

Spirituální dialog mezi církví a mládeží

Michael Martinek

V tomto textu chceme hlouběji nahlédnout do problematiky dialogu o duchovních a náboženských tématech se současnou mladou generací. Nejdříve budeme uvažovat o společném východisku tohoto dialogu, za nějž považujeme náboženskou zkušenost. Její specifickou podobou rozšířenou především mezi mladými lidmi, kteří se nepovažují za věřící, je tzv. sekulární religiozita. Ukážeme, jakými cestami by se měla ubírat komunikace s mládeží o duchovních tématech a navrhneme metodiku pro zamýšlený dialog. V závěru zdůrazníme pozitivní význam osobnosti, která jménem církve takový dialog vede.

1. NÁBOŽENSKÁ ZKUŠENOST JAKO VÝCHODISKO DIALOGU

Jedním z klíčových projevů současné změny náboženského paradigmatu je zvýšený důraz na osobní zkušenost člověka. Pojem *náboženská zkušenost* proto po svém rozšíření v religionistice a psychologii zaznamenal výraznou renesanci také v teologickém myšlení¹ a stal se východiskem pro budoucí obnovu církve na 2. vatikánském koncilu.² Definujeme-li náboženství jako *vztah člověka k „nejvyšší skutečnosti“* (resp. „numinózní transcendenci“, „Bohu“ apod.), pak musí být vždy záležitostí zkušenostní – vztah nelze prožívat jednodimenzionálně, např. pouze racionálně nebo pouze emotivně, ale vždy je jím zasažena osobnost člověka jako celek. Proto je zkušenost často považována za konstitutivní prvek jakéhokoli náboženství.³

Psychologie chápe náboženské zážitky jako „vnitřní duchovní zkušenosti různé intenzity, které ten, kdo je zakouší, spojuje s mocnou skutečností mimo tento svět.“⁴ Za jejich podstatný a rozlišující znak považuje vědomí nebo pocit posvátna. Přitom interpretace vlastní zkušenosti posvátna vždy závisí na předchozím zvnitřnění určitých rolí – především role Boha a člověka ve vzájemném vztahu. Ty jsou dány náboženskou tradicí, v níž byl daný jedinec vychován nebo k níž se na základě vlastního rozhodnutí připojil. Stejný zážitek posvátna tedy může být pro jednoho člověka zážitkem náboženským, zatímco jiný mu tento výklad nepřisuzuje.⁵ Přesto

¹ Srov. např. Ivana NOBLE, *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004, s. 230–308; Bruno SECONDIN, *Nová hnutí v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1999, s. 58–60; Josef SUDBRACK, *Neue Religiosität: Herausforderung für die Christen*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1987, s. 184–195; Wilfried RUFF (ed.), *Religiöses Erleben verstehen*, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2002; Salvador ROS GARCÍA, „Mystická zkušenost,“ *Teologické texty* 5 (2003): 184–189; Michael STICKELBROECK, „Kolik zkušenosti potřebuje víra?,“ *Teologické texty* 5 (2003): 189–192.

² Srov. Pavel AMBROS, „Pastorace a recepce II. vatikánského koncilu,“ *Teologické texty* 1 (2003): 5.

³ Srov. Vladimír BOUBLÍK, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000, s. 73–74; Odilo Ivan ŠTAMPACH, *Náboženství v dialogu: Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*, Praha: Portál, 1998, s. 30.

⁴ Nils G. HOLM, *Úvod do psychologie náboženství*, Praha: Portál, 1998, s. 36.

⁵ Srov. tzv. Sundénova teorie rolí, tamtéž, s. 40–46; André GODIN, *Psicologia delle esperienze religiose: Il desiderio e la realtà*, Brescia: Editrice Queriniana, 1983, s. 15.

zůstává společným znakem celé této široké škály lidských prožitků⁶ skutečnost, že odkazují k transcendentní rovině bytí, aniž by ovšem dovolovaly úplně ji proniknout a pochopit.⁷

Pro konkrétnější představu o této zkušenosti jako fenoménu je třeba připomenout výzkum v oblasti tzv. „vrcholných zážitků“, který zahájil Abraham Maslow v roce 1956. Do té doby se psychologové soustředili na pomoc člověku při psychických nemocech nebo náročných životních situacích. Maslowův výzkum byl naopak zaměřen na úspěšné jedince. Mnozí z nich uváděli, že prožili nebo v některých situacích prožívají „chvilě plnosti“ (*vrcholné zážitky, peak experiences*), které dávají smysl a motivaci celému jejich dalšímu životu.⁸ Mezi společnými znaky těchto zážitků uvádí Maslow především tyto: pocit plnosti – dosažení cíle; jistota smyslu všeho ostatního, co jedinec prožívá; vědomí, že zážitek byl přijat pasivně jako nezasloužený dar; schopnost momentální regrese do stavu bez zábran. André Godin, jeden z průkopníků psychologie náboženské zkušenosti, je přesvědčen, že tyto vrcholné zážitky mohou být interpretovány jako náboženské zkušenosti.⁹ Zároveň od nich opatrně odděluje podobné zážitky, které však jsou vyvolány uměle, např. působením drogy.¹⁰

Godin pak analyzuje další typy náboženských zážitků, jakými mohou být např. náhlé zkušenosti konverze, obdarování mimořádnými dary Ducha ve společenství charismatické obnovy, zkušenost politické a společenské angažovanosti motivované vírou v tzv. „základních společenstvích“ v Latinské Americe. Přitom zdůrazňuje, že jde jen o příklady vycházející ze současné reality v křesťanském světě a že v jiných dobách a v jiných náboženstvích mohou mít náboženské zkušenosti jiné parametry. Jako zásadní zjištění pak uvádí slova A. Maslowa:

Jakékoliv náboženství, liberální nebo ortodoxní, teistické nebo neteistické, musí být nejen intelektuálně přijatelné a morálně hodné respektu, ale musí být také afektivně uspokojující. K tomu slouží především emoce transcendentního typu: ty, které odpovídají na potřebu respektu, daru, pokory, uctívání, oběti...¹¹

Zdá se tedy, že současná kultura nutí církev k tomu, aby své dosavadní jednostranně racionalistické pojetí víry vyvážila zvýšením důrazu na její emocionální stránku.

Náboženskou zkušenost lze chápat ve dvou rovinách: *v širším slova smyslu* jde o setkání s transcendentnem, které zůstává spíše na intuitivní a emocionální rovině a není spojováno se žádným náboženským systémem. Od tohoto širokého pohledu je třeba odlišit *úzkou definici*, která chápe náboženskou zkušenost v rámci konkrétního náboženského systému, v souvislosti s jeho posvátnými texty, liturgickými

⁶ Např. vyslyšení modliteb, extatické zážitky, zjevení – srov. HOLM, *Úvod do psychologie náboženství*, s. 39.

⁷ Srov. Mario MIDALI – Riccardo TONELLI (ed.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann (Torino): Elle Di Ci, 1992, s. 361.

⁸ Srov. GODIN, *Psicologia delle esperienze religiose*, s. 84.

⁹ Srov. tamtéž, s. 85–89, 94.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 89–94.

¹¹ ABRAHAM MASLOW, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Columbus: Ohio State University Press, 1964, s. 43–43.

obřady a uznávanými autoritami.¹² To znamená, že obecná náboženská zkušenost je naplněna konkrétním obsahem daného náboženství. Explicitně křesťanská náboženská zkušenost je pak vázána na biblické zjevení a tradici církve a prožívána v rámci církevního společenství.¹³ V dialogu s mladými lidmi je třeba pracovat s oběma uvedenými rovinami: jeho východiskem by měla být zkušenost mladých lidí, která obvykle nebývá vázána na žádný náboženský systém; pak se musíme ptát, jak je prožívána a reflektována podobná zkušenost v křesťanské tradici; nakonec je třeba v rámci dialogu hledat styčné body mezi nimi a možnosti vzájemného ovlivnění.

Křesťanství chápe Boha jako osobu, která z vlastního rozhodnutí vstupuje do vztahu s člověkem. Tato *osobní vztahovost* je proto základním a specifickým rysem náboženské zkušenosti v křesťanském pojetí. Zatímco ve východních náboženstvích stejně jako v nové religiozitě se náboženská zkušenost interpretuje zpravidla jako ztotožnění lidského já s absolutní skutečností,¹⁴ křesťanství ji chápe jako prožitek nejhlubšího vztahu dvou svobodných osob. Tím je dána také její *struktura*, která je vždy tvořena třemi prvky: člověkem jako zakoušejícím subjektem, Bohem (Tajemstvím, Transcendencí) jako cílem a samotným vztahem, který je sjednocuje.¹⁵ Nositelem iniciativy je přitom vždy Bůh, takže samotný zážitek je přijímán spíše pasivně, jako dar. Člověk ovšem musí být na tento dar připraven – aby ho rozeznal a aby za ním vytušil i jeho dárce, měl by mít už předem *teologický postoj*, který spočívá ve víře v Boha a v důvěryplném očekávání jeho darů. Náboženská zkušenost je tedy *plodem víry v Boha*, nikoli alternativní cestou k němu; v některých výjimečných situacích se však může stát také počátkem, *zdrojem víry* – může víru u dosud nevěřícího člověka vyvolat.¹⁶ Vždy se však uskutečňuje ve třech základních osobních postojích, které jsou podstatně vázány na vztah mezi dvěma osobami:

V náboženském postoji (tj. nepodmíněném uznání existence druhého), extázi (tj. vnitřním postojem, kterým člověk vychází ze sebe, protože je zasažen láskou) a přijetí druhého (tj. spojení dvou světů a vytvoření jednoty).¹⁷

Takové pojetí náboženské zkušenosti je obsaženo v názorech velkých křesťanských myslitelů i mystiků – příkladem může být Ignác z Loyoly, který i při své teologické vytríbenosti nadřazuje prožitek vztahu k Bohu nad racionální úvahu o něm.¹⁸

Vzhledem k tomu, že osobní zkušenost má vždy subjektivní charakter, je třeba najít kritéria k rozlišení její autenticity v konkrétním případě. To není snadné, ale je to nutné, abychom nezůstávali v iluzorním světě.¹⁹ Za obecně přijatelná můžeme považovat čtyři kritéria autentické křesťanské zkušenosti, která navrhuje Kohut – dodává ovšem, že i po jejich použití lze mít o dané zkušenosti pouze pravděpo-

¹² Srov. NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 232.

¹³ Srov. KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMMLER, *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996, s. 420.

¹⁴ Srov. STICKELBROECK, „Kolik zkušenosti potřebuje víra?“, s. 191.

¹⁵ Srov. ROS GARCÍA, „Mystická zkušenost“, s. 185.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 186, 187. Srov. různá svědectví o mimořádných obráceních – jedno z nich je uvedeno také v citovaném článku – s. 185.

¹⁷ Pavel AMBROS, *Pastorální teologie V: Církev, kultura, společnost, misie*, Olomouc: Jiří Burget; Centrum Aletti, 2000, s. 49.

¹⁸ Srov. Pavel AMBROS, „Ignaciánská modlitba“, *Studia theologica* 3, č. 3 [5] (2001): 14–26.

¹⁹ Srov. NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 230.

dobnou, nikoli exaktní jistotu. Dvě z nich jsou negativní – *společný smysl* (podobné pochopení většího počtu křesťanů, kteří sdílejí tutéž zkušenost) a *zdravý rozum* (nemůže být autentická taková zkušenost, která je s ním v rozporu), další dvě pozitivní – *následování Krista* (soulad s biblickou a historickou zkušeností) a *plody Ducha* (ovoce: život v lásce).²⁰

Na základě našich dosavadních poznatků můžeme nyní rozlišit tři podoby náboženské zkušenosti, s nimiž se setkáváme mezi mladými lidmi. Na prvním místě jde o *autentickou křesťanskou zkušenost*, kterou jsme popsali v předchozích odstavcích. Na druhé místo je třeba postavit *duchovní zkušenost východních náboženství a některých směrů nové religiozity*, která na rozdíl od křesťanské zkušenosti zpravidla postrádá osobně vztahový charakter. Vychází spíše z panteistické myšlenky vzájemného propojení a jednoty všeho existujícího a jejím cílem je přímé zakoušení této jednoty a sebeidentifikace s všeobsahlým celkem.²¹ Nechceme těmto zkušenostem, které jsou často společným bohatstvím největších a nejstarších duchovních tradic, upírat charakter autenticity, je však těžké najít kritéria pro její rozlišení. Využijeme proto s několika nutnými úpravami kritérií, která jsme uvedli pro křesťanskou zkušenost: kritérium *zdravého rozumu* jistě platí beze změny i zde, *společný smysl* bude vztažen k širšímu společenství stejně nebo podobně věřících, na místo následování Krista postavíme *soulad s posvátnými spisy a s historickou tradicí daného náboženství* (toto kritérium ovšem nelze plně použít pro nově vznikající náboženské směry), místo plodů Ducha budeme hledat *pozitivní vliv na kvalitu života* – ten ovšem zpravidla není okamžitě poznatelný, lze jej hodnotit až s větším časovým odstupem.

Na třetím místě se mezi mladými lidmi setkáváme s náboženskou zkušeností, kterou *nelze považovat za autentickou*. Do této skupiny je třeba zařadit jednak prožitky, které jsou vyvolány působením chemických prostředků (drog, psychofarmak, alkoholu) na lidskou psychiku, jednak magické, satanistické a další zkušenosti, jejichž rozlišovacím kritériem může být *negativní působení na lidskou psychiku nebo na kvalitu lidského života*, včetně jeho mravní dimenze – ty bývají souhrnně označovány jako *destruktivní kulty*.²²

Současný člověk hledá v náboženství především *užitek* pro svůj život – jde mu o to, aby naplnil své duchovní potřeby. Náboženství, které na tuto potřebu odpovídá a příslušnou zkušenost nabízí, se někdy označuje jako *funkcionální*.²³ Právě nabídka hlubokého náboženského zážitku, který nepůsobí jen na rozum, ale také na emocionální stránku člověka, bývá pro mladé lidi nejsilnějším argumentem k přijetí některých nových kultů – a často bohužel velmi slabým argumentem současného křesťanství.²⁴ Církev si tento problém stále více uvědomuje.²⁵ Chápe jej jako významnou pastorační výzvu, která ji může vést k novému důrazu na tradici náboženské zkušenosti, trvale přítomnou i v křesťanství.²⁶

²⁰ Srov. Vojtěch KOHUT, „Zkušenost křesťanská,“ in *Slovník spirituality*, ed. Stefano De Fiores a Tullo Goffi, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1999, s. 1228–1229.

²¹ Srov. STICKELBROECK, „Kolik zkušenosti potřebuje víra?,“ s. 190.

²² Stručnou, ale výstižnou analýzu a typologii tohoto fenoménu z pastoračního hlediska najdeme v článku: Aleš OPATRŇY, „Sekty a destruktivní kulty u nás,“ *Teologické texty* 1 (2002): 36.

²³ Srov. GODIN, *Psicologia delle esperienze religiose*, s. 58.

²⁴ Srov. např. SUDBRACK, *Neue Religiosität*, s. 51–54.

²⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Per una pastorale della cultura*, Milano: Paoline, 1999, čl. 26.

²⁶ Srov. SUDBRACK, *Neue Religiosität*, s. 65–74; Francis ARINZE, *Dokument z konzistoře 1991*, citováno in *Sekty a nová náboženská hnutí: Dokumenty katolické církve (1986–1994)*, Praha: Zvon, 1997, s. 57–58.

Prožitá náboženská zkušenost je velmi silným *subjektivním pramenem víry* pro konkrétního člověka. Zároveň je třeba počítat s tím, že náboženská zkušenost sdílená více lidmi se ve spojení s Písmem a tradicí může stát i *objektivním pramenem víry* pro celou církev.²⁷ Takovým pramenem pro obohacení a prohloubení života církve může být i specifická náboženská zkušenost mladých lidí. Spirituální dialog s nimi proto nikdy není jednostrannou záležitostí, ale vždy jím mohou být obohaceny obě strany. Proto jsme zvolili náboženskou zkušenost také za *východisko spirituálního dialogu s mládeží*. Budeme tedy hledat, jaké konkrétní náboženské zkušenosti prožívají současní mladí lidé a jak by s nimi církev na základě své biblické a historické zkušenosti o tom mohla vést dialog.

2. SEKULÁRNÍ RELIGIOZITA JAKO SPECIFICKÁ NÁBOŽENSKÁ ZKUŠENOST

Většina mladých lidí v Česku se považuje za nevěřící, neuznává existenci jiného než materiálního světa a odmítá jakýkoli vztah k náboženským a duchovním hodnotám. To však nic nemění na skutečnosti, že duchovní hodnoty mají v lidské psychice důležitou funkci: dávají člověku vědomí a pocit jednoty a smysluplnosti života, a proto jsou považovány za *antropologickou konstantu*. Pokud tedy lidská skupina nebo dokonce celá kultura opustí tradiční formy svého náboženství (jak se to stalo v současném českém národě), začne s velkou pravděpodobností spontánně vyhledávat jiné zkušenosti, z vnějšího pohledu nenáboženské, které však mají na člověka stejný nebo podobný psychologický a emocionální dopad. Souběžně s vytrácením sakrálních forem tradičního náboženství tak dochází k sakralizaci různých profánních objektů.²⁸ Ztráta skutečného náboženství vede člověka k „hledání nové jednotnosti vzhledem k nepřehledné diferenciaci, a tím k hrožící ztrátě individua“.²⁹ Uvedené typy zážitků pak tuto jednotící funkci náboženství nahrazují: existují sice mimo tradiční pojem náboženství, neboť odmítají náboženské symboly, pravdy a rity, zároveň si však vytvářejí své vlastní symboly, pravdy a rity. A tak „ať chce či nechce, nese profánní člověk nadále stopy chování člověka náboženského, jenže zbavené náboženských významů“.³⁰ Tento jev, který je v západní Evropě popisován zhruba od 70. let 20. století, bývá označován jako *sekulární religiozita* nebo *kryptoreligiozita*;³¹ sociologie pro něj zavedla pojem *funkcionální ekvivalent*.³² Psycholog náboženství Pavel Říčan používá v této souvislosti pojem *kryptonáboženství* a vidí právě „bezbožnou českou kotlinu“ vzhledem k její masivní ateizaci v době komunismu jako jeho „světově unikátní laboratoř“.³³

²⁷ Srov. NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 230.

²⁸ Srov. Giancarlo MILANESI – Jože BAJZEK, *Sociologia della religione*, Leumann (Torino): Elle Di Ci, 1990, s. 141.

²⁹ Arno SCHILSON, „Sekulární náboženství a jeho výzva,“ *Teologické texty* 1 (2002): 2.

³⁰ Mircea ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 142.

³¹ Srov. SCHILSON, „Sekulární náboženství a jeho výzva,“ s. 2–5; „Pokusy o sebevykoupení ve společnosti Star-Trek,“ *Teologické texty* 2 (2001): 66–67; Tomáš HALÍK, „Postmoderna: Konec sekularizace a návrat posvátna?,“ in *O posvátnu*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1993, s. 39–44.

³² Srov. Heiner BARZ, *Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung*, Forschungsberichts „Jugend und Religion“ 1, Opladen: Leske und Budrich, 1992, s. 128.

³³ Srov. Pavel ŘÍČAN, *Psychologie náboženství*, Praha: Portál, 2002, s. 41.

Mezi projevy sekulární religiozity jsou postupně zařazovány různé fenomény, které se šířily zhruba v posledních dvou staletích, k jejich masovému rozvoji však došlo až ve 2. polovině 20. století. Teprve v posledních desetiletích jsou systematicky zkoumány. Jde přitom o oblast, která se vymyká úplnému zmapování, neboť do ní mohou být kdykoli zařazeny fenomény nové.

V současné kultuře mládeže má sekulární religiozita specifické formy³⁴ – je např. vnímání hlasité rytmické hudby, kult těla, úctu k symbolickým předmětům (např. auto, počítač, oblečení), kult celebrit (herci, sportovci, modelky apod.), nadhodnocení dílčích životních cílů (úspěch, oblíbenost, vztah apod.), rituální chování, bytostné vtažení do virtuálního světa (počítačová religiozita), adrenalinové zážitky a sporty; zároveň sem však patří také zkušenosti vyvolané působením drog a dalších omamných látek. Alespoň některé z těchto zkušeností prožívají všichni mladí lidé, vzhledem k vysoké míře ateizace české společnosti jim však málokdo z nich přisuzuje náboženskou hodnotu. Přesto je evidentní, že mnohé z těchto zkušeností jsou velmi blízké zkušenostem autenticky křesťanským.

3. CESTY KOMUNIKACE

Je úkolem pastorální teologie, aby hledala souvislosti mezi duchovními zkušenostmi mládeže a církve a navrhovala cesty ke vzájemné komunikaci o těchto otázkách. Než se zamyslíme nad její metodikou, chceme ukázat tři základní cesty takové komunikace: dialog s mladými lidmi o jejich zkušenostech posvátna; nabídka aktivit, které jim umožní prožít vlastní duchovní zkušenost; svědectví křesťanů o jejich duchovních zkušenostech.

V pastorační mládeže je třeba především *naslouchat zkušenostem mladých lidí*. Ty nemusí být jen explicitně náboženské – mnohem častěji vycházejí spíše ze sekulární religiozity. Také nemusí být vždy vysloveny – spíše je třeba vnímat, jak jsou prožívány. V rozhovoru pak může pastorační pracovník na tyto zkušenosti navázat a otevírat mladému člověku hlubší perspektivy jejich významu. Přitom by si měl zachovat citlivost k míře jeho náboženského přesvědčení a vnímání, aby mu nevnucoval interpretace, které (ještě) není schopen přijmout.³⁵

Nabídka aktivit ze strany církve, které umožní mladým lidem prožít vlastní duchovní zkušenost, je už dnes v naší pastorační mládeže využívána – vychází z teorie i praxe tzv. *zážitkové pedagogiky*, která má právě v českém prostředí špičkovou úroveň.³⁶ Zda některé prožité aktivity rezonují v účastnících jako zkušenosti posvátna (mohou to být např. silné zkušenosti vzájemné mezilidské pomoci, prožitého ne-

³⁴ Srov. Michal KAPLÁNEK, „Co je mládeži svaté?“, in Pavel AMBROS aj., *Fórum pastorálních teologů I*, Velehrad: Refugium; Olomouc: Centrum Aletti, 2000, s. 52–54; Michal KAPLÁNEK, *Jugendarbeit – Ort der Verkündigung: Wege zur Glaubensvermittlung in der offenen Jugendarbeit*, disertační práce, Linz 1998, s. 9–10.

³⁵ Srov. KAPLÁNEK, „Co je mládeži svaté?“, s. 60.

³⁶ Srov. např. Prázdninová škola Lipnice, Outward Bund – česká cesta. V naší pastorační mládeže jsou tyto metody využívány především v salesiánském prostředí, systematicky jsou na ně nejvíce zaměřeny aktivity Domu Ignáce Stuchlého ve Fryštáku u Zlína.

bezpečí či fascinace krásou přírody), to lze nejlépe zjistit v rámci následného skupinového rozhovoru. Vedle toho nabízí církev mladým lidem také aktivity, které mají primárně náboženský cíl – jsou naplněny plánovanými prožitky společné modlitby, zpěvu, udělování svátostí apod.

Svědectví křesťanů o jejich duchovních zkušenostech: Tradiční křesťanský pojem *svědectví* – *martyria* – vychází ze zkušenosti apoštolů: svědčili o tom, co sami prožili, tedy o své vlastní náboženské zkušenosti. Po staletích, kdy se kázání církve i teologické bádání zabývalo spíše předáváním přijatého souboru pravd, vyžadují dnešní posluchači opět plnou autenticitu hlasatele – soulad jeho slov s vlastní životní zkušeností a praxí. Mladé lidi při rozhovoru více zajímá, co si o dané věci myslí ten, kdo o ní mluví, než co o ní říká jeho církev. Předávat nauku církve jako vlastní přesvědčení je dnes ovšem pro mnohé hlasatele problémem – stále méně se jim totiž daří dostát striktnímu požadavku, aby byli vnitřně ztotožnění se vším, co jsou povinni jménem církve hlásat.³⁷ Právě v oblasti vlastní zkušenosti víry se jim však otvírá široká možnost svobodného vydávání svědectví. Zvláště v pastorační mládeži je nutné považovat přesunutí důrazu z předávání informací na osobní svědectví za požadavek dne.

V rámci takového dialogu může církev objevit, že i v sekulárním životě mladého člověka se vyskytuje duchovní bohatství, a tak se sama obohatit pozitivnějším přijetím jeho světa a jeho kultury; mladý člověk zase může objevit, že jeho život má hlubší a širší rozměr, než jaký v něm doposud vnímal, a tak se obohatit přijetím víry a transcendence.

4. METODIKA SPIRITUÁLNÍHO DIALOGU

Ukázali jsme, že mnoho mladých lidí včetně těch, kteří se považují za nevěřící, prožívá náboženské zkušenosti a že specifickou formou takových zkušeností je sekulární religiozita. Zároveň sdílíme přesvědčení církve, že Duch Boží se projevuje i v těchto lidských prožitcích.³⁸ Dialog církve s mladými lidmi o jejich duchovních zkušenostech by tedy měl být obohacením pro obě strany. Jeho cílem je, aby se Kristovo slovo ukázalo „v celé své plnosti novým generacím, jejichž postoje jsou sice někdy těžko pochopitelné tradičnímu duchu, ale přitom rozhodně nejsou uzavřeny duchovním hodnotám“.³⁹ Vést takový dialog je ovšem náročné, neboť se v něm může projevit konfrontace různých subkultur s jejich odlišnými způsoby myšlení, argumentace i komunikace.

Dokument Mezinárodní teologické komise s názvem *Víra a inkulturace* z roku 1988 považuje za předpoklady celého dialogického procesu „osvojit si schopnost vnímat duchovní očekávání a lidské touhy v nových kulturách“ a „nabýt schopnosti kulturní analýzy s výhledem na účinné setkání s moderním světem“. Jako hlavní

³⁷ Srov. Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965: Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 259.

³⁸ Srov. JAN PAVEL II., *Novo millennio ineunte: Apoštolský list na konci Velkého jubilea roku dva tisíce*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001, čl. 56.

³⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Per una pastorale della cultura*, čl. 38.

metodický princip pak uvádí „zaujmout postoj přijetí a kritického rozlišování“.⁴⁰ Z těchto instrukcí se pokusíme odvodit konkrétní metodické kroky pro náš návrh spirituálního dialogu mezi církví a mládeží:

V první fázi rozhovoru považujeme za nutné především pozorně *naslouchat svědectví mladých lidí* a evidovat prvky v kultuře mládeže, které lze chápat jako duchovní otázky či zkušenosti. Snažíme se chápat je jako prvky jiné kultury, které nemůžeme z pohledu naší – církevní – kultury hodnotit. Zkoumáme však, jaké významy jim přisuzují sami členové této kultury, tedy mladí lidé. Zároveň hledáme, z jakých kořenů vychází zkušenosti, pocity a postoje mladých lidí, které jsme objevili – často nám na to může odpovědět historie, psychologie nebo sociologie.

Teprve potom má smysl *podrobit zjištěné skutečnosti kritickému zkoumání* – porovnat jejich hodnotovou úroveň s duchovními hodnotami křesťanství. To je vlastním prostorem, v němž se odehrává proces inkulturace. Kritické zkoumání nesmí skončit u subjektivního a někdy povrchního názoru konkrétního kněze či pastoračního pracovníka, ale musí brát v úvahu současné magisterium i výsledky teologického bádání. Musí se přitom řídit hermeneutickými zásadami – často totiž dochází k nedorozumění jen proto, že mladí lidé používají jiné vyjadřovací prostředky než církev. Otázka jazyka je zde proto mimořádně důležitá.

V dalším dialogu už můžeme nabídnout partnerovi naši *teologicky zpracovanou odpověď*: jejím obsahem může být buď dobře zdůvodněné odmítnutí, pokud zkušenosti a názory, které uvedl, jsou v zásadním rozporu s hodnotami evangelia, nebo naopak sdělení, že jeho názory či zkušenosti jsou totožné s tím, jak věc chápe a prožívá církev. Nejčastěji se však budeme pohybovat v prostoru mezi těmito krajními možnostmi. Z takového dialogu pak mohou vyplynout nové pohledy pro obě strany – to je specifikum inkulturačního přístupu: křesťan může nabídnout druhému člověku svoje hodnoty a ponechat mu svobodu k rozhodnutí, jak s nimi naloží; zároveň se může sám obohatit prvky jeho kultury.

Uvedený metodický postup by bylo vhodné dodržovat u všech témat dialogu s mládeží. Jelikož však jde o návrh, který by v praxi měli realizovat konkrétní pastorační pracovníci a pracovnice, je třeba také ukázat, jaké osobnostní a kvalifikační předpoklady by Tito lidé měli mít.

5. OSOBNOSTNÍ PŘEDPOKLADY PRO VEDENÍ DIALOGU

Mluvíme-li o církvi jako partnerce dialogu, pak to v praxi znamená, že tento dialog vedou konkrétní osoby, které pro mladého člověka tuto církev zastupují. Primárně jde tedy o biskupy, kněze, řeholníky/řeholnice, pastorační pracovníky/pracovnice, katechety/katechetky a další osoby, které formálně vystupují jako reprezentanti církve. Sekundárně může jít o kteréhokoli člena církve, který je mladými lidmi vnímán jako ten, kdo sdílí její názory a zájmy.

Naplnění metodických požadavků, které jsme uvedli v předchozí kapitole, kladé na tyto lidi vysoké nároky, a proto se mnoho pokusů o dialog setkává s nezdarem. To může mít demotivující důsledky jak pro konkrétního člověka, který tuto

⁴⁰ Srov. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, III, 22n., 1988.

zkušenost prožil, tak i pro celou místní církev, která by pak mohla zpochybňovat svou schopnost komunikace s mladými lidmi. Proto se pokusíme identifikovat nejdůležitější předpoklady k této činnosti a navrhnout cestu k formaci takto vybavených osobností.⁴¹

Pastorační pracovník, který má vést spirituální dialog s mladými lidmi, by měl mít tyto předpoklady a schopnosti:

Osobní duchovní život: Jde o základní a nutný předpoklad, neboť duchovní hodnoty nemůže předávat člověk, který je sám vnitřně nezakouší. Zdůrazňuje to salesiánský *Výchovně pastorační projekt*:

Vychovatel především svým životem z víry a prostřednictvím výchovy a evangelia poskytuje odpověď na naléhavé problémy mladých a vytváří prostředí otevřeného dialogu, nabídky evangelních hodnot a evangelia samotného.⁴²

Poněvadž máme na mysli člověka, který před partnerem dialogu zastupuje církev, měla by být jeho spiritualita autenticky křesťanská, zakotvená v osobním vztahu ke Kristu a ve společenství církve.

Vnitřní otevřenost jako psychologická dispozice: Respektování plurality a úcta k odlišnosti předpokládají určitý psychologický postoj, jakési osobní psychické nastavení, které je někomu přirozeně dáno, ale většina církevních pracovníků se mu musí spíše učit. Tomáš Halík nabízí pro tento mentální krok označení *hermeneutika důvěry*, která by měla vystřídat dosavadní hermeneutiku podezření, nebo *metodologická sympatie*, „umění zahlédnout svět očima těch druhých, a tak rozšířit horizont své vlastní dosavadní zkušenosti“.⁴³ Tento *pád vnitřních hradeb* je nutným předpokladem k tomu, aby konkrétní člen církve byl schopen se aktivně zapojit do procesu inkulturace.⁴⁴

Teologický vhled: Otázky mladých lidí se často týkají témat, jimiž se také teologie dlouhodobě zabývá a nabízí na ně různé pohledy (např. témata lidských vztahů, bioetiky, sexuální morálky, spirituality, vnitřní organizace církve apod.). Pastorační pracovník, který vede dialog s mládeží, by proto měl být trvale v kontaktu se současnou teologií a zachovat si vnímavost i k jejím novým proudům.

Pochopení kultury mládeže: Nutným výchozím prostředím pro dialog je pozitivní vztah, a to jak mezi dvěma osobami, tak mezi různými skupinami, subkulturami nebo kulturami. Součástí takového vztahu je upřímný a nepředpojatý zájem o poznání druhé strany. Dokument Německé biskupské konference mluví v této souvislosti o schopnosti „zkoumat pozadí otázek mladých lidí a jejich projevů (hluboké potřeby, otázky smyslu bytí), a to zejména u mladých lidí ze sociálně okrajových

⁴¹ Otázkou připravenosti osob pro personální nabídku v pastorační mládeže se podrobně zabývá také dokument Německé biskupské konference *Cíle a úkoly církevní práce s mládeží* („Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, in *Handbuch kirchlicher Jugendarbeit*, 4 sv., Freiburg: Herder, 1985–1988, zde sv. 3, s. 44–65; český překlad Michal KAPLÁNEK, *Pastorace mládeže: Studijní text pro pracovníky s mládeží*, Praha: Salesiánská provincie Praha, pro vnitřní potřebu, 1999, s. 104–125.

⁴² *Výchovně pastorační projekt Salesiánské provincie Praha*, Dokument provinciální kapituly 2001, 2.1.3.

⁴³ Tomáš HALÍK, *Vzývání i neovzývání: Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha: NLN, 2004, s. 323.

⁴⁴ Srov. Tomáš HALÍK, *Co je bez chvění, není pevné: Labyrintem světa s vírou a pochybností*, Praha: NLN, 2002, s. 11.

skupin“.⁴⁵ Pastorační pracovník, který vede dialog s mladými lidmi, by měl především chápat, že nejen jedinec, ale také kultura je prostorem pro evangelizaci. Proto by měl znát současnou kulturu mládeže jak z vlastní zkušenosti, tak i na základě odborné interpretace humanitních a teologických věd. Měl by být schopen vnímat duchovní očekávání a lidské touhy v kultuře mládeže a zároveň ji kriticky zkoumat z hlediska hodnot evangelia.

Kultura dialogu: mladí lidé často formulují své otázky a názory konfrontačním, někdy až provokativním způsobem. Dialogu pak neprospívá, pokud jsou odpovědi předkládány podobným tónem. Dokument Německé biskupské konference mluví o „schopnosti naslouchat a vydržet otázky“,⁴⁶ dokument *Pastorace kultury* připomíná, že „je nutné hlásat evangelium jazykem a kulturou lidí“.⁴⁷ Pastorační pracovník by měl tedy vést dialog klidně, věcně a konstruktivně a měl by být připraven přijmout kterýkoli z možných výsledků: buď si partneři navzájem potvrdí neslučitelnost svých názorů a rozejdou se ve vzájemném respektu, nebo se naopak jeden z nich na základě přesvědčivé argumentace připojí ke stanovisku druhého, anebo najdou společné kompromisní řešení.

Současná formace českých kněží a pastoračních pracovníků je zaměřena spíše na práci uvnitř církve,⁴⁸ proto uvedené požadavky v potřebné míře nezohledňuje. Ke zlepšení tohoto stavu lze směřovat v zásadě dvěma cestami: otevřením církevních aktivit k širší komunikaci s mládeží, která není s církví plně identifikována – to by mělo vést k získávání konkrétních zkušeností v požadovaném směru; rozšířením vzdělávacích a formačních nabídek pro budoucí pastorační pracovníky (jak v rámci základního vzdělání, tak v rámci doškolovacích a kvalifikačních kurzů) o teorii i praxi (výcvik) komunikace a interkulturní výchovy.

Spiritual Dialogue between the Church and Youth

Keywords: Religious experience; Christian spirituality; Contemporary religiosity; Pastoral care of youth

Abstract: The text deals with problems of the dialogue about spiritual and religious topics with the present youth. The starting point of the dialogue is considered to be the religious experience of all people. Its specific form among those who do not consider themselves to be believers is called “secular religiosity.” Any type of religious experience an individual goes through is understood as spirituality in the broad sense of the word, and the religious experience, related to a specific religious system is understood as spirituality in the narrow sense of the word. Some religious experiences of young people are very close to the Christian religious tradition; however they are not reflected this way – e.g. the experiences of a human relationship, music perception, contact with nature, etc. Through a dialogue about such an experience, Christians can show young people its deeper sense and convey the wealth of their spiritual tradition. In the end the article shows the ways the communication should follow, suggests a methodology, and stresses the significance of the personality holding the dialogue in the name of the Church.

⁴⁵ KAPLÁNEK, *Pastorace mládeže*, s. 117.

⁴⁶ Tamtéž, s. 117.

⁴⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Per una pastorale della cultura*, čl. 4.

⁴⁸ Srov. *Pastorační plán Sekce pro mládež České biskupské konference*, Praha: Sekce pro mládež ČBK, 2002.