

Pastorace přítomností v prostředí pohanství a nevíry

Michal Opatrný

Podle současné české religionistiky a sociologie náboženství je již nespornou skutečností, že ve střední a východní Evropě stále více posiluje tzv. individualizace religiozity,¹ která má praktickou podobu v tom, že si jednotlivci vytváří svou vlastní originální religiozitu, která bývá ve většině případů poskládána z různých prvků křesťanství, východních náboženských a filosofických systémů, pohanských kultů i z prvků magie, astrologie atd.² Na základě hloubkového kvalitativního výzkumu české religiozity, který provedly univerzity v Praze a Brně, upozorňuje sociolog Dušan Lužný, že je pro náboženskou situaci v Česku příznačné, že se jak lidé pravidelně praktikující křesťanství, tak i lidé pravidelně praktikující alternativní religiozitu, považují za menšinu uprostřed sekulární, materialistické, nábožensky necitlivé nebo přímo ateistické společnosti.³ Podle Lužného je tak tento pohled na jejich okolí paradoxně spojníkem mezi křesťanstvím a alternativní religiozitou. Většinová společnost pak vnímá tradiční křesťanskou religiozitu spíše lhostejně, zatímco alternativní nedůvěřivě a s obavami. Lhostejnost je však podle Lužného pro budoucí vývoj religiozity více ohrožující než nedůvěra a podezřívání.⁴ Proto se Lužný domnívá, že by spolu v zájmu vlastního přežití měli křesťanství a alternativní religiozita spolupracovat.⁵ Tento názor se tak stává pro teologii výzvou, aby se nejen s ním, ale i s celým jeho kontextem vyrovnala.

¹ Srov. Dana HAMPLOVÁ, „Náboženství v evropském prostoru: Cesta k ateismu, nebo detradicionalizované religiozité?“ in *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, ed. Dana Hamplová a Blanka Řeháková, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009, s. 23.

² Srov. David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010, s. 212.

³ Srov. Dušan LUŽNÝ, „Jsme v menšině a chceme přežít,“ in *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, ed. Dušan Lužný a Zdeněk R. Nešpor, Praha: Malvern, 2008, s. 200.

⁴ Srov. tamtéž, s. 199–200.

⁵ Srov. tamtéž, s. 200.

Lužný přítom vychází z názoru britských sociologů, kteří také zkoumali tradiční křesťanskou a alternativní religiozitu a kteří tvrdí, že přibližně za 40 let budou ve Velké Británii praktikovat pravidelně (cca jednou týdně) jak tradiční křesťanství, tak alternativní religiozitu dohromady jen 3–4 % populace.⁶ Tím nemá být řečeno, že ostatní budou ateisté či agnostici, ale že budou více či méně sympatizovat s jedním či druhým směrem nebo je – nejpravděpodobněji – budou kombinovat podle toho, co se jim aktuálně hodí. Naznačená situace je pak v dnešním Česku celkem běžným jevem, což umožňuje nejen odhadovat zmíněný budoucí vývoj a stav religiozity i v jiných částech světa, ale i uvažovat nad tím, jak se v takové situaci mají zachovat křesťané, resp. jak se na tuto situaci mají připravit nebo se jí pokusit předejít. Tato studie proto chce na bázi reflexe české náboženské situace uvažovat nad tématem, které je sice zatím spíše regionální, v budoucnu se však může týkat křesťanství v mnoha dalších zemích.⁷ Předkládaná studie tak vychází z přesvědčení, že křesťané mohou nejen uvedenou situaci, ale i – z hlediska křesťanství minimálně provokativní – názor Dušana Lužného chápat nikoliv jako ohrožení, nýbrž jako příležitost, která stojí za to, aby se ji snažili pochopit a porozumět jí na základě své solidarity s celou lidskou rodinou, deklarované v konstituci *Gaudium et spes* (zejm. čl. 1).⁸ To, co dnešní lidi přivádí k alternativní religiozitě, magii atp., je totiž zpravidla touha po hlubší spiritualitě, po způsobu, jak dát smysl světu, který se stal příliš spleťtým a nesrozumitelným.⁹

Cestou ze své návštěvy v Česku v r. 2009 papež Benedikt XVI. pro novináře uvedl, že se křesťané a agnostici navzájem potřebují. Agnostici potřebují při svém hledání Boha tradování víry, křesťané zase potřebují hledat Boha zejména v dialogu s druhými.¹⁰ Tato studie si proto klade otázku, zda je také možné, a pokud ano, tak jak, vstoupit v duchu papežových slov o dialogu s agnosticismem i do dialogu s alternativní

⁶ Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, „Český Kendal', Úvodem k sociologickému studiu současné religiozity/spirituality v České Lípě a Mikulově,“ in *Náboženství v menšině*, s. 14.

⁷ Srov. Paul M. ZULEHNER, „Zur Entstehung des Buches,“ in *Nicht wie Milch und Honig: Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*, ed. András Máté-Tóth a Pavel Miklušák, Ostfildern: Schwabenverlag, 2000, s. 15.

⁸ Srov. Pavel AMBROS, *Pastorální teologie*, sv. 5, *Církev, kultura, společnost, misie*, Olomouc: VUP, 2002, s. 16.

⁹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU – PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, *Ježíš Kristus, nositel živé vody: Křesťanské zamyšlení nad „New Age“*, Praha: ČBK, 2003, s. 10.

¹⁰ Srov. Tisková zpráva, in *Perspektivy*, č. 40, 2009.

religiozitou, ke kterému vyzývají čeští sociologové náboženství. V Česku totiž najdeme zcela jistě mnohem více lidí praktikujících alternativní religiozitu než agnostiků (viz oddíl 1.2). Pastorální teologii by totiž mělo stát za to, tento problém poctivě promyslet, aby mohla nabídnout dostatečně fundovaný teologický podklad pro budoucí jednání církve v takto komplikované situaci.

1. VYBRANÉ REFLEXE ČESKÉ RELIGIOZITY

Již zmíněná současná situace religiozity v Česku je reflektována jak teologií, tak i sociologií náboženství. V této kapitole by tedy měla být představena její reflexe jak z úhlu pohledu teologie, tak i sociologie.

1.1 *Pohled na českou situaci z hlediska teologie*

Zejména pastorální teologie, ale i další teologické disciplíny v Česku reflektují aktuální náboženskou situaci několika různými způsoby. Nelze proto hovořit o nějaké „české teologické reflexi české náboženské situace“. Jednotlivé způsoby její reflexe jsou totiž příliš odlišné. Jejich stručný popis by zde měl tedy pomoci alespoň k určitému „teologickému vykolíkování“ české situace.

1.1.1 Globální pohanství

Podle Pavla Ambrose SJ lze současnou náboženskou situaci nejen v Česku, ale i v Evropě obecně, chápat jako naplnění výhledu J. Daniélou ze 60. let 20. st. o postupném vývoji k tzv. globálnímu pohanství.¹¹ To se v současnosti projevuje jednak jako jakási prvotní náboženská zkušenost, jednak jako různé podoby před- a pokřesťanského volání po osvobození. Dále je pro globální pohanství typické učení, které je vzhledem ke křesťanství heretické; jde tedy zpravidla o jakési varianty k „oficiálnímu křesťanství“, často i o obnovení starších herezí. V neposlední řadě

¹¹ Srov. Pavel AMBROS, *Svoboda k alternativám: Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, Olomouc: Refugium, 2009, s. 44.

pak toto globální pohanství charakterizuje snaha prezentovat kosmos jako živou skutečnost.¹² To v důsledku podle Ambrose znamená, že:

Současná společnost je přímo „naočkována“ proti způsobu jednání církve. (...) Ani oblíbená psychologická či sociologická báze pastorační činnosti není s to vstoupit hlouběji pod povrch toho, co dnešní člověk prožívá. Jeho vnitřní svět je výlučně subjektivní realita, jejíž mnohoznačnost nejsme schopni ani přesněji pojmenovat, a která je neopakovatelná. Odkazuje na subjekt člověka samého, na jeho osobu.¹³

Souhrnně je tak možné konstatovat, že náboženská zkušenost současného člověka zůstává omezená na seberealizaci nebo na absolutizaci zavedených hodnot – obojí má člověku poskytnout jistotu v jeho soukromém pohledu na život a svět.¹⁴

1.1.2 Nevíra

Poněkud odlišným označením české situace je termín Aleše Opatrného „nevíra“. V češtině jde o novotvar, resp. germanismus, který českou náboženskou situaci popisuje tak, že:

Jde (...) o mimoběžnost úvah a postojů obyvatel této země vůči náboženským tématům. Tato „nevíra“ nebývá zdůvodňovaná, je spíš s určitou samozřejmostí a někdy až s jakousi hrdostí prostě zastávána. Projevuje se poměrně často ve veřejně deklarovaných postojích vůči víře a existenci církví. Nelze ale s jistotou tvrdit, že takto deklarované názory a postoje pravdivě a úplně zrcadlí vnitřní stav lidí.¹⁵

Pojem „nevíra“ chce tedy vyjádřit, že když lidé v Česku deklarují, že nevěří, znamená to, že nevěří jako křesťané. Paradoxně tato deklarace „nevíry“ ale neimplikuje skutečnost, že by zcela ničemu nevěřili, byli přesvědčenými ateisty či se u nich nedalo pozorovat náboženské chování:

Podíváme-li se (...) na to, co lidi zajímá, co čtou v populárních časopisech, sledují se zájemem v televizi a vyhledávají jako pomoc v krizových zdravotních a vztahových situacích, dostáváme obrázek poněkud jiný. Najdeme sice řadu razantních prohlášení o osobní „nevěře“, ale téměř nenajdeme ateismus hlásaný jako

¹² Srov. tamtéž, s. 45–47.

¹³ Tamtéž, s. 8–9.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 47

¹⁵ Aleš OPATRŇÝ, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 57.

program. A v různých vzpomínkách na zesnulé herce, zpěváky či sportovce nás pamětníci zpravidla nepřesvědčují o totální nicotě po smrti, ale spíš vyjadřují ne-reflektovanou víru v budoucnost zesnulých („dívá se na nás z fotbalového ... muzikantského ... nebe“).¹⁶

1.1.3 Plachá zbožnost

Zdůvodnění skutečnosti, že institucionální náboženství v církevní podobě hraje v životě lidí v Česku stále menší roli, spatřuje Tomáš Halík v tom, že je ve společnosti široce rozšířený agnosticismus, který není nic jiného než intelektuální protějšek náboženské lhostejnosti.¹⁷ Společně tak agnosticismus a lhostejnost charakterizují vztah většiny Čechů k náboženství. Ani to však nelze chápat absolutně. Můžeme totiž pozorovat, že se v extrémních situacích zničehonic u řady lidí zcela náhle objeví určitá míra křesťanské zbožnosti; jakoby vystoupí na povrch. Jakmile však nebezpečí, napětí či trauma pomine, projevy víry se opět ztrácejí. Proto lze podle Halíka u Čechů mluvit o tzv. „neviditelné zbožnosti“ či „plaché zbožnosti“.¹⁸

1.1.4 Hledání

V žádném případě tak podle Michala Kapláňka v Česku nemůžeme pozorovat výslovné odmítání Boha, spíš jsou odmítány církve, resp. institucionální či formální religiozita. Proto také není přípustné identifikovat ignoranci křesťanské nauky a praxe většinou společnosti jako principiální odmítnutí spirituálních nebo přímo křesťanských hodnot.¹⁹ Z toho vyplývá, že nejen katolická tradice, ale také křesťanská tradice obecně je považována za odcizenou české kultuře.²⁰ Když se tedy v tomto kontextu náhle objeví záblesk víry tváří v tvář náročné životní situaci nebo jen prostá zvědavost – zájem o „něco“, „co nás přesahuje“, např. o světová náboženství, esoteriku či léčitelství – lze říci, že většina Čechů je ve svém vztahu k náboženství především hledající:

¹⁶ Tamtéž, s. 19.

¹⁷ Srov. Tomáš HALÍK, *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin náboženství*, Praha: Lidové noviny, 2004, s. 90.

¹⁸ Srov. Tomáš HALÍK, „Religiosität in der Tschechischen Republik – Quellen, Konsequenzen, Paradoxa,“ in *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, ed. Libor Prudký a kol., Ostfildern: Schwabenverlag, 2001, s. 48–49.

¹⁹ Srov. Michal KAPLÁNEK, „Christentum und Religiosität in Tschechien: Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen,“ *Diakonia* 35, č. 2 (2004): 133.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 130.

Mezi českými spisovateli a filosofy existuje množství osobností, které se celý svůj život zabývaly otázkou po Bohu nebo po (principiálně křesťanské) etice, ačkoliv se považovali za agnostiky, deisty či ateisty. Nejznámějším z této řady je určitě bývalý prezident republiky Václav Havel. Dále náleží k této skupině početní básníci, spisovatelé, umělci či vědci, ale také zcela obyčejní lidé.²¹

1.1.5 Areligiozita

Nemůžeme ale zcela bez uzardění většině české populace podsouvat, že vlastně nějakým způsobem náboženská je, i když o tom neví. Pro popis české situace je proto třeba použít i zjištění, ke kterému došla teologie při reflexi situace v bývalém východním Německu. Obdobný přístup jako Eberhard Tiefensee zatím nikdo z českých teologů nezvolil, i když je pojem areligiozita pro českou náboženskou situaci stejně charakteristický a relevantní, jako výše uvedené charakteristiky českých teologů. Jakkoliv je totiž náboženskost člověka antropologickou konstantou, je třeba upozornit také na to, že lidé skutečně mohou být totálně nevěřící, protože neví, co to víra je, protože nemají s vírou žádnou zkušenost, protože neví, co je to náboženství obecně. Tato situace nastává právě u některých lidí v bývalém východním Německu a v Česku:

To co máme před sebou, nejsou ateisté, neboť nezaujímají žádnou pozici vůči otázce po Bohu, ale také žádní agnostici, kteří se této otázky z určitých důvodů zříkají, nýbrž lidé, kteří se hlasováním, zda například Bůh existuje, nebo ne, vůbec nezúčastní, protože většinou vůbec nerozumějí, o co by v této otázce vlastně mělo jít.²²

K této charakteristice se ještě váže skutečnost, že takto areligiózní lidé sami pro sebe vlastně vůbec areligiózní nejsou, protože pro člověka, pro kterého leží otázka existence Boha mimo jeho vědomí, nemá smysl ani negace Boží existence – není to ani ateista, ani agnostik a ani člověk bez vyznání.

1.2 Pohled na českou situaci z hlediska sociologie

V roce 2006 provedla agentura SC&C na zakázku Sociologického ústavu Akademie věd České republiky rozsáhlý výzkum v české společ-

²¹ Tamtéž, s. 133.

²² Eberhard TIEFENSEE, „Ökumene der ‚Dritten Art‘: Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung,“ *zur debate* 37, č. 2 (2006): 5–7.

nosti, který se mj. týkal i religiozity. Výzkum se – zřejmě zdárně – snažil vyrovnat zejména s neduhy otázky po náboženství při sčítání obyvatelstva v letech 1991 a 2001, kdy byla ve sčítacích arších kladena jen otázka po příslušnosti k církvím, zatímco odpovědi na ni pak byly v médiích interpretovány jako charakteristika české religiozity. Zároveň je tento výzkum i zajímavou alternativou k výzkumům, které byly prováděny na zadání od teologů nebo různých křesťanských organizací (např. Aufbruch, výzkum Biblické společnosti, ad.).²³ Především se však výzkum vymezuje vůči tvrzení, že ČR je zemí ryze sekulární a ateistickou, jakkoliv toto tvrzení závisí především na tom, jak je definováno náboženství.²⁴

Zásadním zjištění tohoto výzkumu je, že zatímco křesťanské bohoslužby navštěvuje v Česku minimálně jednou za měsíc okolo 10 % obyvatelstva a 50–60 % na ně nechodí nikdy, lze zároveň říci, že mezi Čechy je jen velmi malý podíl ateistů: Ve výzkumu totiž odpověď „neexistuje ani Bůh, ani duch, ani žádná nadpřirozená síla“ vybralo jen 15 % dotázaných. Dalších 33 % obyvatelstva by šlo podle výzkumu chápat jako agnostiky, protože odpovídali buď „nevím, ale rád bych to věděl“ nebo „nevím, je mi to jedno.“ Celých 39 % – jde o největší skupinu odpovědí – respondentů výzkumu pak odpovědělo, že „existuje nějaká forma ducha nebo životní síly“ nebo „existuje nějaká nadpřirozená síla.“ K tradiční křesťanské představě Boha, tedy že věří, že „existuje Bůh jako osoba,“ se přihlásilo 10 %.

Pro teology i lidi z pastorační praxe pak také stojí nejen za povšimnutí, že se ke křesťanskému pojetí Boha přihlásila jen asi polovina z těch respondentů, co pravidelněji (minimálně jednou za měsíc) navštěvují bohoslužby.

Odpovědi se zde také lišily podle pohlaví a věku. Zatímco se k osobnímu Bohu hlásily více ženy a k ateizmu naopak muži, věkové rozlišení ukázalo, že představa osobního Boha byla blízká zejména lidem šedesátiletým a starším, zatímco nejvíce ateistů bylo ve věkové skupině 49–59 let.

Zcela jinak však vypadaly odpovědi na otázku, kdo to byl Ježíš. Ačkoliv většina lidí v osobního Boha nevěří, 31 % odpovědělo, že Ježíš byl Boží syn. Pro dalších 28 % byl „velkým duchovním vůdcem a učite-

²³ Srov. Libor PRUDKÝ, „Die Kirche in der Tschechischen Republik – ihre Situation und Entwicklung,“ in *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, s. 18.

²⁴ Srov. zde a dále do konce odd. 1.: Dana HAMPLOVÁ, „Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století,“ in *Náboženství v menšině*, s. 20–30.

lem“. Jen pro 9 % patřil k místním politickým a náboženským fanatikům a podle 12 % neexistoval vůbec. 19 % však na tuto otázku nedokázalo odpovědět, protože uvedli, že neví, kdo to byl Ježíš, nebo že neumí odpovědět. Mezi lidmi, kteří chodí pravidelněji na bohoslužby, už byly odpovědi jednoznačnější než u otázky po existenci Boha a ve většině inklinovaly k církevní nauce.

Dále jen 8–10 % dotázaných určitě věřilo v existenci zázraků a jen 5 % dotázaných jednoznačně věřilo v nadpřirozené bytosti jako anděly, démony, duchy atp. Naopak celých 22 % respondentů si myslelo, že by člověk měl dobře znát bibli a dalších 50 % dokonce odpovědělo, že by měl člověk o bibli znát alespoň základní fakta.

Tím však informace, které výzkum o náboženství v Česku zjistil, nejsou ani zdaleka vyčerpány. Koneckonců již uvedená čísla naznačují, že Čechům vlastně zájem o něco nadpřirozeného až tak vzdálený není. Přímo by se dalo říci, že čím méně je jím blízké křesťanství, tím více se zajímají o nadpřirozené jevy a magii: 52 % respondentů výzkumu připouštělo, že „někteří věštcí mohou předvídat budoucnost.“ Že hvězdná znamení nebo horoskopy mohou ovlivnit běh lidského života, se domnívá 44 %. Podle dalších 41 % lze věřit tomu, že amulety pro štěstí občas štěstí přinášejí. 39 % se domnívá, že „někteří léčitelé mají léčitelské schopnosti od Boha.“

Z uvedeného je tedy patrné, že i když lidé v Česku nevěří v Boha jako osobu, různé náboženské či paranáboženské pohledy na svět a život jim ani zdaleka nejsou cizí. Dokonce v nich předčí i většinu Evropy a Ameriky. Také víra v reinkarnaci, resp. to, že se po smrti člověk může narodit jako „jiný člověk na tomto světě“, je blízká 26 % respondentů (odpovědět nedokázalo 10 %). Že se člověk může znovu narodit v jakékoliv formě života a příp. i mimo tento svět, se domnívá 18 % (odpovědět nedokázalo 11 %). Výzkum zřejmě nezjišťoval, nakolik se víra v reinkarnaci podobá pojetí reinkarnace v buddhismu a hinduismu, a nakolik je jen vírou ve stále nové „užívání si“ pozemského života. I v případě takto pojaté religiozity platí, že jsou ženy více religiozní než muži.

Clusterová analýza, která zkoumá blízkost jednotlivých odpovědí u respondentů, pak ukázala, jak jsou odpovědi na jednotlivé otázky navzájem konsistentní a zda lze hovořit o konkrétních směrech religiozity v Česku, přičemž do prvních dvou směrů lze rozdělit celé tři čtvrtiny české populace:

První skupina byla sociology označena jako *Tradiční křesťanská víra*. Patří sem víra v nebe a peklo, zázraky, účinnost modlitby, anděly, osob-

ního Boha. Přičemž nejbliže k sobě měly odpovědi o víře v nebe a peklo, zatímco víra v osobního Boha se v souvislosti s ostatními odpověďmi (tzn. víra v nebe, peklo, zázraky, modlitbu, anděly) objevovala nejméně. Jde přibližně o 20 % populace a jen malá část této skupiny se pravidelně účastní bohoslužeb. Více než 80 % této skupiny však nebyly cizí také prvky alternativní religiozity. Oproti následující skupině jsou však tito „tradiční křesťané“ možná překvapivě více individualističtí.

Druhá skupina byla výzkumníky charakterizována jako *Alternativní religiozita, okultismus a magie*. Patří sem víra v nadpřirozenou sílu, umění věštců, moc amuletů a horoskopů, schopnosti léčitelů. Nejpodobnější si je jednak víra v moc amuletů a horoskopů, jednak víra v nadpřirozenou sílu a schopnosti věštců. Tuto skupinu tvoří asi 60–70 % populace. Přibližně čtvrtinu „členů“ této skupiny by však šlo zařadit také mezi tradiční křesťany.

Třetí skupina byla označena jako *New Age*: Patří sem víra, že lidská civilizace vstupuje do nového duchovního věku a víra v reinkarnaci. Celkově je tato skupina oproti předchozím marginální.

Hamplová se dále domnívá, že v Česku nejsou pro religiozitu až tak zásadní sociodemografické charakteristiky (např. že ženy jsou více religiozní jak z hlediska tradiční křesťanské víry, tak z hlediska alternativní religiozity; že je tradičně křesťanská víra blízká hlavně starším lidem atp.), jako skutečnost, v jakém náboženském prostředí byl jedinec socializován:

Lidé, kteří chodili v dětství na bohoslužby, podstatně častěji věřili nejen křesťanské věrouce, ale i nadpřirozeným skutečnostem, které lze označit jako projevy „alternativní“ religiozity nebo magie. Křesťanská víra se přitom nejlépe reprodukovala u těch, kdo v dětství chodili do kostela nejméně jednou měsíčně, zatímco k alternativní religiozitě inklinují spíše lidé, kteří v dětství chodili na bohoslužby nebo mše jen čas od času.²⁵

Autorka dále uvažuje nad tím, zda občasná návštěva bohoslužeb jen zvýšila zájem a cit pro „nadpřirozeno“, nebo tato skutečnost odkazuje na fakt zásadního vlivu rodiny na náboženskou socializaci dítěte. Může jít o to, že nábožensky vlažnější rodiny, které navštěvují křesťanské bohoslužby jen občas, předávají pouze zájem o nadpřirozeno, zatímco rodiny, které křesťanskou víru praktikují aktivně a pravidelně, jsou v předávání křesťanské víry svým dětem úspěšnější.

²⁵ Tamtéž, s. 29.

Pouze aktivita rodiny při praktikování víry, resp. navštěvování bohoslužeb, však zřejmě předávání křesťanské víry neovlivňuje – podobně důležité je pravděpodobně i církevní prostředí. Podle zjištění výzkumu se tak daří předávat křesťanskou víru dětem zejména v menších protestantských církvích, částečně také v katolické církvi. Ti respondenti, kteří v dětství navštěvovali bohoslužby a kteří věřili v moc amuletů a horoskopů či schopnosti věštců, však často pocházeli spíše z prostředí Církve československé husitské.

2. DIASPORA JAKO POSLÁNÍ

Názory českých katolických teologů se tedy se zjištěními sociologie náboženství o religiozitě v Česku shodují v tom, že česká populace ani zdaleka není ateistická. Významně se však teologie a sociologie rozcházejí v tom, jaká je ve skutečnosti ta část populace, kterou tvoří praktikující křesťané. Termíny jako *agnosticismus* a *lhostejnost* nebo *hledání* nevystihují zcela to, co říká sociologie. Obdobně pojem *areligiozita* vypovídá něco jen o tom, že se řada lidí nedokáže myšlenkově vtěsnat do pojmového světa klasických náboženství, které operují s pojmy jako Bůh, nebe, peklo atp. Chápeme-li ovšem religiozitu v celé její šířce – jak ji často pojímá právě sociologie, řada lidí původně areligiózních, agnostických či nábožensky lhostejných záhy religiózní bude. I tak však část české populace (cca 10 %) zůstává nejspíše právě areligiózní. Germanismus „nevíra“ pak sice situaci popisuje co do obsahu, který mu jeho autor přikládá, k sociologii náboženství nejpodobněji, ovšem ve skutečnosti nejde o „nevíru“. Podle sociologie náboženství má tato „nevíra“ podobu jakési zdegenerované nebo alternativní „víry v něco“. Můžeme tak říci, že v Česku vedle *křesťanské víry* spíše než „nevíra“ existuje *pověra*. Pojem *globální pohanství* tak poměrně přesně vysvětluje víru lidí v Česku, co se jejího obsahu týká, pojem *nevíra* charakterizuje spíše její formu či vnější podobu. Právě proto si tato studie klade otázku, zda tyto dva světy mohou nějak spolunažívat (žít nesmíšeně pokojně vedle sebe), či dokonce – jak navrhuje Lužný²⁶ – spolupracovat v zájmu vlastního přežití.

Česká teologie se samozřejmě snaží najít pro naznačenou situaci různá východiska. Současný stav je tak např. považován za jakýsi bod nula, od kterého je možné znova začít zcela jiným stylem a způsobem,²⁷ nebo

²⁶ Srov. LUŽNÝ, „Jsme v menšině a chceme přežít,“ s. 200.

²⁷ Srov. KAPLÁNEK, „Christentum und Religiosität in Tschechien,“ s. 134.

je plédováno za osvobození od prázdných náboženských forem a navrácení se k vlastnímu smyslu křesťanství (pojetí Boha dle kristologických měřítek).²⁸ Nebo ještě konkrétněji: Nabídnout společnosti program a základní koncepci pastorace, která se nebude obracet jen na věřící křesťany, nýbrž bude inspirací pro celou společnost, především pak pro ty, kteří s církví sympatizovali v r. 1989 během tzv. sametové revoluce.²⁹ Dále čeští pastoralisté volají po intenzivnějším vnitrocírkevním dialogu a vnitrocírkevním vzdělávání věřících³⁰ nebo po větší snaze církve o spravedlnost ve společnosti a solidaritu se světem.³¹

Přitom je pozoruhodné, jak malá pozornost je poslednímu z uvedených názorů v praxi i v teologii věnována. Ačkoliv asi nejvíce odpovídá pastorálnímu programu církve, který narýsovala konstituce *Gaudium et spes*, v praxi se křesťané spíše utíkají do různých reálných i virtuálních ghett, než aby se snažili žít vůči svému nekřesťanskému okolí ve vztahu solidarity. Je to ale již Ježíš Kristus, který přichází na svět ze solidarity s hřešícím a trpícím člověkem,³² čímž programuje solidaritu se světem jako hlavní pastorální úkol církve. Opodstatnění uvedeného názoru a zároveň i podrobnější rozpracování této solidarity se světem můžeme najít už v situaci, do které se dostal Boží lid Starého zákona během babylónského zajetí a kterou se pro současnost pokusil aplikovat německý pastorální teolog Rolf Zerfaß.³³ Ten totiž vychází ze skutečnosti, že pojmem *diaspora* bylo Izraelity označeno právě prožívání víry mezi různými cizími náboženstvími, přičemž v řečtině znamenalo život mezi ostatními národy, zatímco původní hebrejské *gola*, *galuth* znamenalo bolestivé vyhnání coby úděl Izraele. Pojem *diaspora* chtěl tedy zřejmě vyjádřit, že by situace babylónského zajetí neměla být chápána jako trest nebo jako bolestivá či dočasná záležitost.

²⁸ Srov. Josef DOLISTA – Tomáš MACHULA, „Skepsis gegen alles von oben: Theologische Suchbewegungen in der tschechischen Übergangsgesellschaft,“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 150 (2002): 295.

²⁹ Srov. HALÍK, „Religiosität in der Tschechischen Republik,“ s. 45.

³⁰ Srov. ALEŠ OPATRŇÝ, *Pastorace v postmoderní společnosti*, Kostiční Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 37–38.

³¹ Srov. PAVEL AMBROS, *Teologicky milovat církev: Vybrané statě z pastorální teologie*, Olomouc: Refugium, 2003, s. 29.

³² *Spe salvi* 39.

³³ Srov. ROLF ZERFAß, „Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter Völkern,“ in *Handbuch Praktische Theologie*, sv. 1, *Grundlegungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Grünewald, 1999, s. 167–177.

Zerfaß proto upozorňuje, že babylonské zajetí Izraele a jeho následná cesta do diasporby by pro dnešní křesťany měla být vzorem cesty, po které mají ve světě jako putující Boží lid³⁴ kráčet: Izrael totiž v Babylonu nejprve rozpoznává, že exil není (prostý) trest:

Neboť to, co s vámi zamýšlím, znám *jen* já sám, je výrok Hospodinův, *jsou to* myšlenky o pokoji, nikoli o zlu: chci vám dát naději do budoucnosti. Budete mě volat a chodit *ke mně*, modlit se ke mně a já vás vyslyším. Budete mě hledat a naleznete *mě*, když se mne budete dotazovat celým svým srdcem. Dám se vám nalézt, je výrok Hospodinův, a změním váš úděl, shromáždím vás ze všech pronárodů a ze všech míst, kam jsem vás vyhnal, je výrok Hospodinův, a přivedu vás zpět na místo, odkud jsem vás přestěhoval (Jer 29,11–14).

Babylonské zajetí je tedy pro Izrael cestou k poznání, že „Bůh je mezi námi.“ Teprve ztráta chrámu a všeho, co s ním souviselo, a pocit bezmoci jako menšiny bez jakýchkoliv práv v cizí kultuře, podle Zerfaße přivedl Boží lid k novému „poznání Boha“. Přebývání Boha mezi jeho vyvolenými (Ex 17,7) dostalo nový význam. Už nejde o to, že Bůh je v chrámu v zaslíbené zemi, ale že je všude tam, kde právě Izrael žije, že je s ním v jeho vyhnanství, takže se Izrael učí dosud nemožné: zpívat Hospodinovy písně v cizí zemi (Žl 137,4).³⁵

Tato zkušenost ovšem podle Zerfaße vede k dalšímu novému poznání, že totiž země pronárodů je také Hospodinovu zemí a že i pronárody jsou povolány nalézt cestu na Sión, jak to barvitě popisuje 60. kap. Izaíáše:

Povstaň, rozjasni se, protože ti vzešlo světlo, vzešla nad tebou Hospodinova sláva. Hle, temnota příkrývá zemi, soumrak národy, ale nad tebou vzejde Hospodin a ukáže se nad tebou jeho sláva. K tvému světlu přijdou pronárody a králové k jasů, jenž nad tebou vzejde. Rozhlédni se kolem a viz, Tito všichni se shromáždí a přijdou k tobě; zdaleka přijdou tví synové a dcery tvé budou v náručí chovány. Až to spatříš, rozzáříš se, tvé ustrašené srdce se *radostně* rozbuší, neboť hučící moře tě zahrne svými dary, přijde k tobě bohatství pronárodů (Iz 60,1–5).

A právě jedině a skrze Izrael najdou ostatní národy spásu: „Tvé brány budou neustále otevřené, nebudou zavírány ve dne ani v noci, aby k tobě mohly přijít pronárody se *svým* bohatstvím a přivést *i* své krále“ (Iz 60,11). Diaspora jako důsledek babylonského zajetí tak vedla k radi-

³⁴ *Lumen gentium* 9–16.

³⁵ Srov. ZERFAß, „Volk Gottes unterwegs,“ s. 167–168.

kálním změnám, jako bylo redakční přepracování Pentateuchu a celého Starého zákona nebo vznik Septuaginty – inkulturace víry Izraele do řeckého myšlenkového světa – nebo vznik institutu proselytů, ve kterém se Izrael otevřel pohanům, kteří uvěřili v Hospodina. Výsledek těchto zkušeností a změn Zerfaß charakterizuje jako eschatologickou otevřenost Izraele všem národům, které se skrze něj jako „otevřené město“ mohly přiblížit Hospodinu, který v tomto městě přebývá, ale také jako aktuální uzavřenost Izraele, tedy jasné ohraničení a vymezení se vůči pronárodům tady a teď.³⁶

Křesťané jsou z tohoto hlediska podle Zerfaße putujícím Božím lidem jen v metaforickém a analogickém smyslu – skrze Ježíše Krista se stávají spoludědici Izraele.³⁷ Nacházejí se však v dnešní době v Evropě v podobné situaci, v jaké byl Izrael, když opouštěl babylonské zajetí a vstupoval do diaspory: ze sociologického hlediska křesťanů ubývá a ty zbývající provází lhostejnost jejich okolí, ze subjektivního hlediska je trápí pocit bezmoci a ztráty důvěryhodnosti. Tato zkušenost diaspory by tedy měla křesťanům otevírat oči pro to, že Bůh je s nimi i v jejich bezmoci, která by se pak měla promítnout do změněné podoby pastorace, která už nebude „dobyvačnou pastorací“ ale „pastorací přítomností“ mezi ostatními.³⁸

Klade-li si tato studie otázku, zda a jak komunikovat nebo dokonce spolupracovat se světem areligiozity a alternativní religiozity, pak musí hledání odpovědi vycházet z vědomí diaspory jako úkolu, žít „mezi národy“ jiné víry a pro ně. K tomuto úkolu se nelze stavět zády nebo před ním zavírat oči, protože křesťanství zkrátka nezná nějaké teologické zdůvodnění ústupu do ghetta, ačkoliv vztah ke světu bývá tradičně charakterizován dvěma postoji: „útěkem před světem“ a „odpovědnou účastí na životě světa.“ Jak ale upozorňuje Ambros:

Tyto dva postoje jsou protikladné jen zdánlivě. (...) „Útěk ze světa“ reprezentovalo především křesťanské mnišství, které odchodem na poušť vyjadřovalo solidaritu se světem touhou jej spasit a uvést do původní harmonie, vedlo k odpoutání od hříchu, ne k izolaci od věcí. „Útěk ze světa“ umožnil kritický odstup od modloslužby vůči světu, askeze se chápala jako odpovědnost za svět v malém, za ten okruh světa, který člověk může skutečně ovlivnit.³⁹

³⁶ Srov. tamtéž, s. 170–173.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 173.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 174–175.

³⁹ AMBROS, *Pastorální teologie*, s. 15.

Navíc se dnes svět alternativní religiozity postupně přeměnil z antikultury na součást kultury převládající, takže se stává součástí všech možných oblastí života⁴⁰ a křesťané se tak setkání s ním zkrátka nebudou moci vyhnout.

3. PASTORACE PŘÍTOMNOSTÍ MEZI DRUHÝMI

Nyní tedy můžeme již předběžně odpovědět, že právě v situaci podobné babylonskému zajetí nespočívá přežití křesťanství ve spolupráci s kýmkoliv, ale ve spolupráci s Bohem. Nejen z předchozího krátkého představení starozákonní úvahy Rolfa Zerfaße je zřejmé, že je to jediné Bůh, kdo dává svému lidu život i v situacích krajní bezmoci a právě v nich. Zároveň ale právě zkušenost Izraele s diasporou ukazuje, že tento život nemá Boží lid jednoduše pro sebe, ale pro druhé – pro pronárody, resp. pro nekřesťany. Motivem ke spolupráci např. s alternativní religiozitou v Česku, o které hovoří Dušan Lužný, tak zkrátka vlastní přežití být nemůže. V zájmu vlastního přežití totiž mají křesťané spolupracovat s Bohem ve prospěch druhých. Vlastní přežití je tak „jen“ jakýmsi „vedlejším efektem“ zájmu o Boha a druhé, ke kterým jsou křesťané Bohem poslání.

Pro alternativní religiozitu navíc není nijak určující nebo konstitutivní právě toto pojetí člověka, které chápe jeho život jako úkol, být zde pro druhé. Těmto směrům jde totiž spíše o to, jak zvládnout vlastní život, jak vlastní život ochránit, jak si ve vlastním životě zajistit úspěch atp.⁴¹ Spolupráce je tak problematická hned oboustranně – křesťanství i alternativní religiozité jde přesně o opačnou věc. To však na druhou stranu musí nutně vyvolat pastorální otázku: Jak má být žit křesťanský život pro druhé, když „tito druzí“ alternativní religiozitu praktikují nebo s ní sympatizují? Konkrétněji: Jak by se tedy měla ona Zerfaßova „pastorace přítomností“ projevovat ve světě smíchaném z pověr všeho druhu, agnosticizmu a areligiozity? A jak přitom zůstat jako křesťané těmto světům aktuálně uzavřenými a eschatologicky otevřenými?

⁴⁰ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU – PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 17.

⁴¹ Srov. Vladimír BOUBLÍK, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 223. Godfried kardinál DANNEELS, *Křesťan nebo Vodnář: Pastýřský list*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, s. 47–49.

3.1 Boření mýtů a prolomení tabu o náboženství obecně

Lokálně je v případě Česka třeba systematicky pracovat na zboření mýtu o této zemi jako nejateističtější ze všech, globálně na prolomení tabu, které se vztahuje na náboženství jako předmět lidského uvažování a námět mezilidské komunikace. Budou-li mýtus o ateismu a tabu uvažování o náboženství překonávány, budou si lidé moci snáze uvědomit, že lidský život obecně, a jejich vlastní nevyjímaje, má co dočinění s náboženstvím: Že náboženství není něco, co jen iniciuje vzdálené události, které sledují ve zpravodajství, ale že se týká i jich – a to ne politicky, ale existenciálně, že se s náboženstvím denně setkávají a že i oni sami jsou náboženští už jen proto, že jsou lidé. Jde o to, uvědomit si, že náboženství jsou nebo je systém, který má určitou společenskou funkci⁴² – ať už se jedná o etablovaný monoteismus, nebo alternativní religiozitu. Vždyť pojem areligiozita nechce vyjádřit nic jiného, než že lidé v Česku nebo v bývalém východním Německu vlastně vůbec nevědí, co to náboženství je. Být informován, co je to náboženství, ale lidé za něco nepřijatelného koneckonců nepokládají. Spíše naopak. Je to patrné např. z odpovědi ve zmiňovaném výzkumu, že by lidé měli znát Bibli. Křesťané pak možná nebudou působit jako nějaká zvláštní menšina, ale jen jako menšina, která pojímá a praktikuje lidskou religiozitu jinak než většina.

Je na místě také poznamenat, že se v Česku už dnes v této oblasti mnohé děje, přičemž mýty a tabu o náboženství jsou často překonávány právě na základě křesťanského pojetí života jako života pro druhé:

Např. česká specialita v podobě ekumenicky pojaté duchovní služby ve věznicích, nemocnicích a armádě přináší téma náboženství a duchovního rozměru člověka do určitých částí společnosti a do situací, kdy je člověk nejvíce ohrožen ve svém bytí i důstojnosti.

Stejně tak v těchto intencích jedná všech pět českých teologických fakult, které pořádají výuku i v primárně neteologických oborech (dějiny umění, filosofie, sociální práce, výchova), k jejichž studiu přijímají také nekřesťany, kteří jsou tak v průběhu svého vysokoškolského studia konfrontováni i s otázkou náboženství a pohledu křesťanství na předmět svého oboru.

V neposlední řadě k prolamování uvedeného tabu přispěla i návštěva Benedikta XVI. v Česku v září 2009, kdy nejen křesťanství a katolická

⁴² Srov. David VÁCLAVÍK, „Definice náboženství,“ in Zdeněk R. NEŠPOR, David VÁCLAVÍK a kol., *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Slon, 2008, s. 122.

církev, ale i náboženství obecně bylo středem zájmu médií. Sociologové a teologové tak využili tuto příležitost právě k prolamování mýtu o českém ateizmu a uvažování o náboženství přestalo být alespoň na několik dní tabu.

Zároveň je však třeba počítat i s tím, že „prolomení nedůvěry se začíná tím, že si církev uvědomuje pomoc, kterou od společnosti zakouší“ (GS 44).⁴³ To se pak např. zcela konkrétně děje tehdy, když nekřesťané (nejen) v Česku spolupracují coby pracovníci a dobrovolníci katolické Charity na diakonickém poslání církve.⁴⁴

3.2 *Následování Boha v jeho hledání člověka*

To by však samo o sobě nestačilo, protože pastorece nespočívá jen v informování o náboženství, navíc spíše v obecné rovině, např. že religiozita je antropologickou konstantou. Křesťanské poselství – evangelium – nikdy nemůže mít jen informativní charakter, ale musí mít také, a to ze své podstaty, charakter performativní. Informace musí „performovat“ svého příjemce: Evangelium nejde jen vzít na vědomí, protože jako Boží slovo také oslovuje toho, kdo toto slovo slyší.⁴⁵ Jak ale mohou křesťané dosáhnout toho, aby se slovo Boží stalo pro svět areligiozity a alternativní religiozity slyšitelným? Jak mohou, řečeno s Zerfaßem, křesťané dostat své roli „otevřeného města“ Božího?

Domnívám se, že v této souvislosti stojí za to oprášit trochu pozapomenuté původní pojetí klasické pastorální metody Vidět – Posoudit – Jednat, se kterým přišel v první polovině 20. st. belgický kněz Josef Cardijn. Původně nešlo jen o sociologickou či jinou analýzu situace (vidět), její posouzení dle měřítek evangelia (posoudit) a návrh či realizaci nové praxe (jednat).⁴⁶ To je pozdější a striktně vědecké pojetí této metody jako systematické reflexe praxe, které souvisí s obecným pojetím humanitních a sociálních věd ve 20. stol. Josef Cardijn však tuto metodu vnímal jako principy, kterými je třeba postupovat v praxi, nikoliv ve vědě. Byl

⁴³ AMBROS, *Pastorální teologie*, s. 21.

⁴⁴ Srov. Michal OPATRŇÝ, *Charita jako místo evangelizace*, České Budějovice: TF JU, 2010, s. 16.

⁴⁵ Srov. *Spe salvi* 2.

⁴⁶ Srov. Herbert HASLINGER a kol., „Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie,“ in *Handbuch Praktische Theologie*, sv. 1, *Grundlegungen*, ed. Herbert Haslinger a kol., Mainz: Grünewald, 1999, s. 31.

veden především svým hlubokým přesvědčením, že každý člověk má Bohem garantovanou důstojnost, která je spojena s Božím povoláním a posláním pro tohoto konkrétního člověka. Byl přesvědčen, že to stejně platí pro něj jako pro mladé belgické dělníky, se kterými pracoval. Postup při podpoře člověka, aby rozpoznal a realizoval své poslání, Cardijn rozdělil do oněch tří známých kroků: Vidět – Posoudit – Jednat.

V kroku *vidět* šlo o nepředpojaté, bezpředsudečné a přesné vnímání životních skutečností. Nešlo zde o spolehnouti se na vlastní či cizí teorie o skutečnosti, ale o vytvoření vlastního obrazu o životní skutečnosti. Tento obraz však neměl být pouhým poznáním skutečnosti, ale přikloněním se k lidskému životu – i s jeho nedostatky a jeho zranitelností. Šlo o akt víry, protože v tomto kroku mělo být vlastně člověku a lidem vycházeno vstříc tak, jak člověku a lidem vychází vstříc Bůh⁴⁷ – což je sama podstata křesťanské spirituality.⁴⁸

Druhý krok *posoudit* cílil na porozumění, reflexi, srovnání a výklad získaných poznatků a zkušeností. Zkoumaná situace byla porovnávána s jinými situacemi, se zkušenostmi, s teoretickými poznatky atp. Víra zde tedy nevystupovala jako instance, která posuzuje získané poznatky a zkušenosti, k čemuž při užití této metody dnes často dochází, ale pomáhala rozpoznávat, nakolik je v životní praxi zastřena nebo pošlapávána lidská důstojnost. Víra tak vedla zejména k hledání příčin tohoto zatemnění a pošlapání lidské důstojnosti a také k hledání možností, jak to změnit. Důvěra ve vlastní posouzení a výklad se zakládala ve víře v povolání a poslání člověka, které mu spolu s důstojností dává Bůh, takže je člověk schopen toto své poslání a povolání pomocí posouzení a výkladu vlastních zkušeností a poznatků hledat a nalézat.

Ve třetím kroku *jednat* se projevila cílová perspektiva metody: nejde jen o poznání a vhled do životní skutečnosti, ale především o její změnu, o změnu každodenního života a společenských struktur. Tato změna se děje konkrétním jednáním, jehož horizontem je Bohem daná důstojnost člověka, což Cardijn vyjadřoval zcela profánně znějící větou, že každodenní život by měl být žit velkoryseji a krásněji.⁴⁹

Ptáme-li se zde, jak se má evangelium stát pro svět areligiozity a alternativní religiozity více slyšitelným a srozumitelným, pak je v duchu

⁴⁷ Srov. Stephanie KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, s. 73–74.

⁴⁸ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU – PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 43–44.

⁴⁹ Srov. KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, s. 75.

této metody ze strany křesťanů třeba, aby Cardijnovy principy uplatnili především na sebe sama.

Nejprve v kroku *vidět* vyjít lidem areligiозním i různě poverčivým vstříc tak, jako každému člověku vychází vstříc Bůh. Věřit, že i tito lidé mají od Boha svou důstojnost a povolání. Vyjít vstříc však znamená vnímat je takové, jací jsou, tedy vyjít vstříc i jejich nedostatkům a slabostem. Vyjít jim vstříc znamená vnímat také jejich životní situaci takovou, jaká je. Vyjít vstříc také, a především znamená nespolehat se na vlastní či cizí představy, nebo dokonce předsudky o těchto lidech, ale vytvořit si v kontaktu s nimi vlastní obraz. Že křesťanům na lidech kolem nich záleží, že jsou zde pro ně tak, jako se Bůh křesťanů stal pro lidi člověkem, není nikdy patrné jen z pouhých slov, ale především ze skutků, které slova předcházejí – jak to formulovala již „slaměná epištola“, konkrétně Jak 2,18.

V kroku *posoudit* by pak neměli být tito lidé posuzováni z hlediska víry (ve smyslu vynášení posudků a odsudků), ale víra by měla křesťanům pomoci rozpoznávat, proč je v životě těchto lidí pošlapávána nebo zastřena jejich lidská důstojnost. Víra by také měla pomoci nacházet příčiny a řešení této situace. Pokud je ovšem víra zaměněna s morálkou, dojde pak snadno k onomu posuzování. Ke křesťanské víře však také patří, že Ježíš Kristus byl pravým Bohem a pravým člověkem, takže nám zjevuje nejen to, kdo je to Bůh, ale také to, kdo je to člověk. Budou-li se křesťané více než dosud zabývat tím, co jim Bůh v Ježíši Kristu zjevil o nich samých jako lidech, pomůže jim to i v rozpoznávání různých příčin pošlapání lidské důstojnosti a hledání řešení takových situací.

V posledním kroku *jednat* by mělo jít o takové jednání, které směřuje k podpoře a rozvoji důstojnosti člověka. Z toho je patrné, že pastorece přítomností zcela jistě nemůže spočívat jen v procesích po náměstích⁵⁰ nebo jen pouličních misijních aktivitách,⁵¹ ze kterých by mělo být patrné, že jsou zde křesťané přítomni. Pastorece přítomností spočívá mnohem více v přítomnosti křesťanů tam, kde jsou lidé izolováni svým utrpením a opuštěním svým okolím, tedy tam, kde je člověk ohrožen ve své lidské důstojnosti. Taková pastorece přítomností se např. v Česku děje již zmíněnou ekumenicky organizovanou duchovní službou ve věznicích, nemocnicích a armádě, ale také v charitativních a diakonických aktivitách

⁵⁰ Srov. OPATRŇÝ, *Cesty pastorece v pluralitní společnosti*, s. 63–64.

⁵¹ Srov. Petr SLOUK, „Plädoyer für eine unaufdringliche Zeugenschaft: Überlegung zur (Neu)Evangelisierung,“ *Pastoral-Theologische Informationen* 23, č. 2 (2003): 139–140.

a organizacích. Jsou také činěny první kroky, aby křesťané byli přítomni i v situacích, kdy je člověk ohrožen ve své důstojnosti nehodami nebo přírodními katastrofami.⁵² Ale nemělo by jít jen o práci „křesťanů z povolání“.⁵³ Křesťané obecně by měli být přítomni tam, kde je člověk ohrožen ve své lidské důstojnosti, takže je třeba se také ptát, jak tomuto úkolu dostát v konkrétních křesťanských komunitách. Josef Cardijn svou metodu považoval zejména za nástroj pro samostatnou práci kroužků mládeže, které zakládal. To znamená, že pastorační práce má v tomto pojetí lidi především zmocnit nebo uschopnit k tomu, aby si uvědomovali Boží vstřícnost a svou důstojnost a hledali své povolání a poslání, které jim Bůh dává. Cardijnova metoda by tedy právě ve svém prapůvodním pojetí mohla posloužit nejvíce farnostem, aby si tyto komunity křesťanů mohly ujasnit, jak naplnit úkol, který před ně situace diasporu staví.

Slyšitelnost Božího slova pro svět areligiozity a alternativní religiozity tedy začíná s takovou životní praxí křesťanů, která se snaží tomuto světu porozumět – vyjít těmto lidem vstříc tak, jak každému člověku vychází vstříc Bůh.

3.3 *Primát Krista v obsahu evangelizace*

Jestliže v předchozím bodě šlo zejména o to, jakým postupem lze v pastoraaci dosáhnout toho, aby praktické jednání křesťanů podporovalo performativní sílu evangelia, je nyní třeba uvažovat nad konkrétní podobou jeho hlásání. Evangelizace je totiž značně (a možná až příliš) široký pojem,⁵⁴ který sestává z několika různých složek. Tou nejpodstatnější je pak předávání kérygmatu, přičemž je třeba mít stále na vědomí, že předávání kérygmatu ještě není celá evangelizace.⁵⁵ Zde tedy půjde především o obsah evangelizace. Ovšem i z hlediska svého obsahu je evangelizace pojem značně diferencovaný, nicméně Ježíš Kristus

⁵² Srov. PSYCHOSOCIÁLNÍ INTERVENČNÍ TÝM ČR, „Psychosociální intervenční tým ČR,“ www.pit-cr.info [cit. 3.10.2011].

⁵³ Termínem „křesťan z povolání“ jsou myšleni v katolickém kontextu zejména biskupové, kněží, jáhni a pastorační asistenti – laici ustanovení k pastoraaci ať už ve farnostech, nebo např. v Diecézních centrech mládeže, případně také řeholníci a řeholnice. Termín můžeme také vztáhnout na pracovníky Charit, Salesiánských středisek mládeže a dalších podobných organizací.

⁵⁴ Srov. Paul M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, sv. 1, *Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf: Patmos, 1991, s. 56–74.

⁵⁵ *Evangelii nuntiandi* 22.

má mezi obsahy evangelizace naprostý primát – je „základem, středem a zároveň i vrcholem evangelizace.“⁵⁶ Otázkou tedy je, jak má být Kristus základem, středem a vrcholem evangelizace v prostředí areligiozity a alternativní religiozity.

Bylo zde již konstatováno, že zejména alternativní religiozita vede člověka k většímu zaměření na sebe sama, resp. dává odpovědi, které chce slyšet člověk, který neví, jak naložit se svým vlastním životem, aby ho mohl považovat za vydařený. Že katolická církev trpí deficitem v nabídce smysluplných odpovědí na toto hledání a tázání, konstatoval ve svém úvodu už dokument *Ježíš Kristus, nositel živé vody*:

Je třeba přiznat, že přitažlivost, jakou religiozita New Age působí na některé křesťany, je zčásti zapříčiněná netečností ve vlastních řadách k tématům, která patří k celku katolické víry, jako je důležitost duchovního rozměru člověka a jeho propojení s celým životem, hledání smyslu života, pouto mezi lidmi a ostatním stvořením, touha po změně sebe i společnosti a odmítnutí racionalistického a materialistického pohledu na lidstvo.⁵⁷

Domnívám se, že právě v této souvislosti stojí za připomenutí zkušenost starověkých křesťanů, kteří – jak připomíná Benedikt XVI. ve *Spe salvi* – znázorňovali Krista jako filosofa, což nemělo vyjádřit nic jiného, než že právě Ježíš Kristus je učitelem života.⁵⁸ Radikální chudoba, ke které Ježíš při vyslání do světa vyzýval nejbližší okruh svých učedníků (Mk 6,8–11; Mt 10,5–15; Lk 9,2–5 a 10,2–12) a kterou zřejmě sám praktikoval,⁵⁹ totiž nabízí srovnání s tehdejšími potulnými filozofy různého názorového zaměření a příběhy vyzývajícími k chudobě v jiných náboženstvích. Důvod k chudobě u Ježíše a jeho učedníků je však od nich zásadně odlišný.⁶⁰ Chudoba Ježíše a jeho učedníků má být odkazem na nový řád Božího království – bez něj a bez očekávání jeho blízkého příchodu by nebyla pochopitelná ani v tehdejším židovství. Chudoba tedy nevyjadřovala pohrdání majetkem nebo světem obecně, ale měla ukazovat, že řád Božího království, které s Ježíšem přichází, je podstatně odlišný od i tehdy vládnoucího řádu vlastnictví, zisku, bohatství a zne-

⁵⁶ Tamtéž, čl. 27.

⁵⁷ PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU – PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 3.

⁵⁸ Srov. *Spe salvi* 6.

⁵⁹ Srov. Joachim GNILKA, *Wie das Christentum entstand*, sv. 1, *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. Br.: Herder, 2004, s. 177.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 175–176.

užívání lidí ve svém okolí.⁶¹ Ježíš tedy svým praktickým jednáním, ve kterém se podobal potulným filosofům, dal najevo, že spolu s ním přichází jiný způsob života. Díky tomu, že ho sám konsekventně praktikoval, byl pro ostatní vzorem a učitelem. V současném kontextu alternativní religiozity tak opět plně platí to, co o starověkém obrazu Krista jako filosofa uvádí Benedikt XVI.:

Již dávno si mnoho lidí všimlo, že mnozí z těch, kdo se vydávali za filozofy, za učitele života, byli jen šarlatáni sledující svou výřečností především patřičný zisk, zatímco o pravém životě nevěděli nic. Tím více rostla touha najít skutečného filozofa, který by uměl ukázat cestu opravdového života.⁶²

Právě proto se domnívám, že Kristus jako „filosof – učitel života“ může být přiměřeným obsahem evangelizace i pro prostředí alternativní religiozity. Jak dodává papež:

Filozof byl (...) ten, kdo uměl učit hlavnímu umění: umění opravdově být člověkem – umění žít a umřít. (...) Existuje dětský sarkofág z konce 3. století z Říma, na němž (se) v kontextu Lazarova vzkříšení poprvé objevuje postava Krista jako pravého filosofa, který v jedné ruce drží evangelium a v druhé hůl pocestného, tedy znak filozofa. Touto svou holí vítězí na smrti; evangelium přináší pravdu, kterou potulní filozofové marně hledali. Na tomto obrazu (...) můžeme pozorovat to, co v Kristu nacházely osoby prostého původu i vzdělanci: On nám říká, kdo ve skutečnosti člověk je a co má dělat, aby byl opravdu člověkem. On nám ukazuje cestu a touto cestou je pravda. On je obojí, a proto je také životem, který všichni hledáme. Také nám ukazuje cestu jdoucí za práh smrti; jen ten, kdo je schopen toto všechno dát, jen ten je pravým učitelem života.⁶³

Stejně tak lze vzít za inspiraci pro dnešní evangelizaci i druhý způsob znázornění Krista, který byl používán ve starověku. Šlo o obraz pastýře, který je opět zmíněn ve *Spe salvi* v souvislosti s obrazem Krista jako filosofa.⁶⁴ Pozdější vývoj v sakrálním i lidovém umění tento obraz redukoval prakticky na jediné téma – Kristus jako pastýř hledající či přinášející ztracenou ovci. Tím byl zřejmě obraz Krista-Pastýře značně zúžen. Motiv ztracené ovce, který používá Lukášovo evangelium (Lk 15,4–6), s pastýřem nic společného nemá: Ovci v něm má jít hledat její maji-

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 177.

⁶² *Spe salvi* 6.

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ Srov. tamtéž.

tel, nikoliv pastýř, který s majitelem zpravidla totožný nebývá. Pojem pastýř zde také navíc vůbec není použit. Zobrazení Krista jako pastýře nesoucího na ramenou ztracenou ovci je tak zřejmě (částečně umělým) propojením mezi podobenstvím o ztracené ovci, které má ukázat nový řád Božího království – Boží odpuštění a hledání hříšníka, a janovskou řečí o dobrém pastýři. Ta zjevně vychází ze starozákonní představy Boha jako pastýře svého lidu (např. Žl 23,1 nebo Iz 10–11), takže se v ní Ježíšovo poslání ukazuje jako poslání od Boha, resp. tato řeč chce sdělit, že se v Ježíši zjevuje sám Bůh, který je na rozdíl od izraelských elit pravým pastýřem svého lidu. Lukášovo evangelium chce tedy s pomocí obrazu pastýře ukázat především Boží péči o hříšníky, Janovo chce zase poukázat na rozdíl mezi péčí Krista a „péčí“ nábožensko-společenských elit. Povolání pastýře také mělo spíše dvojznačnou symboliku: Na jedné straně bylo zřejmě ceněno, čemuž mimo obraz Boha jako pastýře nasvědčuje i to, že pastýřem byl Ábel, a nikoliv Kain (Gn 4,2), na stranu druhou však právě v Ježíšově době mohli pastýři kvůli svému povolání jen těžko zachovávat zákon, takže stáli spíše na okraji společnosti.⁶⁵ Přičemž tento dehonestující pohled Lukášovo evangelium zpochybňuje tím, že jsou to právě pastýři, kdo se první dozví o narození Mesiáše a jako první ho i přivítají (Lk 2,8–16). Římský občan se však na pastýře díval ještě jiným způsobem: „Podobně jako v případě ztvárnění filozofa, také pokud jde o pastýřovu postavu, se prvotní církev mohla inspirovat v již existujícím římském umění. Pastýř zde byl obecným znázorněním vysněného klidného a prostého života, po němž lidé v chaotickém velkoměstě toužili.“⁶⁶ Současný rozvoj alternativní religiozity i stav areligiozity je příznačný právě pro chaotický běh současného světa. Proto se domnívám, že vedle obrazu Krista-Filozofa může být velmi vhodným obsahem dnešní evangelizace obraz Krista-Pastýře. Ovšem právě nikoliv ve smyslu pastýře hledajícího a přinášejícího zpět ztracenou ovci, neboť zejména lidé areligiózní se křesťanství nikdy neodcizili – protože křesťany nikdy nebyli. Již zmíněný přístup Krista k majetku, kterým nepohrdal, ale skrze skromnost odmítal „řád“ vlastnictví, zisku, bohatství a zneužívání druhých, konverguje i s chápáním Krista-Pastýře ve starověkém Římě. Kristus-Pastýř je tak vzorem správného přístupu k sobě samému i druhým lidem a ve spojení s obrazem Krista-Filozofa i k majetku. Dietrich

⁶⁵ Colomban LESQUIVIT – Xavier LÉON-DUFOUR, „Pastýř & stádo,“ *Slovník biblické teologie*, ed. Xavier Léon-Dufour, Roma: Velehrad – Křesťanská akademie, 1981, s. 314–315.

⁶⁶ *Spe salvi* 6.

Bonhoeffer to stručně vyjádřil tak, že mezi sebe a majetek nebo i druhé lidi včetně nejbližších je třeba postavit Krista – získat k nim vztah po vzoru Krista.⁶⁷ Ten majetkem nepohrdá, ale nenechává se jím ovládnout, druhé nezneužívá, ale respektuje a podporuje – a právě díky tomu je jeho život klidný a prostý. Díky biblickému pojetí Boha jako pastýře svého lidu dostává podle Benedikta XVI. obraz Krista-Pastýře jako vzoru prostého a klidného života větší sílu:

Pravý pastýř zná i takovou cestu, která prochází údolím smrti; i na cestě nejzazší osamocení, kam mě nemůže nikdo doprovodit, kráčí se mnou a vede mě, abych jí skutečně prošel. On sám již touto cestou šel, sestoupil do říše smrti, zvítězil nad ní, vrátil se, aby nás mohl doprovázet a dát nám jistotu, že společně s ním vždy cesta ven existuje.⁶⁸

Zde je třeba z důvodu možného nedorozumění dodat, že nemám na mysli, aby se hovořilo o Kristu „jako o pastýři“ nebo „jako o filosofovi“, jde o to, hovořit o Kristu jako učiteli života, jako učiteli klidného a prostého života. Jde o to, umět se oprostit od dosavadních forem zvěstování a znovu umět ukázat, že jeho poselství se bezprostředně týká všedního života, a to tak, že jde až za něj, takže se ho týká nejen existenčně, ale i existenciálně.

ZÁVĚREM

Srozumitelnost a slyšitelnost evangelia v prostředí alternativní religiozity a areligiozity tedy do značné míry stojí a padá s tím, nakolik si budou křesťané vědomi toho, že situace diaspory není trestem či nepřijemným úsekem dějin, ale především úkolem žít mezi nekřesťany a pro nekřesťany, zvláště pro ty, kteří jsou izolováni svým utrpením a bezmocí.⁶⁹ Bourání mýtů a tabu o náboženství je pro to jen nutným předpokl.

„Žít pro nekřesťany“ v této logice znamená nesnažit se o zmíněnou dobovačnou pastoreci, ale především chránit jejich lidskou důstojnost a zvěstovat jim primárně Krista, a nikoliv např. církev nebo hřích – obo-

⁶⁷ Srov. Dietrich BONHOEFFER, *Následování: Výklad Kázání na hoře*, vydáno před r. 1989 bez udání nakladatele, roku a místa vydání, s. 43–54.

⁶⁸ *Spe salvi* 6.

⁶⁹ Srov. Jakub TROJAN, „Křesťanská existence v socialistické společnosti, aneb teologie průšvihů,“ *Studie* 49 (1977): 82.

jí je jako všechny další obsahy evangelizace bez Krista nepochopitelné. Lze proto říci, že když se povolání a poslání od Boha zakládá v lidské důstojnosti, a ne v tom, zda je někdo křesťanem, mohou v rámci „pastorace přítomností“ určitým způsobem spolupracovat (viz Lužný) s křesťany i lidé areligiózní nebo ti, kteří praktikují alternativní religiozitu. Je-li totiž chráněna a podporována lidská důstojnost, připodobňuje se člověk zároveň tomu, od koho svou důstojnost má – tedy Bohu, resp. Ježíši Kristu. Podpora lidské důstojnosti také nespočívá ani zdaleka jen v předávání víry, jako v různorodých a zcela profánních formách pomoci. Dobrým příkladem pro to je např. katolická Charita nebo podobné instituce (jiných církví). Zde se už dnes lidé areligiózní či alternativně religiózní podílejí spolu s křesťany na zdravotní, sociální a pedagogické práci, někdy tuto práci i projektují a řídí. Touto prací je jednak podporována důstojnost těch, o které se starají, jednak tak křesťané nekřesťanům často umožňují, aby realizovali svůj životní úkol a poslání, které jim Bůh dal, a tím dostali své důstojnosti. Zřejmě právě tehdy, když člověk – třeba nevědomě – realizuje své povolání a poslání, které mu Bůh vytyčil, a naplňuje tak svou lidskou důstojnost, se pro něj evangelium také stává srozumitelným a slyšitelným. Vždyť posláním a povoláním každého člověka je především být zde pro druhé – tak jako Ježíš Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, který na svém kříži – tedy ve své vydanosti pro druhé – dovedl lidství k dokonalosti.⁷⁰ Nezaměňujme a nesměšujme však tuto spolupráci s pastoračí. Vždyť v intencích Cardijnovy metody, která byla představena jako přiměřený nástroj pro „pastoraci přítomností“, jde především o to, vyjít člověku vstříc tak, jak mu vychází vstříc sám Bůh, aby mu tak zjevil jeho důstojnost a následně i jeho povolání. Pastorace přítomností má tedy být nápomocná, aby člověk rozpoznával vstřícnost, kterou k němu Bůh chová, aby si uvědomoval svou důstojnost, kterou od Boha má, a aby hledal své povolání a poslání, které mu takto Bůh svěřil. Ale o to alternativní religiozité, natož areligiozité skutečně nejde,⁷¹ takže jakékoliv společné působení, pojaté např. coby pomoc duchovní složce nemocného člověka,⁷² zkrátka možné není, resp. je naprosto vyloučené.

⁷⁰ Srov. Joseph RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Řím: Křesťanská akademie, 1982, s. 154.

⁷¹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU – PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 36.

⁷² Srov. Marie OPATRŇÁ, „Lékařská etika a etikoterapie,“ *Časopis lékařů českých* 147, č. 6 (2008): 305–306.

Proto také nesmí být rezignováno na celou šíři evangelizačního poslání církve, resp. křesťanství. Má-li člověk zakoušet, že mu vychází vstříc Bůh, který mu propůjčuje důstojnost, se kterou se mu dostává nenahraditelného životního povolání a poslání, musí mu být tento Bůh také zvěstován. Sama možnost spolupráce např. na charitativním díle nebo ve školství a výchově není ani spolu s působením dobrým a příkladným způsobem života křesťanů dostačující. Ačkoliv se beze vší pochybnosti jedná o evangelizaci v plném smyslu slova, z její podstaty k ní patří i předávání kérygmatu, především pak hlásání Krista. To by ovšem bylo bez vstřícnosti křesťanů vůči lidem areligiózním nebo všelijak pověřčivým nepochopitelné, či přímo neslyšitelné, takže je třeba říci, že vstřícná životní praxe křesťanů musí předávání kérygmatu vždy předcházet. A to ne čistě účelově, aby bylo hlásání co nejvíce úspěšné, ale právě pro kérygma samotné, protože v něm jde právě a jen o Boží vstřícnost k lidem – jeho zjevení. Konkrétní společenské a kulturní podmínky ovšem vyžadují, aby křesťané uvažovali nad tím, pomocí jakých obrazů se takové hlásání bude dít. V této studii byly coby příklad akcentovány dva (Kristus jako filosof, Kristus jako pastýř), které vznikly v prostředí podobajícím se současné náboženské situaci v Česku.

The Pastoral of Presence in the Pagan and Non-believing Environment

Key words: Diaspora; Pastoral of presence; Evangelism; Missionary work; Alternative religiosity; Global paganism; Indifferentism; Agnosticism; Atheism

Abstract: This study focuses on the theological and sociological point of view of the current religious situation in the Czech Republic. Based on the understanding of the term diaspora by Rolf Zerfaß, the study also demonstrates the basic contour of the so-called pastoral of presence in the ambience of atheism, non-religiosity and religious indifferentism.

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol.
Katedra praktické teologie
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice