

Religiozita a spiritualita české mládeže

Michael Martinek

V následujícím textu budeme hledat možná východiska pro spirituální dialog církve se současnou českou mládeží. Nejdříve se pokusíme zařadit religiozitu mládeže do širšího geografického a historického kontextu, poté se zaměříme na současnou realitu v České republice. Zvláštní pozornost přitom musíme věnovat fenoménu ateismu mezi českou mládeží. V závěru pak navrhneme dvě možné typologie: podle toho, jak se mladí lidé staví k víře v Boha, a podle jejich vztahu k církvi.

1. VÝVOJ RELIGIOZITY MLÁDEŽE VE SVĚTOVÉM KONTEXTU

Mládež v západní Evropě se stala v 60. letech 20. století svědkem a přímým účastníkem vzniku a rozvoje tzv. *nové (alternativní) religiozity*. Mladí lidé v České republice byli sice v době komunismu od tohoto jevu izolováni, brzy po otevření hranic se s ním však museli o to rychleji konfrontovat. Pro pochopení jejich současné religiozity je tedy nezbytné se alespoň rámcově seznámit s vývojem religiozity mládeže ve světovém kontextu.

Pojem *nová (alternativní) religiozita* označuje složitý fenomén, který je v současné době celosvětově rozšířen. Zpravidla jsou do něj zahrnovány různé podoby nového zájmu o duchovní a náboženské otázky – od obnovných hnutí uvnitř tradičních církví přes přejímání východních náboženských prvků i celých systémů až po vytváření nových náboženských a duchovních směrů, souhrnně označovaných jako *New Age*. Zkušenosti z různých částí světa přitom potvrzují, že sociální skupinou, která je novou religiozitou nejvíce ovlivněna, je právě mládež.

Někteří sociologové označují tento vývoj přímo za globální výbuch náboženské kreativity, který nemá v lidských dějinách obdobu. Srovnávají jej nanejvýš s obdobím 5.–4. století před Kristem, kdy začali v Indii působit Lao Tse a Konfucius, v Číně Buddha, v Izraeli velcí proroci a v Řecku největší filozofové.¹ Za nejpříhodnější dobu k takovému náboženskému probuzení je považována situace hluboké sekularizace. Právě tehdy jsou totiž oslabeny institucionální mechanismy, které členům svých organizací (církví) většinou brání v nekontrolovaném rozvoji subjektivních náboženských projevů. Lze tedy považovat za velmi pravděpodobnou hypotézu, že *proces sakralizace* bývá průvodcem, popř. následkem *procesu sekularizace*.² Právě k takové situaci došlo v západní společnosti ve druhé polovině 20. století a do ostatních civilizačních okruhů proniká podobná mentalita v současné době.³

¹ Srov. Geoffrey K. NELSON, *Der Drang zum Spirituellen: Über die Entstehung religiöser Bewegungen*, Olten: Walter, 1991, s. 10.

² Tamtéž, s. 185.

³ Srov. tamtéž, s. 20.

Zpravidla se mluví o třech vlnách nové religiozity: první se soustředila na objevování neznámých nebo zapomenutých prvků v rámci křesťanství (např. *Jesus People*, *ježíšovské hnutí* – součást hnutí *hippies* – *dětí květín*), další směřovala na Východ (objevení jógy, hinduismu, taoismu, zen-buddhismu a dalších směrů, ve kterých západní lidé nacházeli prvky, jež postrádali u tradičního křesťanství), třetí je charakterizována nově vznikajícími náboženskými směry (většinou jsou postaveny na atraktivních prvcích různých tradičních náboženství a často také vázány na charismatickou osobnost zakladatele či vůdce).

I při tomto vývoji však většina americké i západoevropské mládeže zůstávala konformními členy tradičních křesťanských církví. Nedošlo k masovému úbytku členů těchto církví, docházelo však k ochlazení zájmu o aktivní církevní život, což se nejviditelněji projevilo především v drastickém úbytku účastníků pravidelných nedělních bohoslužeb. Velká část těch, kteří přestali „praktikovat“ náboženský život, ovšem nehledala novou religiozitu, ale spíše se z nich stávali pasivní členové konzumní společnosti, kteří už necítili potřebu náboženské seberealizace. Zároveň však vznikala uvnitř křesťanských církví obnovná hnutí, která jsou někdy chápána jako další podoba nové religiozity. Mladí lidé, pro něž tradiční katolicismus ztrácí přitažlivost, nacházejí často odpověď na své duchovní hledání právě na půdě těchto hnutí.⁴

V současnosti se zdá, že víra, náboženství či spiritualita nejsou mezi mladými lidmi v západní Evropě nepřítomné, ale jsou vnímány spíše jako problém než jako pravda nebo žitá skutečnost;⁵ mnozí mladí lidé teoretickou otázku existence Boha neřeší, žijí však, jako by Bůh neexistoval, a tuto *absenci náboženství* neprožívají jako ztrátu či ochuzení, nýbrž naopak jako osvobození.⁶ To souvisí se změnou funkce náboženství u mladých lidí: není už cílem pro svou vlastní vnitřní hodnotu, ale stává se funkcí osobního růstu jednotlivce.⁷ Prospívá-li tedy kvalitě života člověka, je považováno za dobré a potřebné, neprospívá-li jí, je naopak chápáno jako zbytečné. Posun směrem k psychologizaci náboženského fenoménu, jehož výsledkem je změna jeho postavení z cíle na prostředek, považujeme za velmi významný.

Na pozadí tohoto světového vývoje budeme nyní sledovat specifický vývoj religiozity mládeže v českém prostředí.

2. HISTORICKÝ POHLED NA RELIGIOZITU ČESKÉ MLÁDEŽE

Do konce 19. století nejsou k dispozici dokumenty, které by nás informovaly o religiozitě české mládeže.⁸ Poněkud přesněji ji lze sledovat až od vzniku samostatného

⁴ Podrobný rozbor tohoto fenoménu lze najít v publikaci: Bruno SECONDIN, *Nová hnutí v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999; vyčerpávající monografii s podrobnou analýzou jednotlivých hnutí od začátku 20. století do 90. let je Agostino FAVALE, *Movimenti ecclesiali contemporanei: Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma: LAS, 1991.

⁵ Cosimo SEMERARO (ed.), *I giovani fra indifferenza e nuova religiosità*, Torino: LDC, 1995, s. 5.

⁶ Srov. tamtéž, s. 5–11.

⁷ Srov. tamtéž, s. 46.

⁸ Srov. Ivan ŠTAMPACH, *Náboženství v dialogu: Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*, Praha: Portál, 1998, s. 54. Nejlepší současná monografie o historii religiozity v Česku je Ján MIŠOVIČ, *Víra v dějinách zemí koruny české*, Praha: SLON, 2001.

Československa v roce 1918. Dlouhodobé spojení katolické církve s habsburským trůnem vedlo k rychlému odklonu relativně velké části obyvatelstva od církve – část z nich přestoupila do nově založené Církve československé, další část se však od náboženství zcela distancovala.⁹ Tak byl už před násilným komunistickým pronásledováním dán základ k masovému odkřesťanštění českého národa a k mimořádné úspěšnosti mocenského boje proti křesťanským církvím i masivní protináboženské propagandy za komunismu. Pouze na území tří postkomunistických států (Bulharsko, Estonsko a bývalá NDR) je dnes srovnatelně malé procento religiozity jako v Česku.¹⁰

I když většinu mladých lidí v posledním období komunistické vlády (po roce 1968) lze považovat za nevěřící, existovaly u nás v té době také minoritní skupiny mládeže, které byly hluboce nábožensky orientovány. Často byly navázány na polooficiální církevní hnutí (např. fokolarínské nebo salesiánské) nebo na aktivní kněze, z nichž někteří byli propojeni s disidentským prostředím. Jejich členové byli vedeni spíše k tradiční křesťanské spiritualitě, která jim však v situaci nesvobody dodávala velkou sílu. Navíc samotná skutečnost rizika, které bylo s vyznáváním víry spojeno, některé mladé lidi přitahovala. Nekřesťanské náboženské směry k nám přes železnou oponu pronikaly jen sporadicky a neměly mezi mládeží velký ohlas.

Přes velká očekávání, která křesťanské církve spojovaly s příchodem svobody, k masovému oživení tradičního náboženského života po roce 1989 nedošlo. V prvních letech po změně režimu lze sice zaznamenat zvýšený zájem mladé generace o náboženství, tento trend však končí zhruba v letech 1993–1994. V porovnání údajů o náboženském vyznání ze Sčítání lidí, domů a bytů v roce 1991 a 2001 je v důsledku toho patrný pokles zájmu o náboženství dokonce v desítkách procent.¹¹ Petr Sak proto na základě výsledků svých komparativních výzkumů konstatuje, že „po konjunkturálním boomu náboženských otázek z počátku devadesátých let se vztah mladé generace ke všem náboženstvím trvale zhoršuje“.¹² Skutečnost, že česká mládež i po obnovení náboženské svobody zůstává extrémně ateistická, tedy nelze zpochybňovat. Tím spíše je však třeba studovat fenomén českého ateismu.

3. RELIGIOZITA ČESKÉ MLÁDEŽE V SOUČASNOSTI

Základním údajem při zkoumání religiozity je osobní vyjádření jedince, zda se hlásí k nějakému náboženskému směru, příp. zda se považuje za osobu bez vyznání. Tato otázka je pravidelně kladena při sčítání obyvatelstva (s výjimkou doby komu-

⁹ Při sčítání lidu v roce 1921 se přihlásilo 750 000 českých občanů k názoru „bez vyznání“, 523 000 k Církvi československé (srov. MIŠOVIC, *Víra v dějinách zemí koruny české*, s. 78).

¹⁰ Srov. Paul Michael ZULEHNER – Miklós TOMKA, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern: Schwabenverlag, 1999, s. 144; ŠTAMPACH, *Náboženství v dialogu*, s. 59.

¹¹ ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, „Obyvatelstvo podle náboženského vyznání,“ http://www.czso.cz/sldb/sldb.nsf/i/souhrne_tabulky [cit. 30. 5. 2006]; <http://www.czso.cz/sldb/sldb2001.nsf/tabx/CZ0000> [cit. 30. 5. 2006].

¹² Petr SAK – Karolína SAKOVÁ, *Mládež na křižovatce: Sociologická analýza postavení mládeže ve společnosti a její úlohy v procesech evropeizace a informatizace*, Praha: Svoboda Servis, 2004, s. 34; srov. též tabulka „Vývoj postojů k náboženským a duchovním směrům,“ tamtéž.

nismu, kdy byla naposledy položena v roce 1950) i při většině reprezentativních výzkumů. Odpovědi však nemusí být vždy jednoznačné:

Členství zakládají jak objektivní fakta (křest, zápis do matriky), tak subjektivní postoje (pocit přináležitosti, sdílení společných věroučných obsahů), tak i účast na církevních aktivitách (docházka na bohoslužby, neformální kontakty s místní náboženskou obcí). Mnoho občanů se nachází kdesi na hranici mezi členstvím a nečlenstvím. To působí nestabilitu odpovědí.¹³

S touto výhradou je třeba také chápat následující statistické údaje. Podle posledního Sčítání lidí, domů a bytů v roce 2001 se u nás považuje 6 039 991 obyvatel, tj. 59,04 % populace, za lidi bez vyznání. Jejich věkový průměr je 33,6 let. Druhá nejpočetnější skupina – 2 740 780 lidí se hlásí k vyznání římskokatolickému, jejich věkový průměr je však o více než 15 let vyšší než u skupiny bez vyznání – 48,8 let. Zbytek obyvatelstva se hlásí k jiným křesťanským církvím, nekřesťanským náboženským směrům nebo se k této otázce nevyjádřili. K oběma po katolické církvi největším konfesím – Českobratrské církvi evangelické a Církvi československé husitské se hlásí lidé v průměru ještě starší než k církvi římskokatolické (53,4, resp. 61,9 let).¹⁴ Tradiční křesťanská vyznání jsou tedy spíše náboženstvími starší generace; většina mládeže (asi 75 %) se hlásí k ateismu, menší část (asi 20 %) ke katolictví a zbývajících asi 5 % k ostatním křesťanským církvím a k nekřesťanským náboženským směrům.¹⁵

Skutečnost, že se někdo hlásí k určitému náboženskému směru, ovšem nic nevypovídá o tom, jaký význam daný jedinec přisuzuje náboženství ve svém životě. Proto je třeba k uvedeným údajům dodat, že v Česku hodnotí náboženství pro sebe jako velmi důležité pouze 4 % mladých lidí.¹⁶ Mezi příslušníky této minority mohou být vyznavači kteréhokoli z uvedených směrů, příp. i dalších, jež v celkové statistice zaujímají jen nepatrné procento. Právě tito přesvědčení a aktivní věřící však mohou mít rozhodující vliv na zkvalitňování svého náboženského společenství i na šíření své víry mezi nevěřícími. Proto lze s jistotou pravděpodobností očekávat, že minoritní skupiny české mládeže budou směřovat k dalšímu prohlubování osobní spirituality v rámci nejrůznějších náboženských směrů, zatímco většina, k níž se počítá i mnoho tradičních katolíků, „se bude dále vyvíjet ve směru materialismu a konzumního způsobu života, manipulovaná médii a reklamou a kulturně saturovaná masovou kulturou“.¹⁷

Mladí lidé, kteří nemají na základě své rodinné výchovy nebo církevní socializace pevné zakotvení v některém z tradičních náboženství, jsou ovlivňováni propagandou různých duchovních směrů a postrádají kritéria k jejich rozlišování. Tato nabídka

¹³ Jan SPOUSTA, „České církve očima sociologických výzkumů,“ in *Náboženství v době společenských změn*, ed. Jiří Hanuš, Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 74.

¹⁴ Všechny uvedené údaje jsou převzaty z internetových stránek ČESKÉHO STATISTICKÉHO ÚRADU, <http://www.czso.cz/edicniplan.nsf/p/4110-03> [cit. 30. 5. 2006].

¹⁵ Srov. např. Ludmila FIALOVÁ a kol., *Představy mladých lidí o manželství a rodičovství*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 35; Petr SAK, *Proměny české mládeže: Česká mládež v pohledu sociologických výzkumů*, Praha: Petrklíč, 2000, s. 105.

¹⁶ Zatímco např. v Maďarsku je to 14 % a v Polsku 34 %. Srov. SAK, *Proměny české mládeže*, s. 37.

¹⁷ SAK, *Mládež na křižovatce*, s. 37.

bývá často označována jako *náboženský supermarket*¹⁸ nebo *roztroušená religiozita*.¹⁹ Jde o ideální prostor pro tzv. hledače: mladé lidi, kteří se rozhodnou věnovat několik let svého života (v některých případech i celý život) studiu a prožívání osobních zkušeností s různými duchovními směry, aby nakonec našli, to, co považují za nejdůležitější a v čem se cítí naplnění a šťastní. Mladí lidé jsou tedy nejčastějšími zájemci o poznání náboženských směrů, které v našem kulturním prostředí byly donedávna neznámé.²⁰

Zajímavý je výsledek průzkumu, který v roce 1999 srovnával náboženskou aktivitu respondentů v době jejich dětství (12 let) a dnes. Vyplynulo z něj, že současní věřící lidé mají daleko větší vazbu na svou církev, než tomu bylo v minulých generacích.²¹ To potvrzuje hypotézu, že v naší současné populaci je sice církevně věřících mladých lidí relativně málo, jejich náboženská socializace je však pevnější a trvalejší, než tomu bylo dříve.

Co lze vyvodit z těchto údajů pro církev a její pastorační činnost? První důležitou skutečností je, že přes atraktivitu a módnost nových náboženských směrů má u nás stále největší vliv na mládež *katolická církev*. Hlásí se k ní přibližně čtyřikrát více mladých lidí než ke všem ostatním náboženským směrům dohromady. Většina z těch, kdo se k církvi hlásí, s ní však není plně identifikována. Zde vidíme také důležitou výzvu: dříve než bude církev hledat cesty k nevěřícím mladým lidem, měla by se pokoušet o dialog s těmi, kdo se považují za katolíky.

Další důležitou skutečností v religiozitě mládeže je *individualizace* – postoje většiny mladých lidí k náboženství už nevycházejí z tradice, ale z osobního rozhodnutí. To také znamená, že mladí lidé se neztotožňují vždy s nějakým náboženstvím jako systémem, ale rozhodují se pro přijetí či nepřijetí jeho jednotlivých prvků. Pokud by se pastore v této situaci zaměřovala především na církevní socializaci, velkou část mladých lidí by vůbec nezasáhla. Jejím cílem by proto mělo být spíše pomáhat lidem, aby byli schopni kriticky posuzovat různé nabídky a odpovědně se rozhodovat. Pak by se možná vytvořilo v církvi víc prostoru i pro lidi kritické, přemýšlivé a nespokojené, což by sice nebylo snadné, ale přineslo by to do církve život.²²

4. FENOMÉN ATEISMU MEZI ČESKOU MLÁDEŽÍ

Osobní postoj označovaný jako ateismus zaujímá v české populaci, a nejvíce právě mezi mládeží, natolik významné místo, že považujeme za nutné se u něj zastavit.

Z hlediska *původu* ateismu mladých lidí je třeba konstatovat, že u naprosté většiny z nich není tento postoj výsledkem osobního hledání a svobodného rozhodnutí, ale že jde o přesvědčení, které převzali ze své rodiny a z širšího sociálního prostředí.

¹⁸ Srov. např. Wilhelm KNACKSTEDT, *Supermarkt der Heilsbringer*, Wuppertal: Brockhaus, 1996; David LYON, *Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*, Praha: Mladá fronta, 2002, s. 117.

¹⁹ Hans-Joachim HÖHN, „Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur?“, in *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, ed. Paul Michael Zulehner, Ostfildern: Schwabenverlag, 2004, s. 19.

²⁰ Srov. ŠTAMPACH, *Náboženství v dialogu*, s. 60; SAK, *Mládež na křižovatce*, s. 121.

²¹ Srov. SPOUSTA, „České církve očima sociologických výzkumů“, s. 81.

²² Srov. Michal KAPLÁNEK, „Fenomén individualizace a jeho vztah k individuálnímu rozhodnutí víry,“ *Studia theologica* 3, č. 2 [4] (2001): 74.

Jsou tedy ateisty se stejnou nereflekтовanou samozřejmostí, s jakou jsou např. mladí lidé v Polsku věřícími katolíky. Z hlediska *kvality* lze tento postoj považovat spíše za náboženskou lhosejnost. Její subjektivní prožívání může být podobné jako např. u mladých lidí v západní Evropě, kteří se buď otázkou náboženství nezabývají, nebo se sice považují za křesťany, ale toto náboženské přesvědčení nemá na jejich život žádný vliv. Srovnání různých podob náboženské lhosejnosti by si ovšem zasloužilo hlubší výzkum, který by teprve objasnil, do jaké míry je česká mládež v oblasti religiozity odlišná od mládeže v jiných prostředích.

Vlastní postoj k náboženství začínou mladí lidé zaujímat většinou až tehdy, když se s ním setkají v takové formě, aby je mohlo oslovit.²³ Pak je mohou buď svobodně přijmout, nebo odmítnout. Teprve v případě odmítnutí takto poznaného náboženství je lze považovat za přesvědčené ateisty. K odmítnutí ovšem může vést množství *důvodů* – podle nich lze přesvědčené ateisty rozdělit do tří typů: *intelektuální nevěřící* (vzdaluje se víře tím, že si na základě vlastního studia a reflexe dokazuje její nepravdivost), *psychologický nevěřící* (vzhledem k náročnosti života a k přítomnosti bolesti a zla je pro něj evangelium příliš dobré, než aby mohlo být pravdivé), *politický nevěřící* (předkládaná představa Boha je pro něj zcela bezvýznamná vzhledem ke změnám, které je třeba učinit ve světě).²⁴ Z pastorační zkušenosti lze usuzovat, že u nás převažuje druhý z uvedených typů, zatímco první i třetí jsou spíše výjimkami, které lze najít především v prostředí intelektuální a kulturní elity.

K zajímavým zjištěním dojdeme, budeme-li zkoumat ateismus české mládeže z hlediska jeho *obsahu*: mnozí mladí ateisté totiž věří v různé podoby posmrtného života a připouští existenci dalších jevů, které nelze vysvětlit materialisticky. Vyhledávají také intenzivní osobní zážitky, které mají charakter náboženských zkušeností, aniž by jim explicitně přisuzovali tento význam. Skutečnost, že sami sebe přesto považují za ateisty, potvrzuje domněnku, že mnoho mladých lidí si pod tématem náboženství představuje spíše příslušnost k nějaké církvi či náboženskému systému než jednotlivé duchovní zkušenosti a otázky.

Mimořádně vysokým podílem mladých lidí, kteří jsou buď ateisté, nebo nepovažují své náboženství za důležité pro svůj život (96 %), se česká mládež odlišuje od mládeže ve většině zemí Evropy i celého světa. Pokud chce církev zůstat věrná svému evangelizačnímu závazku, nesmí zůstat lhosejná vůči této skutečnosti, ale měla by hledat způsoby, jak navázat, případně prohloubit a zkvalitnit svou komunikaci s touto většinou mládeže.

5. SPIRITUALITA ČESKÉ MLÁDEŽE

Pokles zájmu mladých lidí o tradiční projevy náboženství neznamena nutně pokles jejich zájmu o duchovní hodnoty v širším smyslu. Nemusí to tedy znamenat ani ústup víry jako vztahu k něčemu či někomu, co/kdo člověka přesahuje. Víra a duchovní

²³ Srov. Michal KAPLÁNEK, *Pastorace mládeže: Studijní text pro pracovníky s mládeží*, Praha: Salesiánská provincie Praha, pro vnitřní potřebu, 1999, s. 77.

²⁴ Srov. Michael Paul GALLAGHER, *Křesťanství a moderní kultura*, Velehrad: Refugium, 2004, s. 12. Pojem *nevěřící* zde užíváme v souladu s autorem jako synonymum *ateisty*.

hodnoty totiž mohou být pro člověka důležité i tehdy, když nejsou vázány na žádnou církevní organizaci, dogmatickou či morální nauku nebo společný systém rituálů:

Spíše než mluvit o sekularizaci se může přesněji mluvit o metamorfóze současné religiozity, která se redukuje ve svých institucionálních způsobech, ale pokračuje ve formách latentních i veřejných, individuálních i kolektivních.²⁵

Ve vývoji české společnosti v poslední době lze tento trend doložit i empiricky: zatímco příklon mladých lidí k etablovaným náboženským systémům a institucím v poslední době klesá, jak jsme ukázali v předchozí kapitole, na individuální rovině má jejich religiozita mírně stoupající tendenci. K tomuto zjištění překvapivě dospěl projekt *Aufbruch* – údaj se týká celku naší populace a výrazněji se projevuje spíše u starších generací, v menší míře se však dotýká i české mládeže. Autoři projektu ze zjištěných údajů vyvozují, že „institute, které se zabývají duchovním životem lidí, mají před sebou velké možnosti a úkoly“.²⁶

Jaké jsou osobní názory mladých lidí na konkrétní náboženské otázky? Už jsme zjistili, že ani proklamovaný ateismus české mládeže není jednoznačný. Mnoho mladých lidí, kteří se považují za nevěřící, totiž připouští existenci jevů, které nelze materialisticky vysvětlit. Takový názor zní nelogicky – sám autor výzkumu nazývá tuto pozici „světonázorovou schizofrenií“²⁷ –, odpovídá však psychosociálnímu citění mladých lidí, kteří mají tendenci vyhýbat se jednoznačným odpovědím.²⁸ Zdá se tedy, že ani teoretický ateismus nezničil v psychice většiny mladých lidí některé podoby náboženského citění.

Řečeno jungovskými pojmy: Náboženská funkce, která je antropologickou konstantou, byla vytěsněna z vědomí podstatné části západních lidí, do značné míry tedy z kolektivního vědomí, do nevědomí, kde žije a působí v primitivní, nekultivované, barbarské podobě a odkud tu a tam proráží, připomínajíc sopečné výbuchy.²⁹

Uvedený postoj přitom není výsadou mladé generace, neboť se projevuje do jisté míry i v celku české populace: přestože k víře v Boha se podle různých průzkumů hlásí kolem 30 % českého obyvatelstva, existenci nadpřirozeného jich uznává zhruba 50 %.³⁰

Nejdůležitější duchovní otázkou, která současnou českou mládež zajímá, je *otázka posmrtného života*. V nějakou formu jeho existence věří zhruba polovina mladých lidí.³¹

²⁵ Jože BAJZEK, „Sociologia e nuovi movimenti religiosi,“ in *I giovani fra indifferenza e nuova religiosità*, ed. Cosimo Semeraro, s. 56.

²⁶ Srov. Paul Michael ZULEHNER – Libor PRUDKÝ a kol., *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2001, s. 80–85.

²⁷ Na otázku: „Jak byste charakterizoval svůj světový názor?“ měli mladí lidé (15–30 let) vybrat jednu ze sedmi nabízených odpovědí. Největší množství respondentů (41 %) se přihlásilo k výpovědi: „Jsem ateista, ale věřím v existenci jevů, které nelze vysvětlit materialisticky.“ (SAK, *Proměny české mládeže*, s. 105).

²⁸ Srov. Renato MION, „Indifferenza religiosa dei giovani nella cultura del post-moderno,“ in *I giovani fra indifferenza e nuova religiosità*, ed. Cosimo Semeraro, s. 42.

²⁹ Pavel ŘÍČAN, *Psychologie náboženství*, Praha: Portál, 2002, s. 24.

³⁰ Srov. ZULEHNER – PRUDKÝ, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, s. 84.

³¹ Srov. SAK, *Proměny české mládeže*, s. 106–107.

Až na druhé místo lze položit otázku Boha, kterou si vážně klade necelých 30 % z nich, ale pouze 14 % věří „v osobního Boha, který stvořil svět a zasahuje do jeho běhu“.³² Většina těch, kteří v Boha věří, tvrdí, že se s ním setkávají především v sobě – jejich spiritualitu lze tedy označit jako *immanentní*. Za nejdůležitější projev duchovního života pak považují „uplatňování principu lásky“.³³ Všechna tato témata by tedy mohla být vhodným východiskem pro dialog mezi církví a mládeží. Církev však o nich bezproblémově komunikuje pouze s několika procenty mládeže, která je věřící, zatímco s mnohem větší částí mládeže, která si klade podobné otázky, ale nepatří mezi praktikující členy církve, se tato komunikace daří jen s velkými obtížemi.

6. TYPOLOGIE MLADÝCH LIDÍ PODLE JEJICH RELIGIOZITY A SPIRITUALITY

V české církevní literatuře lze najít dva pokusy o typologii české mládeže podle vztahu k náboženským a duchovním hodnotám: *Pastorační plán Sekce pro mládež ČBK* rozděluje mladé lidi vedle dalších kritérií také podle „způsobu, jakým se stavějí ke křesťanství a k církvi: věřící praktikující, nepraktikující, hledající a sympatizující, nevěřící“.³⁴ Toto kritérium je ovšem neúplné jak ve vztahu k církvi (nezahrnuje např. tzv. kritické katolíky), tak ve vztahu ke křesťanství (nezahrnuje např. aktivní věřící, kteří se však neztotožňují s žádnou institucionální církví), o postoji mladých lidí k jiným náboženstvím nebo k duchovní dimenzi života v širším smyslu se uvedená typologie nezmiňuje vůbec. Druhým návrhem je odkaz Michala Kapláneka na některé německé typologie (Spranger, Strube, Fraas), které jsou však rovněž omezeny na křesťanství a navíc nevycházejí z české reality.³⁵ České prostředí je ovšem v oblasti religiozity mládeže natolik specifické a situace se v něm tak rychle mění, že jakákoli typologie musí být nutně provizorní.

Na základě dosud předložených informací můžeme vytvořit základní typologii podle toho, *jak se staví mladí lidé k víře v Boha*, a navrhnout v ní tyto skupiny:

1. věřící (s různou představou Boha, příp. s příslušností k různým náboženským směrům – asi 25 %);
2. lhostejní (agnostici, nezajímají se – asi 10 %);
3. ateisté věřící v existenci jevů, které nelze vysvětlit materialisticky (asi 40 %);
4. ateisté – materialisté (asi 20 %);
5. jiný názor (asi 5 %).³⁶

Zvláštní pozornost si zde zaslouží třetí skupina, která disponuje velkým potenciálem různých názorů na posmrtný život, osobní spiritualitu, techniky a formy duchovního života apod. Všechna tato témata by zároveň mohla být předmětem dalších dílčích typologií.

³² Srov. tamtéž, s. 105.

³³ Srov. tamtéž, s. 118–121.

³⁴ *Pastorační plán Sekce pro mládež České biskupské konference*, Praha: Sekce pro mládež ČBK, 2002, s. 19.

³⁵ Srov. KAPLÁNEK, *Pastorace mládeže*, s. 31–33; podrobněji srov. Michal KAPLÁNEK, *Jugendarbeit – Ort der Verkündigung: Wege zur Glaubensvermittlung in der offenen Jugendarbeit*, disertační práce, Linz 1998, s. 42.

³⁶ Srov. SAK, *Proměny české mládeže*, s. 105.

Druhým hlediskem pro náboženskou typologii mládeže je *příslušnost k církvi*. Zde se můžeme přidržet schématu, které je katolické pastorální teologii i pastorační praxi tradičně nejbližší, je však třeba rozšířit ho o některé nové prvky. Nejvýraznější skupinou, která se vymyká donedávna používaným kategoriím, jsou mladí lidé, kteří se považují za křesťany nebo za členy církve, z různých důvodů však nemohou souhlasit se všemi prvky její nauky nebo se nemohou plně začlenit do jejího společenství. Kaplánek se o nich zmiňuje okrajově,³⁷ Balík kriticky,³⁸ Ambros s pochopením analyzuje jejich situaci.³⁹ Ratzinger považuje různou intenzitu a různé formy přináležitosti k církvi za zcela legitimní a současně za důkaz trvalé otevřenosti církve a její schopnosti spolupůsobit kulturu celé společnosti:

Vědomí, že nejsme uzavřený klub, že jsme naopak vždy otevření celku, je neoddělitelnou součástí církve. A právě s nynějším zmenšováním křesťanských společenství, které zažíváme, se budeme muset více poohlížet po různých formách zařazení, po otevřenosti, po možnostech volně se připojit... Musí existovat různé stupně účasti a podílení se, církev musí být vnitřně otevřená.⁴⁰

V rámci této otevřenosti tedy chceme respektovat různé stupně přináležitosti k církvi, jak si je konkrétní osoby vytvoří. Ty nejčastější z nich se pokusíme zařadit do následujícího typologického schématu.

Mezi křesťany, kteří se jen částečně identifikují s církví, můžeme v českém prostředí zařadit především aktivní a duchovně žijící mladé lidi, často s teologickým vzděláním, kteří však vyslovují otevřenou kritiku některých praktik institucionální církve a / nebo nesouhlas s některými prvky její nauky. Zde se přidržíme příležitostně užívaného označení *kritičtí katolíci*. Někteří z nich postupně z různých důvodů rezignují na další aktivitu ve své církvi, zůstávají však věrní křesťanské víře, morálce i spiritualitě. Často se z nich stanou *ekumeničtí křesťané*, kteří se příležitostně zapojují do života různých církví, někdy se však trvale od institucionálních církví distancují – pak bychom je mohli nazvat *necírkvními křesťany*. Všechny tyto skupiny jsou součástí společného fenoménu, který je v současnosti rozšířen také v jiných evropských státech a stává se předmětem zvláštního výzkumu.⁴¹ Bývá označován jako *přináležitost s výhradami*,⁴² *částečná identifikace v církvi*,⁴³ *distancovaná církevnost*⁴⁴ apod.

Připojíme-li tedy nově navržené skupiny do běžně užívaného typologického schématu, dostaneme přibližně tento obraz vztahu mládeže k církvi:

³⁷ Srov. KAPLÁNEK, *Pastorace mládeže*, s. 32–33.

³⁸ Jan BALÍK, *Na cestě s mladými: O službě církve mladým lidem*, Praha: Paulínky, 2004, s. 97–99; Jan BALÍK, *Situace mládeže, zvláště v pražské arcidiecézi: Východiska a nové výzvy*, Praha: Sekce pro mládež ČBK, 2000, s. 8.

³⁹ Pavel AMBROS, *Křesťan a život ve světě: Odkaz předkoncilní diskuse teologie „laikátu“ a Druhého vatikánského koncilu dnešní praxi církve*, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1998, s. 136–145.

⁴⁰ Joseph RATZINGER, *Bůh a svět: Víra a život v naší době; Rozhovor s Peterem Seewaldem*, Praha: Barrister-Principal; Vyšehrad, 2003, s. 301–302.

⁴¹ Srov. Gerald KRETZSCHMAR, *Distanzierte Kirchlichkeit: Eine Analyse ihrer Wahrnehmung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.

⁴² Srov. AMBROS, *Křesťan a život ve světě*, s. 136.

⁴³ Srov. SECONDIN, *Nová hnutí v církvi*, s. 95–96.

⁴⁴ Tento pojem začala používat německá sociologie v 50. letech 20. století – srov. KRETZSCHMAR, *Distanzierte Kirchlichkeit*, s. 20.

1. aktivní členové církve (angažují se v jejích aktivitách; v rámci této kategorie by bylo možné rozlišovat příslušnost k různým skupinám a hnutím uvnitř církve);
2. praktikující katolíci (pravidelně navštěvují bohoslužby);
3. nepraktikující katolíci (nenavštěvují bohoslužby, ale hlásí se k církvi a souhlasí s její naukou);
4. kritičtí katolíci;
5. ekumeničtí křesťané;
6. necírkevní křesťané;
7. nevěřící, ale s křesťanstvím sympatizující, příp. do církve směřující;
8. příslušníci jiných náboženských směrů s různým vztahem ke křesťanství;
9. lidé k církvi i k náboženství lhostejní;
10. přesvědčení ateisté.

V oblasti vztahu k náboženským a duchovním otázkám dochází tedy mezi českou mládeží ke stále větší diferenciaci. Tradiční církevní typologie tak stále méně odpovídá skutečnosti. Vedle ateistů a nábožensky lhostejných na straně jedné (jichž je většina) a věřících socializovaných v tradičních církvích na straně druhé se zvyšuje počet mladých lidí, které nelze zařadit do žádné z těchto skupin. O náboženské otázky se sice zajímají, ale odpověď, kterou jim nabízí tradiční církve, je neuspokojuje. Nelze určit jejich přesný počet, srovnáním uvedených údajů se však dopracujeme asi k 20–40 % z celku české mládeže. To je několikanásobně větší množství než počet mladých lidí bezproblémově socializovaných v některé tradiční církvi.

Tato skupina mladých lidí si zaslouží mimořádnou pozornost jednak proto, že dosavadní pastorační práce mládeže se jim spíše vyhýbá, jednak proto, že je mezi nimi vysoké procento kulturní a intelektuální elity, která má v každé společnosti velký vliv na vytváření kultury. Proto by se měla církev ve své pastorační práci zaměřovat také na tuto část mládeže, aniž by opomíjela ostatní skupiny.

Religiousness and Spirituality of Czech Youth

Keywords: Youth; Religiousness; Atheism; Catholic Church

Abstract: The author tries to find a possible basis for spiritual dialogue between the Church and today's Czech young people. In the first part he places the religiousness of the youth into a broader geographical and historical context. He focuses on the present reality in the Czech Republic and finds out that young people here are extremely atheistic in comparison with the youth in other European countries. At the same time, a lot of them admit that there exists some phenomena which are not possible to explain by scientific reasons. That is why the author pays special attention to the phenomenon of atheism among Czech youth. In the Czech setting we can also find the so called „religious supermarket,“ in which anybody can choose from the wide offer of various forms of religion. Catholics prevail among those young people who regard themselves as believers, although a great part of them have some objections against the practice of the Catholic Church and against some parts of its doctrine. At the end the author proposes two possible typologies: according to the young people's attitudes to faith in God and according to their relationship to the Church.