitý typ teistického 'vysvětlení světa'.“

¹⁰ *L'idea della fede*, 194.

¹¹ Srov. *Dei Filius*, kap. 3, in *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, K. Skalický (ed.), Praha: Krystal OP, 2006, 71.

¹² Pro analýzu tohoto *modu* lidské existence viz 15. kapitolu spisu *A Secular Age* kanadského filosofa Charlese Taylora: TAYLOR, CH. 2007. *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press, 2007, 539 – 593.

¹³ *L'idea della fede*, 217.

¹⁴ Srov. *Il Dio affidabile*, 398 – 406.

¹⁵ Tamtéž, 400.

o víře ve fundamentální teologii dnes nemůže být pouze jakousi „abstraktní formální otázkou o antropologické struktuře a nadpřirozeném principu víry“. Naopak, podle něj, se dnes teologové musejí vydat cestou „fenomenologického prohloubení víry“,¹⁶ a to zejména v její historické dimenzi. Právě zde se dostáváme k jádru Sequeriho inovace, k jeho teorii „věřícího svědomí“ (v ital. orig. *coscienza credente*). Bude vhodné nejprve terminologicky vyjasnit, co tímto termínem autor zamýšlí.

Sequeri zde záměrně neuzivá pojem *vědomí*, nýbrž *svědomí*, pro nejhlubší vyjádření lidské reflexivity, ve které dochází k tvoření *smyslu* lidské existence, v řádu pravdy a spravedlnosti bytí, které se vyjevují lidskému svědomí a které jsou prostředkovány afektivní, etickou a náboženskou cestou. Tím se dostáváme k výše zmíněnému tématu *duchovní důstojnosti* člověka, k lidskému „svědomí bytí“.¹⁷ Tato duchovní důstojnost lidských bytostí v sobě zahrnuje nejen *noetický* rozměr bytosti (kontakt s realitou) ale také *morální* rozměr, který odkazuje na lidskou kapacitu reflexivního hodnocení a zodpovědnosti za vlastní jednání.

Osvícenský ideál dospělého a racionálního člověka odsunul do pozadí vědomí otázku lidské zodpovědnosti. Avšak, jak poznamenává autor, pravdu nelze oddělovat a povyšovat nad spravedlností (zodpovědností). Tento přístup by referoval o velmi okleštěné vizi člověka („hrdiny dějin“), jehož pohled není kontextualizován událostmi života.

Strukturálním tématem věřícího svědomí se tak u Sequeriho stává vztah mezi *ratio* a *fides*, vztah tak značně narušený vývojem novověkého člověka. Osvícenství redukuje svědomí na *ratio*, zatímco *fides* (ve své institucionální, tj. ekleziální, podobě) je viděna jako podstatně alternativní pojetí lidského rozumu, a proto nežádoucí. „*Ratio* by bylo možno považovat za nejvyšší nástroj lidstva, naopak víru za nejradiálnější ospravedlnění jeho [tj. rozumu, *pozn. autora*] rezignace.“¹⁸ Z perimetru racionalistické vize člověka však uniká rozměr lidské afektivity, relationality a aktualizace výše zmíněného procesu touhy, na kterou člověk nemůže dát sám sobě uspokojivou odpověď v limitech instrumentálně pojímaného lidského rozumu. Klíčem k vyjevení se pravého lidství lidí je tedy pól *fides* v celé škále jeho funkcí v antropologické struktuře. První mezi nimi: vyjevování se řádu smyslu lidské existence, který je před-racionálního (tj. před-reduktivního) charakteru a který je k nalezení ve sféře afektivity, etiky a religiozity.¹⁹ Zaměřením se na „explicitní“ každodennost života (*homo pragmaticus*) vedlo k potlačení

¹⁶ *L'idea della fede*, 62. Budiž dodáno že zde, dle práva, Sequeri upozorňuje na nedostatečné pojednání o aktu víry ve věroučné konstituci I I. vatikánského koncilu *Dei verbum*. Srov. Tamtéž, 68 – 70.

¹⁷ Srov. *Il Dio affidabile*, 356 – 375.

¹⁸ *L'idea della fede*, 198.

¹⁹ Srov. Tamtéž, 195.

oněch dimenzí člověka, které vyjadřují „implicitní“ *touhy* lidství: smysl, afektivita, etika, relacionalita.²⁰ „Pravda, která není doprovázena spravedlností“, praví Sequeri, „je pravdou neschopnou odpovědět na smysl bytí, který se otevírá v řádu citů.“²¹ Milánský teolog proto často uvádí na místě pojmu *actus fidei* jeho rozvinutější a komplexnější variantu: *affectus fidei*.²²

Cestou, kterou se dle autora musí vydat křesťanství ve svém „didaskalickém“ rozměru života a působení, je otázka symboliky, rozevírající úžiny lidské racionality na základě údivu, vtažení tělesnosti a zakoušení smyslu. Bohužel, v západní civilizaci došlo následkem karteziánství k tomu, že symbolika ztratila vlastní vypovídací hodnotu a schopnost prostředkování smyslu lidské existence, na což samo *ratio* nestačí. Na úrovni křesťanství Sequeri vybízí k následujícímu: křesťanská symbolika se musí stát *prostorem* setkání s tím, kdo je schopný lidskou otázku *touhy* naplnit svým životem: Ježíš Kristus, Boží Syn. V tomto bodě Sequeri připomíná stále nedostatečně rozvinutý christologický rozměr křesťanské víry: tedy víru, která nebude pouze mluvením o Ježíši Kristu, ale bude živým *eidos* (zrcadlením) fenomenologie postavy Ježíše Krista, *počátku a dárce* nového života, tak jak tuto Ježíšovu fenomenologii můžeme čerpat z evangelních vyprávění.²³ Ježíš Kristus nám v plnosti zjevuje *styl* Boha, jeho způsob jednání s lidstvem, a tak přináší příležitost *metanoia* každému, kdo přijímá Ježíšovo pozvání k novému životu v jeho *následování*, naplněném nabídkou pravdy a spravedlnosti, *teoretického* života v plnosti: „Vztah s Bohem je“, viděno v christologickém horizontu, „vztahem svobodného a recipročního rozpoznání, které *dává bytí* Boha a člověka v kruhu plnosti podle pravdy ve spravedlnosti a podle spravedlnosti v pravdě.“²⁴ „Boží pravda“ je tak, uzavírá P. Sequeri, „reálně implikovaná v historicitě [lidské, *pozn. autora*] svobody, protože svoboda přináší k podstatě pravdy.“ A proto „christologická událost není opakováním protologie, nýbrž její realizací, neboť obsahuje nutnost vycházející ze svobodné lidské odpovědi jako součást samotné Boží reality.“²⁵

Sequeriho analýzu věřícího svědomí můžeme uzavřít s pohledem, kterým sám autor komentuje postmoderní situaci, ve které zahlíží příležitost k novému průlomu limitované racionality lidských bytostí, a to prostřednictvím nové sensibility

²⁰ Srov. Tamtéž, 199.

²¹ *Il Dio affidabile*, 516.

²² Tamtéž, 318.

²³ Srov. *L'idea della fede*, 78 – 79. „Ježíšově pravdě lze rozumět pouze v jejím odkazu na specifický a jedinečný vztah s Abbà-Bohem (...) Tam kde křesťanství vyznává christologickou pravdu o Ježíši, vyznává nezměrnost náboženské hloubky a nepřekonatelnost historické dimenze tohoto zjevení“, a to „skrže uznání exkluzivity identity Božího Syna.“ SEQUERI, P. 2007. „La Specificità della fede cristiana: singolarità e universalità del suo evento fondatore“, in *La Verità della Religione*, G. Tanzella-Nitti - G. Maspero (ed.), Siena: Cantagali, 2007, 158.

²⁴ *Il Dio affidabile*, 319.

²⁵ Tamtéž, 525.

ke spirituálnímu rozměru lidství. Tento fakt může vést křesťany k otevření nových možností, jak vnášet do veřejného prostoru „slovník víry“, umožňující popis hlubin věřícího svědomí.²⁶

2. Věřící svědomí. A co dál?

Prezentace Sequeriho teorie věřícího svědomí nám odhaluje monumentálnost tohoto pojednání vyplývající i z faktu, že spis *Il Dio affidabile*, ve kterém je nejrarejší formou tato teorie prezentována, zahrnuje více než 800 stran. Tato monumentálnost však v sobě obsahuje také konkrétní „slepá místa“, která nejsou pojednána. Na některá z nich se nyní zaměřím, a to bez jakéhokoliv nároku na poskytnutí vyčerpávajících odpovědí.

2.1 Jaká metoda?

Jak je zjevné ze Sequeriho spisů, autor se omezuje metodologicky na čistě teologický (či spíše filosoficko-teologický) popis reality věřícího svědomí. Tato volba s sebou nese překvapivé důsledky: zatímco se sám Sequeri distancuje od teologie aktu víry pojednávané apologetickým způsobem, sám se nakonec se svým dílem v takové situaci ocitá. A to mimo jiné také proto, že analytické „nástroje“, které sám autor užívá, nejsou příliš odlišné od těch, kterých užívala klasická apologetika křesťanství, když svůj perimetr zájmu omezila na teologické a filosofické (*ancilla theologiae*) pojednání.

Jako výchozí bod Sequeriho kritiky vezměme text samotného tohoto autora, ve kterém vytyčuje pole svého myšlení:

Nedostatečnost teologické reflexe o celistvém pojednání o *křesťanské víře* (...), vedla ke ztrátě velkého množství fenomenologických a antropologických struktur poznání (cítit a oceňovat, milovat a toužit, pamatovat si a představovat si, jednat a trpět), které by teologie víry (...) bývala mohla jednoduše vypracovat. A to také ve prospěch rozumu. Místo toho se však [teologie, *pozn. autora*] vydala cestou následování stále více důrazného rozkolu modernity: který vymazal z původní struktury poznání ty základní vazby, které spojují poznání s afektivním, etickým, symbolickým a rituálními životem lidského svědomí.²⁷

²⁶ „Křesťanská víra obsahuje jedinečný potenciál podporující kulturu lidství, která by byla schopná zachránit jak náboženství, tak i kulturu, před znepokojující a podivnou tajnou dohodou, uzavřenou mezi despotismem posvátna a narcismem sebe.“ SEQUERI, P. 2003. „Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?“ in *La religione postmoderna*, G. Angelini (ed.), Milano: Glossa, 2003, 95.

²⁷ *Il Dio affidabile*, 135.

Jestliže sám autor tak lpí na zdůrazňování jednoty *ratio* v rámci *fides* pro svoji teorii věřícího svědomí, pak lze jen těžko rozumět tomu, že se snaží vystačit si ve vlastních popisech lidské mysli, její formace a její intencionality, výhradně filosoficko-teologickým slovníkem. Výsledek přístupu je nutně reduktivní: dochází k „přetížení“ lidského svědomí individuálních lidských bytostí, když je právě do svědomí kladeno těžiště lidského bytí, rozhodování a jednání, a tedy i víry. Totiž, chci říct: byť se sám ve svých pracích kriticky vymezuje vůči přežívajícímu dualismu (tělo vs. vědomí/duše) a vůči individualistickému pojetí věřícího subjektu,²⁸ je na místě se ptát, zda se autor neocitá – právě v důsledku zvolených pracovních nástrojů a metody – v té samé pozici, kterou kritizuje.

V následujícím proto poukážu na některá místa a procesy vypracování toho, co Sequeri nazývá *věřící svědomí*, v jeho pojednání očividně absentující. Tím, jak doufám, bude možné poukázat na dosud neprobádaná „pole“, která se staví jako velká a dosud neprobádaná otázka pro teologickou debatu, pokud chceme rozvinout systematické pojednání o komplexitě fenoménu nazývaného „víra“. Budu se snažit zároveň ukázat, že apologeticky založený „statický“ koncept aktu víry je sám o sobě nedostatečný a že se nám naopak nabízí možnost komplexnějšího „dynamického“ porozumění lidské identity, lidského *habitu*. K takovému poznání je možné přistoupit pouze prostřednictvím jedné nutné volby: jasný obrat od „objektivistického“ pojednání o člověku (prováděném ve 3. osobě) k fenomenologicky rozvíjenému studiu (tj. „já“ v 1. osobě) lidské intencionality, tělesnosti a afektivity; zkratka: lidského sebe-zakoušení.

2.2 Humanistický předpoklad poznání

Filosofický rámec našich dalších úvah můžeme nalézt v díle významného filosofa vědy 20. století, Michaela Polanyiho (1891 – 1976). Tento myslitel maďarského původu se vydává v 50. letech 20. století na cestu kritiky přespříliš objektivistického a pozitivistického pojetí vědeckého způsobu poznávání. V době, kdy se pozornost filosofie vědy upírala především na teze K. Poppera a T. Kuhna, Michael Polanyi byl tím myslitelem, který ve svém díle analyzuje nutnost humanistických základů každého lidského poznání a zejména konkrétně každé vědní disciplíny. Polanyi svou vlastní pozici vyjádřil takto:

Deklarovaným cílem moderní vědy je nastolení přísně nestranného a objektivního poznání. Jakýkoliv nedostatek tohoto ideálu je přijímán pouze jako dočasná nedokonalost, která musí být odstraněna. Budeme-li však předpokládat, že tacitní myšlení je nepostradatelnou součástí veškerého

²⁸ Tento fakt je zjevný, vezmeme-li v úvahu potenciál, který autor rozvíjí ve 4. části spisu *Il Dio affidabile*, věnované církevní formě víry. Srov. Tamtéž, 557 – 770.

poznání, pak ideál spočívající v eliminaci veškerých osobních prvků poznání vedl k destrukci veškerého poznání.²⁹

To, co stojí mezi řádky tohoto autorova tvrzení, je jeho pevné přesvědčení o tom, že veškeré naše poznání je „*bud' tacitní* anebo *v tacitním zakořeněné*“, tvrzení dle kterého „*ryze explicitní poznání je nemyslitelné.*“³⁰ *Tacitním poznáním* pak Polanyi nazývá veškeré nevyjádřené vjemy, zkušenosti, praktiky a schopnosti, které jsou rezistentní vůči přísně pojímané reifikaci a jejich konceptualizaci. Všechny tyto složky tacitního poznání jsou automaticky aktivované v průběhu praktického jednání, byť je nelze pozitivně analyzovat a popsat.

Jaký princip je možné popsat jako pramen tohoto tacitního, bytostně lidského vědění? V tomto směru rozvíjí Polanyi teorii (mohli bychom ji charakterizovat jako *interobjektivně-intersubjektivní*) o „*spočívání v*“ (v angl. orig. *indwelling*). Lidé, jejich identita a jejich kognitivní schopnosti, jak tvrdí Polanyi, „*dwel in*“, *spočívají v* a *vycházejí z* fenomenologicky chápaného těla (něm. *Leib*), které je zakoušeno jako prolnuté se světem (něm. *Lebenswelt*) a ve kterém se lidský jedinec rozvíjí:

Spočívání v našem těle nám umožňuje vycházet ze svého těla k věcem okolního světa, zatímco vnější pozorovatel bude mít tendenci pozorovat události, dějící se v těle, a vidět je jako předmět nebo jako nějaký stroj. Bude mu ale chybět význam, jež tyto všechny události mají pro osobu spočívající v těle, a nedokáže se podělit o zkušenosti, které tato osoba má prostřednictvím svého těla.³¹

Porozumění tohoto *spočívání v* je tedy nutné rozšířit na fenomenologicky zakoušené lidské tělo, tedy tělo tvořící interobjektivně-intersubjektivní síť vztahů a událostí, které jsou stavebními prvky formace lidské identity. Ať se již jako lidé cokoliv učíme, ať v řádu mentální zkušenosti nebo manuální apropriace jakéhokoliv nástroje, tvrdí Polanyi, „*zvnitřňujeme [interiorize, pozn. autora] tyto věci a v nich samotných spočíváme.*“ A autor pokračuje: „*Tato rozšíření nás samotných v nás rozvíjejí nové schopnosti; (...) jak každý z nás zvnitřňuje naše kulturní dědictví, rosteme v osoby nahlížející svět a zakoušející život v této nové perspektivě.*“³²

²⁹ POLANYI, M. 1966. *The tacit dimension*, Garden City: Doubleday & Co., 1966, 20.

³⁰ POLANYI, M. 1966. „The Logic of Tacit Inference“, in *Philosophy* 155 (1966), 7. (kurz. v orig.)

³¹ „The Logic of Tacit Inference“, 10.

³² Tamtéž, 10.

3. „Rozšířit horizont rozumu“

Předchozí oddíl textu měl za cíl otevřít před námi na filosofické rovině horizont, ve kterém je možné dále uvažovat o *rozšíření* lidského vědomí v procesu lidského poznání. Z toho, co bylo již naznačeno, pro nás vyplývá dvojí:

a) Zabýváme-li se otázkou lidských kapacit poznávání, je nutné uznat limity dualisticky pojmávané lidské bytosti: pohled na analýzu M. Polanyiho a jeho *indwelling* nám ukazují, jak reduktivní pojmání člověka bylo kanonizováno v západní civilizaci vlivem smýšlení René Descarta: *res cogitans*, jako domněle dokonalá, sterilně čistá, určující a výsostná dimenze lidských bytostí.³³

b) Zabýváme-li se otázkou antropologických struktur vedoucích k možnosti aktu víry, zabýváme se zjevně schopnostmi lidské kognice. V tomto směru je však nutné konstatovat nedostatečnost čistě filosoficko-teologického diskurzu. Naproti tomu je zapotřebí vstoupit do dialogu s kognitivními vědami, jejichž rozvoj nabral na rychlosti zhruba od 60. let 20. století, zejména také na pozadí pozdějšího rozvoje tzv. „neurověd“ a jejich pokračujících výzkumů.

V tomto oddílu se budu zabývat otázkou, jakým způsobem můžeme hlouběji pročitat biologické, sociální a filosofické základy teologie aktu víry.

3.1 Od *informatio* k *in-formatio*

Naše další zkoumání by bylo možné uvést mnoha rozličnými premisami. Pokusme se ale vyjít od té základní: je-li náboženská víra na straně lidských bytostí jevem vtahujícím do *procesu proměny* celek lidské bytosti, svědomité zkoumání tohoto fenoménu na úrovni vědeckého poznání dneška nás nutí vyjít z úžin ryze teologické analýzy. Naopak, musíme se zabývat skutečností, že náboženská víra je komplexním fenoménem, jenž lze a má být (nereduktivně a bez absolutizujících nároků) zkoumán v celé škále přístupů, na základě plurality metod a možností daných vědeckých disciplín. Jsme v situaci, kdy je také křesťanská antropologie mocně vtažena do vypovídání o člověku na základě nových otázek, které se před námi otevřely ve chvíli, kdy se v 2. polovině 20. století začínají postupně formovat vědecké disciplíny do (dodnes ne zcela homogenního) celku, nazývaného *neurovědy*, případně neurovědecké přístupy ke zkoumání lidské existence. Tyto přístupy v sobě nesou jak slibný předpoklad, tak i jedno potenciální nebezpečí: totiž apriorní nárok na „vysvětlení člověka“ na základě čistého materialismu,

³³ Tento pohled nedávno zproblematizoval francouzský filosof Jean-Luc Marion ve své analýze Descartova myšlení: MARION, J. L. 2018. *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.

fyzikalismu.³⁴ Zatímco není na tomto místě možné věnovat se charakteristice a vývojovým etapám širokého „balíku“ *neurosciences*,³⁵ rád bych se v dalším zaměřil na analýzu toho, zda vůbec a popřípadě jakým způsobem mohou kognitivní neurovědy sloužit jako heuristický nástroj k promýšlení antropologicko-teologických témat jako „akt víry“, „(křesťanská) identita“ a „situované učení“. Výchozím bodem budiž výše zmíněná Polanyiho analýza lidského vědomí a kognitivních kapacit. Jestliže podle tohoto autora nespočívá lidské poznání v „sadě“ informací, jež je člověk schopen explicitně si uvědomovat a vyjadřovat, otevírá se před námi na poli antropologické a fundamentálně-teologické reflexe otázka, jakým způsobem můžeme překonat či poopravit často stále ještě velmi rozšířené „teoreticko-instruktivní“ pojetí náboženské víry nahlížející křesťanskou víru jako *informaci* k vědění?

Naše další zkoumání můžeme začít rozvíjet již od poopravení vlastního chápání etymologie slova *informatio*, totiž když se naše pozornost přesune k takovému pojetí tohoto termínu, v němž si uvědomíme, že modus lidské existence se nalézají v procesu *formatio*, tj. že o aktu víry a niterně související lidské identity můžeme mluvit jako o procesu *in-formatio*, konstruování lidské identity, zahrnující celek lidské bytosti.

3.2 Vtělená kognice: zjednávání

Platforma, na které lze postavit tuto cestu argumentace je ryze *systemová* a *dynamická*. Antonio Damasio, jeden z čelních představitelů neurovědeckých výzkumů, již před lety ve svém spise *Descartesův omyl* ukázal, že je pouze v řádu idejí představovat si možnost existence lidské mysli bez těla.³⁶ Tento jeho přístup nás může nasměrovat k překonání „tvrdého“ dualistického pojmání člověka (*res cogitans* vs. *res extensa*), které by izolovalo lidské vědomí a vědění pouze do oblasti mozku a tam sídlícího vědomí a přitom nebralo v potaz fyziologii mozku jako součást lidského bytosti (její *tělnosti*).

³⁴ Srov. ARBIB, M. 2002. *Towards a Neuroscience of the Person*. in *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, R.J. Russell – N. Murphy et al. (ed.), Vatican – Berkeley: Vatican Observatory Publications – Center for Theology and the Natural Sciences, 2002, 81.

³⁵ Neurovědy (nebo také neurobiologie) se principiálně zabývají studiem nervového systému živých bytostí, a to jednoznačně transdisciplinárním způsobem, neboť v sobě kombinují poznatky z fyziologie, molekulární biologie, matematického modelování a psychologie atd. Pro úvodní pohled do této vědy viz BEAR, M. – CONNORS, B. – PARADISO, M. 2015⁴. *Neuroscience: Exploring the Brain*, Philadelphia: LW&W, 2015⁴. Mezi první systematické reflexe neurovědeckých výzkumů v perspektivě křesťanské teologie viz *Neuroscience and the Person*. Také BROWN W. – MURPHY N. – MALONY, N. 1998. *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.

³⁶ DAMASIO, A. 2000. *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, Praha: Mladá fronta, 2000, zejména 193 – 210.

Tento směr úvah vstoupil do dějin evropského myšlení v průběhu 20. století zejména v souvislosti s dílem francouzského fenomenologa M. Merleau-Pontyho, který v návaznosti na práce F. Brentana a E. Husserla rozvíjí pojetí intencionality lidského vědomí, neodlučitelně navázané na „habituální tělo“.³⁷ Jde tedy o takové pojetí lidské tělesnosti, v němž tělo není vnímáno pouze jako objekt ve světě (něm. *Körper*), ale jako jednota jednajícího subjektu (něm. *Leib*).

Když nyní obrátíme naši pozornost na kognitivní vědy a celek neurovědeckých výzkumů, uvědomíme si, že tyto disciplíny – principiálně „materialistické“ – se stále pohybují na ose *objektivitu*, která apriorně vylučuje lidskou *zkušenostní* stránku bytí. Tohoto nedostatku si začali být vědomi někteří z badatelů, a proto ve snaze o překlenutí „tvrdého problému“³⁸ ve spojitosti s lidským vědomím například Francisco Varela navrhl přístup zkoumání lidského vědomí prostřednictvím mezioborového (a tedy metodologicky značně diverzifikovaného) přístupu, jemuž dává jméno *neurofenomenologie*³⁹ a který předkládá jako návrh studia lidské mysli a zkušenosti, v jejímž rámci „by *disciplinované* vypovídání *v první osobě* mělo být integrální součástí ověření neurobiologických tvrzení“.⁴⁰

Již o několik let dříve tento autor publikoval, spolu se svými kolegy E. Thompsonem a E. Roschovou, knihu *Embodied Mind*,⁴¹ ve které se snaží tento neurofenomenologický postup aplikovat na zkoumání lidského vědomí a poznání. Tito autoři nazývají svoji teorii jako *enaktivismus* (angl. *enactivism*).⁴² Tato teorie *zjednávaní* usiluje o zbudování hráze proti vlivu dualistických pojetí lidské kognice, které se v průběhu 20. století rozvinuly zejména v podobě *reprezentacionalismu* a *komputacionalismu*.⁴³ Tyto teorie zřejmě neberou v potaz lidskou bytost jako *poznávající celek*, a tak se pohybují v linii karteziánské mysli kvalitativně odlišné od lidské tělesnosti.⁴⁴ Jak Varela et al. tvrdí: „Dle tohoto ideálu by poznání bylo poznáváním nezávislého, předem-daného světa, a tohoto poznání by mělo být dosaženo

³⁷ Srov. MERLEAU-PONTY, M. 2013. *Fenomenologie vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2013, 107 – 125.

³⁸ Viz CHALMERS, D.J. 1995. „Facing up to the problem of consciousness“, *Journal of Consciousness Studies* 2/1995, 200 – 219, který vytyčuje jako „hard problem“ ve studiu lidské mysli otázku neredukovatelnosti a nezastupitelnosti lidské subjektivity, *zkušenosti*, kterou kognitivní vědy (orientované na *objektivitu*) nemohou pochytil.

³⁹ VARELA, F. 1996. „Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem“, *Journal of Consciousness Studies* 3/1996, 330 – 349.

⁴⁰ Tamtéž, 344.

⁴¹ VARELA F. – THOMPSON E. – ROSCH E. 1991. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: MIT Press, 1991.

⁴² Český ekvivalent slova *enaction* poskytl poprvé I. M. Havel jako *zjednávaní*. In HAVEL I. M. 1991. „Zjednaný svět“, *Vesmír* 78/1999, 363.

⁴³ Srov. MARVAN T. – POLÁK M. 2015², *Vědomí a jeho teorie*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015², 57 – 74.

⁴⁴ Srov. *Embodied Mind*, 140 – 141.

s určitostí reprezentace.“⁴⁵ Takový, dle autorů, by snad byl případ šachové hry: ta se rozvíjí podél předem daných pravidel, na přesně vymezeném poli, jasně danými tahy.⁴⁶ Avšak život lidských bytostí se odvíjí na zcela jiné úrovni reality, kterou nelze obecně popsat jako předem jasné *knowing that*, nýbrž rozvíjející se *knowing how*, které je stále vystaveno vlivu mnoha faktorů a tyto nelze apriorně determinovat (a tak zabezpečit „čistý“ průběh operací).

Odmítnutím tohoto postoje se autoři snaží vybudovat alternativní pojetí lidské kognice. Ta je, jak je zjevné z dosud řečeného, „lokalizována“ nejen v karteziánské *mysli*, ale vyjevuje sebe samu jako *vnořenost* do světa. Integrální pojetí lidské kognice může být chápáno pouze jako kognice, která je *vtělená* (angl. *embodied cognition*). Tato – jak nám deklaruje etymologie francouzského slovesa poznání, *connaissance*, – je podstatně *co-naissance* (spolu-zrození), vyjevování se novosti v průběhu akce vnímání, kde toto vnímání není pouze pasivním jednostranným procesem *percepce*, zrcadlené na úrovni vědomí jako *reprezentace* vnímaného.

S ohledem na aktuální vývoj ve světě technologií, např. autonomních vozidel a etických kritérií tohoto typu pokroku, je zjevné, že na reálný život nestačí predikované algoritmy, ale pohybujeme se na rovině zjednávaní: na rozdíl od výše zmíněné šachové hry se provoz autonomních automobilů neomezuje na „předem stanovená“ pravidla (odpovídající tahům na šachovnici). Reálný provoz je mnohem komplexnější situací, ve které se objevují faktory, jež nelze s přesností predikovat: „Měl by robot věnovat pozornost chodcům nebo ne? Měl by brát v úvahu povětrnostní podmínky? Nebo zemi, ve které se dané město nachází, a její specifické řídičské návyky?“⁴⁷ Tyto aktuální otázky nám ukazují smysl a platnost logiky *enakce*, zjednávaní, která stále probíhá mezi vnímáním a myšlením a kde je myšlení *in-formováno* okolním světem.

Naši autoři tak, s odkazem na fenomenologii vnímání a primát *vnořenosti* lidského těla (*Leib*) ve světě, staví v procesu poznávání proti dilematu extrémního realismu („předem daný *objektivní* svět“) a extrémního idealismu („předem vytvořené *reprezentace* světa“) teorii lidského poznání jako *vtěleného jednání* (angl. *embodied action*). Tato teorie je vedena prostřednictvím dvou kroků:

1. Vnímání vzniká prostřednictvím jednání, které je vedeno samotným vnímáním, tj. je od něj odvislé. Tato teze vede k přehodnocení idealistického pohledu na lidské kapacity: nikoliv linie kognice → jednání, nýbrž primát tělesnosti *vnořené* v *Lebenswelt* světa.
2. Kognitivní struktury živých bytostí vznikají prostřednictvím kontextuálně umístěného vnímání; lidská kognice se rozvíjí (a strukturuje) prostřednictvím

⁴⁵ Tamtéž, 142 – 143.

⁴⁶ Tamtéž, 147.

⁴⁷ Tamtéž, 147.

„adaptace“ na měnící se podmínky. Primát senzomotorického vnímání (a tedy primát jednání) je nejdůležitějším zdrojem lidské kognice.⁴⁸

Varela et al. tak představují alternativní, heuristicky relevantní, teorii lidské kognice. Tato teorie namísto dualistického schématu *mind-body* podtrhuje „ekologický“ charakter procesu lidského bytí-poznávání. Tedy takový jeho charakter, který neabstrahuje lidskou mysl směrem *od* lidského těla.

4. Formace křesťanské identity: *habitus*

Výše poukázané vnímání *tělesnosti* nás vrací k výchozímu bodu tohoto článku, totiž k možnostem vypovídání o aktu víry. Mohou tyto intuice z oblasti neurověd obsahovat významné aspekty pro naše hlubší porozumění fenoménu „víra“? Jsme zde na ryze konkrétní úrovni vedeni k tomu, abychom – jak nedávno vyzval papež František v konstituci *Veritatis gaudium* – prostor teologické reflexe proměnili v „kulturní laboratoř“ a místo dialogu,⁴⁹ do něj vstupují teologické koncepty, aby mohly být hlouběji prozkoumány ve světle současného vědeckého poznání. Jedním z takových případů se jeví právě otázka *aktu víry*.

Pokusme se tedy otevřít jednu z možných otázek: nabízí nám zjednávatí jakousi možnou „metateorii“, skrze kterou by bylo případně možné promýšlet křesťanskou identitu? Jednalo by se o ryze *dynamickou* platformu, která odmítá domnělý *reprezentacionalismus* lidského vědomí (pojetí člověka, který pouze zrcadlí vnější realitu) a poukazuje na nepopíratelnou roli *kulturní podmíněnosti* lidských bytostí. Tím jsme uvedeni do potřeby zahrnutí kulturních a dějinných změn, skrze které a ve kterých se lidé nachází nikoliv jako *pasivní* subjekty, ale jako osoby aktivně *spolutvořící* svět a *také* jeho interpretaci. Je to celek lidské bytosti, celek *senzomotorického vnímání, jednání a přemýšlení*, který je ve své *vnořenosti* do konkrétnosti světa oslovován Bohem.

Odkrývá se tak před námi důležitost mnoha aspektů křesťanské existence lidských bytostí, které mohou být novým způsobem interpretovány a rozvíjeny na platformě *vtělené kognice*: hlubší promýšlení otázek lidské intersubjektivní, rozšířených o její „interobjektivní“ rozměr (tj. důsledky vnořenosti do konkrétního světa); otázky symbolického – sakramentálního – řádu křesťanské existence a jejího prožívání *in genere ritus* v promýšlení *formy* prožívání křesťanské liturgie (tj. jejího *performativního* charakteru); otázky týkající se autenticity a neredukovatelnosti náboženské zkušenosti; otázky spojené s participací v náboženských

⁴⁸ Tamtéž, 173.

⁴⁹ FRANTIŠEK. 2017. *Apoštolská konstituce o církevních univerzitách a fakultách Veritatis gaudium*, in *Apoštolská konstituce papeže Františka o církevních univerzitách a fakultách Veritatis gaudium a Nařízení Kongregace pro katolickou výchovu k řádnému provádění apoštolské konstituce Veritatis gaudium*, Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2020, 8.

společenstvích a jejich vlivem na prosocialitu lidského jednání⁵⁰ atd. Mnoho otázek, na které prozatím nemáme vyčerpávající odpovědi.⁵¹

Rád bych však poukázal alespoň na jeden aspekt, který nám pomáhá heuristika *zjednávaní* osvětlit. Jestliže lidské vnímání není pouze pasivním přebýváním ve světě plném významů a vzájemně se odkazující reality, ale představuje *co-nai-ssance* lidských bytostí a světa, stojíme před nutností promýšlení lidské existence, konkrétní a kontextuálně rozvíjené, pojímané jako *habitus*. Tento termín má velmi dlouhou historii, ale je dobré připomenout, že po většinu dějin lidstva byl *habitus předpokládán* jako automaticky vypracovaný (vlivem výchovy a socializace) v prostředí „uzavřené společnosti“. Vědecké poznatky nám dnes mohou pomoci, abychom přesněji porozuměli procesům habitualizace a současně abychom nahlédli, že otázka *habituálního* bytí se týká integrity lidské bytosti.⁵² Zde mám na mysli důležitou otázku formace křesťanských společenství, která byla dlouhá staletí chápána jako informativně-konceptuální *učení se*. „Komunikativně-participativní“ model Božího zjevení, prezentovaný Věroučnou konstitucí I. vatikánského koncilu *Dei verbum*,⁵³ nás však uvádí do širších horizontů této otázky. V tomto místě přicházíme k realistickému uvědomění: spíše než výsledky nového typu procesů formace můžeme prozatím konstatovat jen potřebu překonání (nikoliv ve smyslu odmítnutí, ale *zahrnutí* v širším horizontu) instruktážního pojetí víry (zaměřeného na předávání obsahu víry; *fides quae*). Není-li formace procesem probíhajícím na úrovni učení v lidské mysli *izolované* od tělesnosti, bude možné dále ověřovat *zjednávaní* jako impuls pro studium formace lidské identity?

To, k čemu jsme tímto proudem myšlení vedeni, je porozumění formace křesťanské identity jako procesu *situovaného učení*.⁵⁴ Jako jednání v procesu, ve kterém je principiálně kladen důraz na lidskou tělesnost (tj. *symboliku* lidského života v rámci symboliky života křesťanských společenství), na způsob aktivní participace, na autentickou zkušenost a kontext života. Jak potvrzuje francouzský

⁵⁰ Viz např. MALHOTRA, D. 2010. „(When) are religious people nicer? Religious salience and the ‘Sunday Effect’ on pro-social behavior“, *Judgment and Decision Making* 5/2/2010, 138 – 143.

⁵¹ Pro inspiraci k dalším otázkám (spíše než ještě k hledání odpovědi na ně) v oblasti vtěleného poznání a náboženství viz SOLIMAN, T. – JOHNSON, K. – SONG, H. 2016. „It’s Not ‘All in Your Head’: Understanding Religion From an Embodied Cognition Perspective“, *Perspectives on Psychological Science* 10/6/2015, 852 – 864.

⁵² Interdisciplinární analýzu tohoto prvku lidského bytí podává nedávná publikace: PETERSON, G. – VAN SLYKE, J. – SPEZIO, M. – REIMER, K. 2017. *Habits in Mind. Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion and Character formation*, Leiden-Boston: Brill, 2017.

⁵³ Srov. *Lumen gentium* 2: „Bůh (...) rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle: že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti.“

⁵⁴ Viz např. LAVE, J. – WENGER, E. 1991. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, New York: Cambridge University Press, 1991.

teolog Christoph Theobald: „Objektivita Zjevení není totožná s objektivitou nějaké věci nebo souboru dat, ale nastává ‚objektivně‘ ve věřícím subjektu“.⁵⁵ Zde se ocitáme v prostoru biologického a sociálního, fyziologického i kulturního fenoménu, který dějiny myšlení rozpoznávají pod pojmem *habitus*, jehož další promýšlení nás může vést ke konstatování vycházejícímu z díla francouzského sociologa P. Bourdieua:

Jako produkt dějin, *habitus* produkuje individuální a kolektivní jednání (...) – v souladu se schémata vytvářenými v [osobních, *pozn. autora*] dějinách bytosti. Zajišťuje tak aktivní přítomnost minulých zkušeností, které – uložené v každém organismu ve formě schémat vnímání, myšlení a jednání – mají tendenci zaručovat „správnost“ jednání a jejich časovou trvalost. A to mnohem spolehlivěji než všechna formální pravidla a výslovné normy. Tento systém dispozic – přítomná minulost, která má snahu přetrvat do budoucnosti skrze podobné jednání, vnitřní zákonitost, skrze kterou je zákonitost vnějších nutností, neredukovatelná na bezprostřední omezení, neustále rozvíjena – je principem kontinuity a regularity, kterou objektivismus nachází v sociálním jednání, aniž by byl schopen ji postihnout.⁵⁶

Výzvou je tedy transformace dosavadní „klasické“ pastorační péče v našich církevních společenstvích, která již nejsou schopná – svými strukturálními prvky – poskytovat dostatečnou připravenost k formování *habitu* křesťanů. Masová zbožnost/přínáležitost je – ve své efektivitě – minimálně v západní civilizaci otázkou minulosti (?). Nacházíme se v situaci nového *axiálního období*, ve kterém se můžeme sice opírat o méně „neochvějných jistot“ týkajících se pozice křesťanství v naší současné civilizaci, zato ale můžeme být upřímnější k sobě samým a k celku církevních společenství. Nacházíme se v situaci hledání nového účinného modelu formace křesťanské identity, který by zahrnoval *vnořenost* křesťanského subjektu, jež nelze jednoduše delegovat pouze na účast na „nedělní liturgii“ či „hodinu katechismu týdně“.⁵⁷ Jaké strukturální prvky jsme schopni poskytnout pro *situované učení* křesťanů v naší současné době? V paralele k myslitelům, věnujícím se analýze pojmu kultura v souvislosti s životem sociálních organizací,⁵⁸ je dobré vzít na vědomí, že (křesťanskou) víru nelze chápat pouze na úrovni „objektivní kultury“, rovnající se tolik akcentovanému *poznání* nauky víry, ale

⁵⁵ THEOBALD, CH. 2006. *La Rivelazione*, Bologna: EDB, 2006, 52.

⁵⁶ BOURDIEU, P. 1980. *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, 91.

⁵⁷ Tyto otázky nejsou teoretické, ale naprosto zjevně podporované situací naší doby (podzim 2020), a to totiž koronavirovou pandemií, kterou je v této chvíli zasažen, více či méně drasticky, celý svět. Stojíme tak před výzvou, jak v této situaci nově ocenit teologickou důležitost a pastorační relevanci *teritoriálního uspořádání* církve, které známe pod jménem „farnost“.

⁵⁸ SCHEIN, E. 20104. *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco: Jossey-Bass, 20104, 23-33.

zejména na úrovni „implicitní subjektivní kultury“, tj. na úrovni vnitřních dispozic subjektů, jejich tacitních a často i nevědomých zkušeností a pramenů jednání. Pouze na této úrovni, nutno dodat, se křesťanská víra v životě jedinců stává *infrastrukturou* jejich životních motivací a rozhodování, produktem *situovaného učení*.

Závěr

Analýza Sequerihovo *věřícího svědomí* nám ukázala, jak velkou pozornost dosavadní analýza aktu víry věnovala filosoficko-teologickému popisu tohoto *životního postoje*. Odkryla však také slabiny této argumentace, jestliže tuto otázku nahlížíme v dialogu se sociálními a kognitivními vědami. Snažil jsem se proto ukázat, jakým směrem se může a má teologická reflexe víry a křesťanská antropologie vydat, aby vstoupily do plodného dialogu, vedoucího k nabourání zažitého dualistického nahlížení lidských bytostí, které si naše kultura nese jako důsledek novověkého myšlení. Fenomenologicky podložené studium lidské tělesnosti, lidské kognice a habituálního jednání se v tomto směru jeví jako velmi žádoucí a jako prozatím nepříliš probádaný způsob teologické práce.

Josef Mikulášek Ph.D.

Katedra systematické teologie

Cyrlometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého

Univerzitní 22

779 00 Olomouc

Česká republika

josef.mikulasek@upol.cz