Volný čas jako výzva pro teologii*

Michal Kaplánek

Volný čas je součástí našeho života a zdá se, že mu v životě věnujeme stále více pozornosti. Přesto téma volného času zůstává i dnes na okraji zájmu teologů. Ačkoliv jsme si už zvykli mluvit o „teologii pozemských skutečností“[1] a máme teologii práce, teologii kultury nebo i politickou teologii, nemáme dosud teologii volného času.

Cílem tohoto příspěvku je obrátit pozornost teologů k této oblasti lidského života. Nejedná se pouze o pastoračně strategickou úvahu. Kvalitativní potenciál asociovaný s pojmem „volný čas“ totiž zasluhuje seriózní teologickou reflexi právě proto, že silně ovlivňuje život současného člověka.

Předpokladem teologické reflexe nějaké skutečnosti je, že buď tato skutečnost sama něco vypovídá o Bohu nebo o člověku, případně o dalších teologických tématech, anebo že se samo Zjevení vyjadřuje k této skutečnosti. Už druhá kapitola Geneze naznačuje, že se podobnost člověka a Boha projevuje dynamickým propojením tvoření a spočinutí, aktivity a kontemplace (Gn 2,2). Zatímco u Boha existuje toto propojení nezávisle na čase, u člověka probíhá v čase. Proto se nám „časnost“ člověka nabízí jako jedno možné východisko teologických úvah. Volný čas ovšem získává svou kvalitu teprve tím, čím je naplněn – anebo i tím, že zůstane prázdný. Proto existuje i druhé východisko: náplň a kvalita volného času. Obě zmíněná východiska odpovídají dvěma různým pojetím volného času, která vyplývají z různého způsobu vnímání tohoto pojmu v indoevropských jazycích.

* Tento článek je součástí výzkumu Katedry pedagogiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity podporované Grantovou agenturou JU (projekt č. 166/S/2010).

1 S pojmem „teologie pozemských skutečností“ vystoupil jako první Gustave Thils v knize *Théologie des reálités terrestres* (Paris: Brügge, 1947–49), z našich autorů na něj navazuje např. Karel Skalický.

1. Dva přístupy k volnému času

Základní problém pro český výraz „volný čas" a jeho interpretaci vyplývá ze skutečnosti, že asi všichni čeští odborníci, ať už sociologové, filozofové či pedagogové píšící o fenoménu „volný čas" navazují ve svých dílech přímo či nepřímo na cizí autory, a tím i na interpretaci tohoto pojmu, která odpovídá logice jazyka primárního pramene. Interpretace „volného času" je totiž přímo závislá na tom, jaký výraz se pro tento pojem používá v konkrétním jazykovém prostředí. V evropských jazycích se setkáváme se dvěma způsoby mluvy o „volném čase" a tyto dva způsoby odrážejí dvě značně odlišná paradigmata.

V češtině, němčině, ale třeba i ve slovenštině, ruštině a italštině je výraz „volný čas" složen ze dvou slov. Jedno z nich je slovo „čas" a druhé tento čas blíže specifikuje, takže pak mluvíme o čase, který je „volný" (čeština, slovenština) nebo „svobodný" (němčina, ruština, italština).[2] Tyto výrazy vycházejí z předpokladu, že se jedná o nějaký časový úsek, pro nějž je charakteristická určitá kvalita, která jej odlišuje od ostatních časových úseků lidského života. Tento pojem se začal běžněji užívat v době, kdy se v průmyslově vyspělých zemích silně pociťoval protiklad mezi kvalitou subjektivního prožívání časových intervalů určených k závislé činnosti (pracovní nebo vyučovací doba) a ostatního času, který nepodléhal přímo ekonomickému a společenskému diktátu. Český výraz „volný" je obsahově neutrální, např. ve srovnání s německým ekvivalentem „frei". Zatímco český výraz „volný" se dá vymezit spíše negativně jako „nespoutaný", „bez závazků" – v případě volného času: bez pracovních povinností, německý výraz „frei" můžeme překládat také jako „svobodný", což umožňuje interpretaci, která vychází z chápání pojmu „svoboda" („svoboda od …" nebo „svoboda k …").

V anglicky a francouzsky mluvících zemích se v souvislosti se stejným problémem začaly užívat výrazy, které mají tradici sahající až do antiky. Nejedná se o složené výrazy připisující kvalitu nějakému časovému úseku, ale o jednoduchá slova označující onu kvalitu samotnou. Je ovšem obtížné kvalitu označovanou slovy „loisir" nebo „leisure" přesně určit.[3] Francouzský i anglický výraz se odvozuje od latinského „licet" (je

---

2 Volný čas – slov. „voľný čas", něm. „Freizeit", rus. „свободное времья", it. „tempo libero".

3 Jedná se o anglický výraz „leisure", jeho francouzský ekvivalent „loisir", dále pak o německé slovo „Muße", jehož význam je obdobný jako význam latinského slova

dovoleno). Jedná se totiž o synonyma jisté „prázdnoty" (proto se v českých překladech těchto slov někdy setkáváme s výrazem „prázdeň"). Tato prázdnota je sama o sobě ambivalentní: může znamenat nicotu, marnost či pomíjivost (lat. „vanitas" jako překlad hebr. „h-b-l", srov. Kaz 1,1), současně však může být chápána jako šance, tedy jako volný prostor, jehož charakteristikou je svoboda a individuální sebeurčení. Tato prázdnota je chápána jako určitý protiklad povinnostem, které zatěžují (srov. lat. negotium = povinnost, otium = volno). Pokud bychom jako Aristoteles předpokládali, že člověk pracuje právě proto, aby prožíval toto volno, pro něž Aristoteles používá pojem σχολή, nemůžeme jej považovat za marnou prázdnotu, ale spíše za prázdný prostor k rozvíjení osobnosti, ke kontemplaci, k diskusi a ke kreativitě.

Zdá se tedy, že můžeme uvažovat o volném čase ze dvou hledisek. Prvním pohledem na volný čas je uvažování o volném čase jako o časovém úseku, případně systému časových úseků lidského života, které jsou vymezeny buď negativně vůči pracovní době anebo pozitivně tím, že poskytují možnost, aby s nimi mohl člověk disponovat podle vlastního uvážení. Tento pohled rozpracovali němečtí pedagogové volného času Giesecke a Opaschowski, přičemž každý z nich vysvětloval vznik moderního pojmu „volný čas" trochu jinak. Zatímco Opaschowski tvrdí, že vznik volného času můžeme sledovat již od Komenského, který ve své *Velké didaktice* požaduje dělat pravidelné přestávky ve výuce, a že se tento privátní čas vymezil v reakci na pietistickou a puritánskou etiku, která považovala nečinnost za hřích, Giesecke se domnívá, že volný čas je teprve produktem industrializace.[4] Přitom se opírá o výroky Karla Marxe, který zřejmě jako první definoval volný čas jako čas „disponibilní".[5]

Druhým přístupem je uvažování nad kvalitou činnosti (příp. nečinnosti), která se děje v těchto časových úsecích. Úvahy anglicky nebo francouzsky píšících filozofů a sociologů (Veblen, Kaplan, Riesman, Du-

---

„otium", kterým latiníci přeložili starořecké „σχολή".

4 Srov. Hermann Giesecke, „Zur Geschichte der Freizeit und ihrer Erforschung," in *Freizeit- und Konsumerziehung*, ed. Hermann Giesecke, Göttingen: Vendenhoek u. Ruprecht, 1974, s. 9–18; Horst W. Opaschowski, *Pädagogik der Freizeit: Grundlegung für Wissenschaft und Praxis*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1976, s. 21nn.

5 Tento pojem použil Marx ve svém díle *Základy kritiky politické ekonomie* z r. 1857–1858 (Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag, 1953, s. 305).

mazédier ad.)[6] vycházejí z charakteristiky společenských změn, které zapříčinily, že buď část společnosti (Veblen) nebo společnost jako celek nemá již v centru svého zájmu plnění pracovních úkolů, ale spíše zábavu, zážitek, potěšení a svobodu (Dumazédier). Tak vznikla začátkem 60. let formulace „civilisation du loisir". Problémem je, že v jazycích, kde se slovo „loisir" překládá jako „volný čas" (němčina, čeština), obrátila se pozornost odborníků velmi rychle na kvantitativní stránku volného času, takže se představa o „společnosti volného času" spojovala s prognózou kontinuálního zkracování pracovní doby (Opaschowski, Selucký).[7] Tato prognóza se v současné světové ekonomické situaci ukázala jako falešná. Proto se v tomto prostředí dnes už sotva setkáme s vážně míněnou diskusí o „společnosti volného času". Pokud ovšem přijmeme Inglehartovu tezi o globálním kulturním obratu (*cultural change*)[8], k němuž došlo během posledních čtyřiceti let, můžeme právě současnou společnost považovat za „civilisation du loisir", tedy za civilizaci, v níž hraje zábava, konzum a štěstí hledané mimo oblast výkonu a práce ústřední roli, a to i přes zvyšující se ekonomický tlak, a tudíž i stagnující kvantitativní rozsah volného času.

Z hlediska návaznosti na antickou i scholastickou filozofii můžeme považovat za prorocké a dosud nedoceněné dílo drobnou knížečku Josefa Piepera *Muße und Kult*, která vyšla brzy po druhé světové válce a stala se v Německu – tehdy plném „budovatelského nadšení" při odstraňování důsledků války – hodně diskutovaným bestsellerem.[9] Pieper v tomto svém díle dokazuje, že bez reflexe a času, který je volný pro kreativitu a kontemplaci, se vytrácí z lidského snažení smysl. Člověk přece neži-je pro práci. Práce je pouze prostředkem k dosažení transcendentálního cíle lidského života. Podobně jako Pieper, také Nahrstedt vidí význam volného času právě v potenciálu osvobození (*frei-zeit*), který objevili už

---

6 Thorstein Veblen, *Teorie zahálčivé třídy*, Praha: SLON, 1999 (1. vyd. originálu: *The Theory of Leisure Class*, 1899); David Riesman, *Osamělý dav: Studie o změnách amerického charakteru*, Praha: Kalich, 2007 (1. vyd. originálu: *The Lonely Crowd*, 1950); Max Kaplan, *Leisure in America: A social inquiry*, New York: Wiley, 1960; Joffre Dumazédier, *Vers une civilisation de loisir?*, Paris: Seuil, 1962.

7 Srov. Horst W. Opaschowski, *Pädagogik der freien Lebenszeit*, Opladen: Leske u. Budrich, 1996; Radoslav Selucký, *Člověk a jeho volný čas: Pokus o ekonomickou formulaci problému*, Praha: Československý spisovatel, 1966.

8 Ronald Inglehart, *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*, Pricenton: Princeton Univ. Press, 1990.

9 Josef Pieper, *Muße und Kult*, München: Kösel, 1949.

osvícenští myslitelé. Například Kant považoval volný čas za čas, v němž by mělo „rezonovat" to, co člověk prožil (*Zeit zum Räsonieren*).[10]

Bohužel tato idea volného času jako času k reflexi a k tvoření neodráží uvažování širokých vrstev obyvatelstva průmyslově vyspělých zemí. Zde naopak od 50. let 20. století převažuje vnímání volného času jako příležitost ke konzumnímu požitku. Této tendence si všiml Jürgen Habermas, když pozoroval život dělníků ve Fordových závodech.[11] Dělníci museli dělat jednotvárnou práci (pásová výroba), která je vyčerpávala a pro niž platí Marxovo označení „odcizená práce". Přitom si ale vydělali dostatek peněz, aby si mohli frustraci z práce kompenzovat požitkem ve volném čase. Jednostranně hédonistické využívání volného času ostře kritizoval jeden ze zakladatelů německé pedagogiky volného času Horst W. Opaschowski, který propagoval takovou výchovnou a osvětovou práci, která by pomohla překlenout propast mezi odcizenou prací a volnočasovým hédonismem.[12]

2. Plynutí času jako eschatologická výzva

Pokud vycházíme z českého jazykového úzu, měli bychom začít naše úvahy o volném čase právě úvahou o časnosti lidského života. Náš život probíhá v čase. Čas ovšem považujeme za relativní veličinu, která je z fyzikálního hlediska určena změnami v rámci struktury hmotného světa, které jsou určeny hmotou a prostorem.

Lidské vnímání času je dáno dvěma dimenzemi: cyklickou dimenzí, která je odrazem opakujících se skutečností (den a noc, roční období), a lineární dimenzí, která vychází z konečnosti lidského života a neopakovatelnosti historických událostí. Asi od začátku své existence vnímal člověk napětí mezi těmito dvěma dimenzemi. Cyklická dimenze mu dávala základní jistotu, s níž mohl člověk počítat a plánovat. Lineární dimenze zase odrážela na jedné straně konečnost (omezenost) hmotných

---

10 Srov. Wolfgang Nahrstedt, *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1974. Autor zde cituje Kantův článek „Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung?" uveřejněný v časopise *Berlinische Monatsschrift* v r. 1784.

11 Jürgen Habermas, „Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit," in *Konkrete Vernunft*, ed. Gerhard Funke, Bonn: Bouvier 1958, s. 219–231.

12 Opaschowski, *Pädagogik der Freizeit*, s. 84nn.

skutečností, včetně lidského života, na druhé straně garantovala originalitu a nahodilost dění.

V různých kulturách je kladen rozdílně silný důraz na cyklickou resp. lineární dimenzi času. Bible připomíná člověku velmi jasně časovou dimenzi jeho života. Již na začátku bible čteme Boží napomenutí: „Prach jsi a v prach se navrátíš" (Gn 3,19b), které upozorňuje na omezenost lidského bytí. Kromě důrazu na lineární pojetí času (začátek a konec života) můžeme v bibli sledovat i pojetí cyklické, které odkazuje na místo člověka v přírodě, jako např. v žalmu 104 (v. 22–23). Tváří v tvář lidské konečnosti vyniká ovšem význam toho *pravého okamžiku*, který by měl člověk využít. Pro označení času v tomto smyslu se pak v Novém zákoně užívá řecké slovo καιρός na rozdíl od χρόνος, což vyjadřuje *čas, který plyne*.[13]

Ačkoliv také v židovství a křesťanství hraje cyklické vnímání času svoji roli, dá se říci, že v západní filozofické tradici převažuje lineární pojetí času, které vyvolává otázku po smyslu lidského života (Odkud pocházíme a kam směřujeme?). Lineární chápání času s sebou přináší zásadní odpovědnost jedince za čas svého života, který je vnímán jako neopakovatelná šance. Celý život člověka i dějiny světa jsou pak vnímány historicky, tedy jako děj, který má svoje východisko a cíl. Pod vlivem biblického poselství vnímáme pak jak dějiny světa, tak i svůj vlastní životní příběh, jako dějiny spásy – Boží nabídky a lidské odpovědi.

Ve starověkých kulturách měl čas božský charakter. Například v Egyptě a v Řecku byl čas chápán jako Οὐροβόρος (had, který obepíná Zemi a požírá svůj ocas); podobné chápání najdeme u Májů, kteří uctívali dvouhlavého hada, jehož jedna hlava znamenala život a druhá smrt. Úplně jiné je ale pojetí času v bibli. Stvořením totiž vzniká také čas; stvoření zahajuje dějiny, které se chápou jako cesta ke společnému cíli všech stvořených bytostí. Čas není autonomní silou, ale váže se k situaci člověka. Čas ve Starém zákoně nebyl chápán ani jako přímka ani jako kruh, ale spíše jako rytmus, který se neopakuje, ale otvírá se novému, nekonečným možnostem nových zjevení (epifanií) Božích v dějinách:

> Biblický člověk není odsouzen k nekonečnému opakování a k nevyhnutelnému střídání pozitivního a negativního, dobra a zla, ale je na cestě, postupuje směrem ke spáse a k dokonalosti.[14]

---

13 Příkladem biblické výzvy k správnému využití času je začátek třetí kapitoly starozákonní knihy Kazatel (Kaz 3,1–8).

14 Mario Pollo, *Animazione culturale: Teoria e metodo*, Roma: LAS, 2004, s. 79–80.

Nový zákon mluví o „naplnění času“,[15] které nastává z Božího rozhodnutí. Je to poslední etapa dějin spásy a začátek eschatologického času. Dá se říci, že skrze příchod Krista kairos vstoupil do chronosu. Biblická tradice totiž považuje chronos za neurčité (amorfní) trvání, zatímco kairos je „kvalifikovaný čas“, „čas příhodný“:

> Bůh – alfa i omega – existující mimo rytmus (stvořených) bytostí posvětil kosmický i historický čas trojím zjevením: první bylo stvoření – výchozí bod, další bylo vykoupení Kristem, které bylo znamením naplnění, a třetím je konečná parusie, která je slavnostním završením dějin a času spásy.[16]

Zatímco v hinduismu a v buddhismu je chápán čas jako nepřítel, který přináší utrpení a smrt,[17] v křesťanství se v „pravý čas“ naplňuje plán spásy. Pokud vnímáme svůj životní příběh jako součást dějin spásy, nabývají jednotlivé naše činy eschatologické dimenze. Například práce už „neslouží jenom k přežití, ale je příspěvkem k dějinám vykoupení lidstva; je historií lásky … i místem hříchu a lidské slabosti, ale také možností jejího přemožení.“[18]

Jedním z problémů současné společnosti je tendence (post)moderního člověka „prožívat čas jako věčné teď a ne jako děj, který probíhá z minulosti do budoucnosti.“[19] Italský pedagog Mario Pollo tento jev označuje jako „zatmění smyslu pro budoucnost i minulost“ a říká: „Toto zatmění můžeme chápat jako výsledek krize přijímání odpovědnosti člověka za dějiny. Tato krize je plodem narušení rovnováhy mezi časovou podmíněností sociální a noetickou.“[20]

Sociálně podmíněné prožívání času (sociotemporalità) je vnímání času, které je určováno potřebami fungování společnosti. Toto vnímání času vychází především z nutnosti synchronizace a plánování společných činností ve skupině a ve společnosti. Sociální čas se zakládá na existenci *sociální přítomnosti*, což je časový úsek nezbytný k tomu, aby se

---

15 Srov. Mk 1,15.

16 Claudio Gancho, „Tempo,“ in *Enciclopedia della Bibbia*, sv. 5, Torino: Elle Di Ci, 1971, s. 842.

17 Např. Višnu říká: „Věz, že já jsem Čas, který nechává zaniknout světy. Když dozraje čas, přijdu a přinesu jim zkázu“ (citát z Bhagavadgíty podle Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, Harper, 1962, s. 148–151).

18 Pollo, *Animazione culturale*, s. 25.

19 Tamtéž, s. 30.

20 Tamtéž, s. 36.

jednající osoby shodly. Sociální přítomnost závisí na rychlosti komunikačních procesů. Dle Polla má sociálně podmíněné prožívání času jen tehdy pozitivní hodnotu, neohrožuje-li prožívání souvislosti mezi minulostí, přítomností a budoucností.[21]

Schopnost člověka vnímat svůj život v kontextu plynutí času – dívat se do minulosti i do budoucnosti, považuje Pollo za noeticky podmíněné prožívání času (nootemporalità),[22] což je schopnost charakteristická pro člověka. Že je historická reflexe proběhlého i budoucího času vlastností, kterou má pouze člověk, tvrdí i zakladatel Mezinárodní společnosti pro studium času (*International Society for the Study of Time*) židovský filozof Julius Thomas Fraser:

Lidské bytosti „jsou schopné přemýšlet o světě v pojmech, které rozlišují budoucnost a minulost a nejen v pojmech vyjadřujících současné smyslové dojmy." Jejich současná činnost je ovlivněna vědomím smrti, která je „podstatnou součástí času dospělého člověka; její horizonty se rozšiřují bez hranic do budoucnosti i do minulosti." [23]

Důsledkem toho, že převážil význam společenské podmíněnosti času, stává se přítomnost jedinou důležitou dimenzí existence. Dějiny naopak začínají překážet, protože je „mnohem snadnější garantovat spolupráci mezi osobami bez historického cítění, než mezi národy, které mají různou a obyčejně i protikladnou historii."[24]

Čas nemá v současné společnosti hodnotu sám o sobě, pouze podle toho, co se právě děje, co se v něm „dělá". Důsledkem je, že člověk často opouští centrum své existence, které tkví v jeho (racionálním) vědomí a hledá smysl života v iracionálnu. Aktuální samota lidí je znamením toho, že nejsme schopni chápat čas jako rámec, který dává smysl celku, v němž každý přijímá svou úlohu.[25] Čas, v němž žijeme, je „rozkouskovaný", protože je třeba vykonávat všechno tak, aby společnost mohla fungovat. Lidé si už ani neuvědomují, že jsou součástí historie a ztrácejí

---

21 Tamtéž, s. 37.

22 Slovo „temporalità" znamená „časnost", „pomíjivost", označuje tedy závislost na čase. „Sociotemporalità" znamená, že to, co probíhá v čase (je závislé na čase), je určováno sociálními konvencemi, tedy společností. „Nootemporalità" naproti tomu znamená, že to, co probíhá v čase, je určeno poznáním.

23 Julius Thomas Fraser, *Time the Familiar Stranger*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1987, italský překlad: *Il tempo una presenza sconosciuta*, Milano: Feltrinelli, 1993, s. 17 a 22.

24 Fraser, *Il tempo una presenza sconosciuta*, s. 304.

25 Pollo, *Animazione culturale*, s. 83

i schopnost historii vytvářet. Stávají se davem bez paměti, který není schopný snít o budoucnosti. Díky tomu vnímají lidé jako reálné pouze to, co se děje v současnosti a co se jich bezprostředně týká. Dimenze dějin a budoucnosti jsou vytěsněny z lidského vědomí, paměť a sny odešly.[26]

3. Volný čas jako téma teologie

Jestliže jsme dosud hledali teologické souvislosti v pojetí času jako takového, můžeme nyní přejít k úvahám o čase, který je „volný", tedy nenaplněný povinnostmi, o čase, který je „leisure". Možná právě převažující hédonistické asociace spojené s pojmem „leisure" jsou důvodem k nechuti teologů zabývat se tímto tématem. Přesto můžeme během posledních 150 let pozorovat značný posun ve vztahu k volnému času také v postoji církve, který je vyjádřen v dokumentech magisteria.

V dokumentech učitelského úřadu církve se problematika spojená s volným časem objevuje pouze sporadicky, a to téměř výlučně v etických souvislostech. To platí zejména pro sociální encykliky, které řešily nejprve problematiku práv dělníků a jiných těžce pracujících, později pak otázky práce a sociální spravedlnosti, zasazené do širšího kontextu.

Proto se už v první sociální encyklice setkáváme s požadavkem „pracovního klidu ve sváteční dny."[27] Tento požadavek je ale odůvodněn právem člověka na duchovní život, což vychází z důstojnosti člověka jako Božího obrazu: „Je to pracovní klid zasvěcený náboženství."[28]

Vedle toho obsahuje encyklika také požadavek volna k načerpání nových sil:

> Všeobecně je třeba trvat na tom, že se má dělníkům dopřát tolik odpočinku, kolik potřebují, aby nahradili síly spotřebované prací: neboť odpočinek má nahradit síly vynaložené při práci.[29]

Je zajímavé, že se v této encyklice skrývá negativní hodnocení volného času, jež někteří odborníci přisuzují spíše tzv. protestantské etice,

---

26 Srov. tamtéž, s. 39.

27 Lev XIII., *Rerum novarum*, 32 (český text encykliky je dostupný v knize *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha: Zvon 1996).

28 Tamtéž.

29 Lev XIII., *Rerum novarum*, 33.

která podle Maxe Webera svým zdůrazněním práce jako úkolu člověka přispěla k rozvoji kapitalismu.[30] Lev XIII. v této souvislosti varuje:

> Ať se nikdo nedomnívá, že tímto klidem je jen jakási vnější míra užívání odpočinku, a už vůbec ne – jak si to mnozí představují – zahálka, která podporuje neřesti a je příležitostí k utrácení peněz.[31]

O 70 let později, v r. 1961, můžeme už objevit náznak nového chápání volného času. V encyklice *Mater et magistra* mluví papež Jan XXIII. o právu na odpočinek „po tvrdé námaze", o uvolnění času pro rodinu a pro účast na bohoslužbě, která je deklarována jako povinnost katolických věřících.[32] Zde se objevuje nový aspekt, který naznačuje posun k pozitivnímu chápání volného času. Volný čas není chápán jenom jako nutný čas k odpočinku, ale jako čas, který člověk potřebuje k realizaci svých práv, ať už jde o právo na duchovní život nebo o právo na důstojný život rodiny. Zdůraznění nutnosti volného času pro rodinný život najdeme také v pozdějším exhortaci Jana Pavla II. *Familiaris consortio*.[33]

Pozitivní pohled na volný čas se také projevil ve třech krátkých pasážích o volném čase v pastorální konstituci Druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* (čl. 54, 61 a 67). Článek 54. obsahuje pouze krátkou zmínku o nových formách využívání volného času. V trochu delší zmínce v čl. 61 se vyjmenovávají různé formy, které umožňují volného času „vhodně využít k uvolnění ducha a k posílení duševního a tělesného zdraví". Důraz se přitom klade zejména na sport a jeho význam pro moderního člověka. Volný čas jako právo zmiňuje pak čl. 67:

> Všichni mají mít dostatek klidu a volného času (*quies et otium*) k životu rodinnému, kulturnímu, společenskému a náboženskému. Ba mají mít i příležitost svobodně rozvíjet síly a schopnosti, které snad při svém zaměstnání mohou pěstovat jen skrovně.[34]

---

30 Tezi o vlivu protestantské etiky na vznik kapitalismu – a potažmo i na vytvoření kategorie „volného času" – času mimo pracovní a společenské povinnosti – zastává H. W. Opaschowski.

31 Lev XIII., *Rerum novarum*, 32.

32 Srov. Jan XXIII., *Mater et magistra* 250–254 (český text encykliky je dostupný v knize *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996).

33 Jan Pavel II., *Familiaris consortio* 46.

34 *Gaudium et spes* 67.

Ačkoliv právě uvedené citáty z dokumentů magisteria dokazují, že volný čas patří stejně jako řada dalších témat k problémům, které zasluhují teologickou reflexi, najdeme ve 20. století jenom několik autorů, kteří se volným časem vážně zabývali. Prakticky jediným teologem, který se dlouhodobě vyjadřoval k problematice volného času, byl německý jezuita Roman Bleistein. Vedle něho najdeme řadu spíše příležitostných pojednání o volném čase, jako například článek od Karla Rahnera (1959) nebo příspěvek Egona Golomba v Handbuch der Pastoraltheologie IV (1969) a příspěvky Emilia Butturuniho a Giuseppe Costy v Dizionario di Pastorale giovanile (1989).[35] Uvedené příspěvky se ovšem z větší části zabývají popisem změněné společenské situace a tedy i změnou obsahu a významu volného času v současné společnosti, ale pouze do malé míry teologickou reflexí (snad s výjimkou zajímavého Rahnerova uvažování o dopadech zkrácení pracovního týdne z šestidenního na pětidenní).

Nechceme-li zůstat pouze u praktického zamyšlení nad tím, jak církev ve své pastorační činnosti odpovídá – nebo by mohla odpovídat – na rostoucí význam volného času, nemůžeme se omezit pouze na moderní pojem volného času, který vznikl vymezením oproti pracovní době a v našem českém prostředí se začal běžně používat až v druhé polovině 20. století.

Ačkoli má moderní pojem volného času poměrně krátkou historii,[36] můžeme některé otázky, které používáním tohoto pojmu vystoupily na povrch, sledovat už od starověku. Vedle otázek teodiceje a eschatologie, o nichž jsme pojednali výše, další teologické disciplíny, v nichž se setkáme s tématy souvisejícími s volným časem, je liturgika a spiritualita. Zde se můžeme setkat s problematikou slavení svátků a vyvážení kontemplace a aktivity v životě křesťana.

---

35 Karl Rahner, „Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit," *Oberreihnisches Pastoralblatt* 60 (1959): 210–218, 233–243 (souborně vyšlo v Rahnerových sebraných spisech – *Schriften zur Theologie*, sv. 4, s. 455–483); Egon Golomb, „Die Freizeit," in *Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, sv. 4, ed. Franz Xaver Arnold, Freiburg: Herder, 1969, s. 397–411; Emilio Butturini, „Tempo libero," in *Dizionario di pastorale giovanile*, ed. Mario Midali a Riccardo Tonelli, Torino: Leumann, 1989, s. 1033–1046; Guiseppe Costa, „Tempo libero (Pastorale)," in *Dizionario di pastorale giovanile*, s. 1046–1064.

36 Slovní spojení „volný čas" se v češtině objevuje teprve v období první republiky, a to v souvislosti s rekreací a osvětou. Volný čas se u nás stal předmětem systematické reflexe teprve po obnovení sociologie jako vědecké disciplíny v 60. létech 20. století. V době zavedení pětidenního pracovního týdne (tedy vzniku víkendu) je volný čas už běžně užívaným pojmem.

Vedle těchto tradičních témat existují také aktuální otázky, které vznikly na základě změny životního stylu v moderní době, a to jsou jednak etické otázky přímo související s rozšířením volného času a konzumních možností širokých vrstev obyvatelstva (morální teologie). Současně je to také již zmíněné hledání adekvátní pastorační odpovědi církve na současnou změnu životního stylu (pastorální teologie).

V následujícím pojednání se pokusíme přiblížit alespoň některá z výše naznačených témat teologické reflexe volného času.

4. Svátek

Jedním z kvalitativních znaků spojených s pojmem „volný čas" je radost, společenská zábava a vůbec vybočení z všedních povinností, včetně povinností pracovních. Nejstarší ritualizovanou formou vybočení ze všednosti je slavení svátků. Oslavy a svátky najdeme ve všech kulturách. Svátky jsou v podstatě dvojího charakteru. Buď se jedná o cyklicky opakující se oslavu přírodních jevů, případně o připomínku (aktualizací) významné události, anebo o slavnost spojenou s nějakým životním mezníkem: narození, dospívání, svatba, vítězství, smrt.

Svátky, které byly vždy spojeny s kultem, znamenaly v archaických kulturách především silný zážitek. Většina náboženských obřadů působila na jedince jako celek, na jeho rozum, vůli i cit. Joachim von Soosten charakterizuje tuto souvislost následujícím způsobem:

> Pravděpodobně právě množství dimenzí, které se na zážitku podílí – od těla, přes cit a duši, až k reflexi – způsobuje jeho přitažlivost. Etnologové považují tuto strukturu zážitku za střed, kolem něhož se vytvářel náboženský rituál. V době, kdy náboženský rituál už není v centru kultury, přebírají jiné oblasti tento úkol: dát do pohybu tuto strukturu zážitku – je to sport, hra, rekreace a vypětí, cestování a dovolená, nákupy, jídlo, pití nebo motorismus.[37]

René Girard upozorňuje navíc na další významný prvek slavení svátků:

---

[37] Joachim von Soosten, „Lebe wild und gefährlich! Kontraste und Kontakte: Erlebnisgesellschaft und Religion," *Lutherische Monatshefte* 34, č. 7 (1995): 17–20.

> V době svátků přestává platit normální společenský pořádek. Stává se dokonce, že se stávající společenské role převrátí: muži oblékají ženské šaty, podřízení uráží nadřízené atd. Společnost, v níž byly na začátku slavnosti smazány rozdíly, upadá do chaosu. Mezi účastníky oslavy se vyvinou na základě soutěžní rivality zcela jiné vztahy. S ukončením slavnosti se vrací opět původní společenský pořádek.[38]

Z toho můžeme usuzovat, že slavení svátků odpovídá na potřebu člověka alespoň občas vstoupit do jiného světa, než je svět, v němž se běžně pohybuje. Možná právě potřeba jakéhosi „vyšinutí" souvisí s požíváním alkoholu nebo jiných prostředků, které mají překonat společenské zábrany a usnadnit slavícím, aby na chvíli zapomněli na společenské konvence.

Zatímco výroční svátky i svátky spojené s určitou událostí můžeme najít ve všech starých kulturách, pravidelné opakování svátečních rituálnů a svátečního klidu v týdenním rytmu je kodifikováno až v bibli. V bibli je sedmý den dnem Páně. Je dnem Boha, který se sklání ke všem lidem, včetně těžce pracujících otroků a poddaných. Zdá se, že přikázání svátečního dne bylo původně spíš sociálně zaměřené přikázání volna od práce, které nebylo zatíženo kultickými povinnostmi. Později byl dnu odpočinku přisouzen teologický charakter, který je vyjádřen ve zprávě o stvoření – o odpočinku samotného Boha. Šabat byl ustanoven pro člověka, aby se člověk stal více sám sebou. Stát se „sám sebou" ovšem neznamenalo kroužit sobecky kolem sebe, ale otevřít se Božímu i lidskému „ty".

Pokud předpokládáme, že se šabat začal pravidelně slavit nejpozději v době, kdy už Izrael bezpečně sídlil ve své zemi (Kanaán, Palestina), slavíme 7. den v týdnu jako svátek více než 3000 let. O způsobu slavení nám něco prozrazuje i hebrejské slovo, které se pro slavení používá pro „svátek" – *chag* odvozené od kmene *ch-g-g*, kterým se označuje také „taneční rej". Kult byl totiž pro starý Izrael především projevem radosti (v hebrejštině najdeme řadu slovních ekvivalentů pro „radost"). Tato radost byla živena především z dvou pramenů: příroda a život jako Boží dar a bohoslužba jako setkání s Bohem. Příklady můžeme najít jak v biblických příbězích, tak v žalmech (např. žalm 65 nebo žalm 150). Výrazem

---

38 Myšlenka z knihy R. Girarda *La violence et le sacré* citována podle zpracování G. Gebauera (Günther Gebauer, „Gewalt und Ordnung: Bemerkungen über die Feste des Sports," in *Das Heilige: Seine Spur in der Moderne*, ed. Dietmar Kamper a Christof Wulf, Frankfurt: Athäneum Verlag, 1987, s. 275–291).

radosti byla oslava Boha, která se vyjadřovala písní. Duchovní písně (žalmy) se nazývají slovem *tehilím* (chvály, oslavování).

Šabat symbolizuje stav jednoty mezi člověkem a přírodou i mezi lidmi navzájem. Tím, že člověk nepracuje, je osvobozen od pout času, byť i na jediný den v týdnu. Šabat je anticipací mesiášského času, jenž je někdy nazýván „časem trvalého šabatu", avšak není to jen pouhá anticipace, nýbrž jeho reálný předchůdce. Šabat neanticipuje mesiášský čas skrze rituál, ale uspořádáním života a vztahů, které dávají člověku zažít harmonii a mír. O šabatu přestává člověk být živočichem bojujícím o přežití. Jídlo, pití a milování, vedle studia Písma a náboženských spisů, jsou charakteristické pro židovské slavení šabatu během posledních dvou tisíciletí.[39]

Bylo by ovšem jednostranné, kdybychom chtěli vidět v biblickém slavení pouze jeho radostnou stránku. Svátek byl také příležitost k uvědomění si vlastní identity – osobní i národní: Kdo jsem? Kdo je vůbec člověk a čeho je schopen?

V Izraeli byly také svátky, při kterých si člověk uvědomoval stinné stránky svého života, své chyby a hříchy. Proroci konfrontovali národ se skutečností hříchu, jehož podstata není v neštěstí zaviněném zvnějšku, ale v neštěstí, které vyplývá ze svobodného rozhodnutí člověka proti Božímu řádu. Vlastností hříchu (v pravém slova smyslu) je právě zatvrzelost (tvrdošíjnost – Dt 10,16). Vrcholným vyjádřením společného přiznání vin je biblické vyprávění o shromáždění lidu po znovunalezení knihy Smlouvy po babylonském zajetí (Neh 9). Od 5. století byl zaveden pravidelný *den smíření* (jóm kippúr), jakožto nejposvátnější svátek v roce (Lv 16).

Zásadně oslavný charakter židovských bohoslužeb přejalo i křesťanství. Křesťanská liturgie slaví připomínku dramatických událostí (smrt Ježíšova) a tato oslava se nazývá eucharistie (díkůvzdání). Křesťanské přesunutí slavení svátečního dne ze soboty na neděli má teologické důvody: neděle neruší šabat, ale navazuje na něj, dovršuje ho. Původ musíme hledat v centru největších křesťanských svátků – Velikonoc. Sobota je den mezi Velkým pátkem (ukřižování – smrt Ježíše Krista) a nedělí (slavností Zmrtvýchvstání Páně). Všechna evangelia říkají, že Kristus

---

39 Srov. Erich Fromm, *Budete jako bohové*, Praha: Lidové noviny, 1993, s. 146–147; téma zpracováno v diplomové práci obhájené na TF JU: Jan Zabranský, *Volný čas a jeho hodnocení v učení katolické církve: Diplomová práce*, České Budějovice: Teologická fakulta JU, 2006.

vstal z mrtvých a zjevil se svým učedníkům v první den v týdnu (srov. Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Jan 20,1.19). Další týden se jim zjevuje opět v neděli (srov. Jan 20,26) a Lukáš píše, že k sestoupení Ducha svatého došlo o 50 dní později, také v neděli (srov. Sk 2,1–4). Na památku Kristova vzkříšení slavili křesťané liturgii právě „první den po sobotě", tedy první den židovského týdne (v neděli). Doklady o tom máme už v biblických spisech (např. 1 Kor 16,2 nebo Sk 20,7–12, Zj 1,10 ad.). Dokonce i mimobiblické zprávy o životě prvních křesťanů (známá zpráva Plinia ml. císaři Trajánovi) svědčí o tom, že křesťané světili neděli. V některých prvokřesťanských obcích zachovávali křesťané sobotní klid, ale současně slavili v neděli Kristovo vzkříšení. Ale už na přelomu 1. a 2. století se začala neděle více odlišovat od soboty. Proto tedy „křesťanské svěcení neděle vychází z přesvědčení, že zmrtvýchvstalý Kristus se v tento den chce setkat se svými věřícími."[40]

Slavení neděle – podobně jako slavení šabatu – nemá pouze rituální obsah. Bohoslužba nemůže obstát jako jediná náplň neděle. Přijímáním eucharistie se totiž věřící připravují na plnění úkolů ve všedním životě. Získávají k tomu bohoslužbou sílu Zmrtvýchvstalého a jeho Ducha. Pro věřícího nemůže eucharistická slavnost skončit ukončením bohoslužby v kostele, ale musí proniknout celý jeho život a mezilidské vztahy. A právě volný čas poskytuje vhodnou příležitost k rozvíjení těchto vztahů, zejména k pomoci potřebným.[41]

5. Volný čas jako spirituální výzva

Jestliže jsme se nyní věnovali volnému času jako výzvě pro teologii, pokusíme se nyní předložit několik závěrů Bleisteinovy reflexe volného času, které můžeme chápat jako výzvu k obnově (rekreaci) spirituality současného člověka.

Už samotné slovo „rekreace", které je pro moderního člověka úzce spojené s volným časem, interpretuje Bleistein teologicky, s poukazem na etymologický původ tohoto slova. Stvoření, jak je popisováno v prvních kapitolách bible, nazýváme „creatio". Vtělení, smrt a vzkříšení Ježí-

---

40 Karl-Heinz Peschke, *Křesťanská etika*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 156.

41 Srov. Jan Pavel II., *Dies domini*, Praha: Zvon, 1999.

še Krista jakožto dovršení stvoření v „novém člověku“ a nakonec i v očekávané „nové zemi a novém nebi“, může být označeno jako „recreatio“, tedy rekreace. Pokud bychom chápali slovo rekreace v tomto smyslu, mohl by se tento pojem stát výzvou pro praktický křesťanský život: křesťan jako nový člověk podobný Ježíši Kristu by měl být svobodný také ve svém vztahu k volnému času. Měl by být odolný vůči sugescím módních proudů, stejně jako vůči hlasům konzumu. Takový člověk by i v práci uplatňoval svůj hluboko zakořeněný integrální smysl života – ke slávě Boží a k službě bližním.[42]

Zatímco většina společnosti rozděluje svůj život na více samostatných sfér (například: práce a volný čas), přičemž v každé sféře platí jiné zásady a v každé z těchto sfér hraje jedinec jinou roli, křesťanský pohled na život je integrální: křesťan nežije více různých životů v různých oblastech, ale celý jeho život je podřízen evangeliu, jak připomíná sv. Pavel Korinťanům: „Ať tedy jíte nebo pijete či cokoli jiného děláte, všecko čiňte k slávě Boží“ (1 Kor 10,31). Toto univerzální křesťanské měřítko se vztahuje jak na práci, tak i na volný čas.

Křesťan může volný čas chápat jako podíl na „Božím spočinutí“ (Gn 2,3) a prožívat v něm radost z Božího i ze svého díla. Volný čas může být pro křesťana časem radosti z toho, že se člověk stal v Kristu „novým stvořením“ (2 Kor 5,17) a „přemohl svět“ (1 Jan 5,4), „stal se svobodným“ (Řím 8,19). Křesťan může svůj volný čas prožívat dokonce jako předzvěst „definitivního volna u Boha“, které nastane, když bude radikálně osvobozen „od veškerého času“ (srov. Zj 22,5). Tato radost prožívaná ve volném čase, se projevuje v liturgii, kterou může křesťan chápat jako „bezstarostnou hru před Boží tváří“. Tomáš Akvinský hovoří dokonce jedním dechem o kontemplaci i o hře, narážejíc na vyprávění o Boží moudrosti z knihy Přísloví: „Byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas. Hraji si na jeho pevné zemi…“ (Přís 8,30b–31a)

Přitom však život – ani volný čas – není skutečně bezstarostný: svoboda, kterou poskytuje volný čas, zůstává vždy jenom omezenou a částečnou svobodou. Ani nejhezčí zážitek nemůže zcela zastínit tragické skutečnosti, s nimiž je člověk v životě konfrontován (katastrofy, nespravedlnost, nouze, vina, hřích atd.). Tento vážný postoj k životu však nemůže zničit radost, která je živena eschatologickou nadějí.

---

42 Srov. Roman Bleistein, *Freizeit wofür? Christliche Antwort auf die Herausforderung der Zeit*, Würzburg: Echter, 1978, s. 112–115.

Tyto Bleisteinovy myšlenky můžeme doplnit ještě o zásadnější úvahu Josefa Piepera, který považoval volno ve smyslu antického σχολή za „formu mlčení, které je předpokladem pro vnímání skutečnosti" a za „postoj přijímajícího vnímání, nazírajícího kontemplativního ponoření do jsoucna."[43]

6. Volný čas jako výzva pro pastoraci

Na závěr našich úvah považujeme za nutné připomenout, že životní styl současného člověka, který je silně orientován na volný čas, má přímý dopad jak na praktický život lidí, tak i na pastorační působení církve. Pastorace ve „společnosti volného času" probíhá jinak než v tradiční nebo i v moderní společnosti, kde stála práce v centru pozornosti.

Bleistein si na konci 70. let postěžoval, že se církev zabývá oblastí volného času jenom okrajově a spíše ji vnímá jako problém. Od té doby se mnohé změnilo: papež vydává pravidelně poselství ke dni cestovního ruchu, vyjadřuje se k problematice migrantů a k dalším sociálním problémům souvisejícím s mobilitou a migrací obyvatelstva. Těmto otázkám se trvale věnuje Papežská komise pro pastoraci migrantů a cestujících.

Jak ovšem církev reaguje na změnu životního stylu, která se projevuje zvýšením významu volného času? Již Jan Pavel II. upozornil v apoštolském listu *Dies Domini* na nebezpečí způsobené volným víkendem – svátek je nahrazen volnem. Tato změna se týká i náboženské praxe katolíků. Mnozí věřící už nevnímají účast na nedělních bohoslužbách ani jako povinnost, ani jako potřebu. Vnímají ji jako možnou alternativu, jako jednu z řady volnočasových aktivit, pro kterou se člověk rozhodne podle momentální situace nebo nálady.

S problematikou víkendu a mobility souvisí nejen změna postoje ke svěcení svátečního dne, ale i změna v chápání příslušnosti k farnosti. Jestliže například věřící studenti přijíždějí domů pouze na víkend, zúčastní se sice obyčejně nedělních bohoslužeb a někdy i setkání mládeže o víkendu, ale zbytek týdne jsou v místě svého studia, kde se také někdy aktivně zapojují do života vysokoškolského společenství křesťanů. Otázku, kterou farnost považují za „svou vlastní", nelze vždy jednoznačně

---

43 Pieper, *Muße und Kult*, s. 52.

zodpovědět. Něco podobného platí u rodin, které odjíždějí pravidelně na víkend na venkov (na chalupu, k prarodičům, za sportem atp.).

Je otázkou pastorační moudrosti, jak reagovat na tyto změny. Pro rozvoj pastorace farností, kde se střídá skupina věřících, kteří jsou aktivní ve všední den, se skupinou, která se zúčastní života farnosti o víkendu, je prvním předpokladem tuto situaci správně vyhodnotit, tzn. uvědomit si, co je možné od které skupiny očekávat a co tato skupina očekává od farnosti. Může tak dojít k tomu, že v některých farnostech tvoří jádro společenství spíše stálí obyvatelé (ti, kteří tam trvale bydlí), v jiných zase tzv. „chalupáři".

Pokud jde o vnímání náboženské aktivity jako „volnočasové" činnosti, nepomůže rozčilování ani nostalgické vzpomínání na „staré časy". Spíše nám může být inspirací postoj, k němuž vyzývá dopis francouzských biskupů z r. 1996, aby se „pastorace přijetí" obohatila o „pastoraci nabízení".[44] Pro pluralitní společnost je totiž charakteristické, že si její členové sami vybírají z široké nabídky světonázorových koncepcí, náboženských systémů, ale třeba i jednotlivých myšlenek a zážitků, z nichž si pak tvoří „svoje vlastní náboženství" (*bricolage religion*).

K této skutečnosti se můžeme postavit třemi způsoby. První postoj zdůrazňující ortodoxii odmítá náboženskou koláž našich současníků jako něco nepatřičného. Druhý postoj přijímá pluralitu i s jejím relativismem a „výběrovost" připouští jako právo každého člověka. Třetí postoj bere realisticky situaci lidí, kteří hledají orientaci a nedospěli k tomu, aby přijali učení a praxi církve jako celek (jako formující systém), ale přesto jim tuto možnost nabízí a snaží se, aby pro ně byla atraktivní. První i druhý postoj je pochopitelný, neposkytuje ale možnost pastorační inovace. Třetí postoj tuto možnost poskytuje, ale skrývá v sobě nebezpečí, že přizpůsobí nabídky náboženského života logice trhu.

Pokud žijeme v pluralitní společnosti, je pochopitelné, že se člověk rozhoduje mezi více možnostmi podle toho, která možnost jej zaujme a je atraktivní. Pokud se milovníku hudby zalíbí nějaký hudební styl, nelituje času a peněz a zúčastní se koncertů a kupuje nahrávky oblíbeného stylu. Jestliže ve střední a západní Evropě kontinuálně klesá počet účastníků nedělních bohoslužeb, může se lehce stát, že kněží a další lidé činní v pastoraci budou vnímat tento úbytek jako „úbytek zákazníků" a ohrožení vlastní existence (nebo alespoň smysluplné seberealizace).

---

44 *Pozvat současnou společnost k životu z víry: Dopis francouzským katolíkům,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 33.

Pak zbývá jenom krůček k pokušení chtít udělat náboženský život za každou cenu atraktivní.

Ve skutečnosti se s tímto scénářem v české církvi prakticky nesetkáváme. Možná je to proto, že jsou duchovní díky platům ze státního rozpočtu nezávislí na počtu aktivních věřících, možná chybí podnikatelský duch a dostatečná invence – anebo si jsme až příliš vědomi výše naznačeného nebezpečí. Můžeme tedy tvrdit, že v české katolické církvi dáváme zatím přednost strategii čekání na věřící, případně potenciální věřící, kteří přijdou a přijmou učení a praxi církve jako celek, včetně „nedělní povinnosti", než abychom se zamýšleli nad tím, zda vůbec nabízíme evangelium, a pokud ano, tak zda tak činíme pochopitelně a přijatelnou formou.

Jestliže mluvíme o „odpovědi církve" na společenskou situaci a na rostoucí význam volného času, neznamená to, že by se církev musela ve své pastoraci pouze přizpůsobovat této situaci. Církev ji svým aktivním způsobem může také poměrně silně ovlivnit.

Pokud vycházíme z pojetí volného času, jak jej interpretují autoři zabývající se pedagogickým výzkumem volného času, pak dává volný čas prostor k rozvoji osobnosti v komunikaci mezi lidmi, v kreativitě, ve sportu i ve hře. Již Bleistein upozorňoval na to, že je možné potřebu kompenzace ve volném čase chápat různě, může být spojena s postojem hédonismu anebo s postojem zodpovědnosti. Dokonce ani hédonistická orientace nemusí automaticky znamenat pouze orientaci na primitivní uspokojení potřeb, ale může člověka osvobodit k tomu, aby si „užíval svobody", kterou mu volný čas poskytuje, a díky tomu také nalézal smysl vlastního života.

Církev může přispět k teologicky zakotvené interpretaci volného času, která má dva základní znaky – celistvost a rytmus. Biblické učení totiž předpokládá celistvé (holistické, integrační) pojetí lidského života, které nepřipouští rozdělit život na dvě od sebe zcela odlišné sféry. Z tohoto pohledu se v zásadě neliší identita křesťana ve volném čase od identity pracujícího křesťana. Je to jeden život, v němž se střídají doba práce a volna. Pokud se tato integrace skutečně daří, může přinášet pocit harmonie (štěstí).

Rytmická interpretace vychází naproti tomu z životní dialektické dynamiky, tedy z protikladů, které se v životě střídají. V lidském životě se totiž střídá napětí a uvolnění, práce a odpočinek, štěstí a neštěstí, samota a setkání. Tato interpretace neznamená nějaké ospravedlnění náladovos-

ti a nestálosti. Spíše se vychází z přirozenosti střídání protikladů v lidském životě. V lidském životě se totiž odráží také přírodní cykly – den a noc, sucho a záplavy, setba a žeň, aktivita a klid. Tento přírodní cyklus se projevuje také při střídání pracovní doby a volného času. Také cyklické chápání rytmu lidského života může být interpretováno pomocí bible. Kromě biblicky zakotveného rytmu šesti pracovních dnů a jednoho „dne spočinutí" (šabatu), můžeme najít biblickou interpretaci životního rytmu života a smrti, otroctví a osvobození ve velikonočních událostech, ať už starozákonních (exodus), nebo novozákonních (přechod ze smrti do života, srov. Řím 6).

Existuje řada konkrétních způsobů, jak můžeme v pastoraci zohlednit zvýšený význam volného času pro současného člověka. Církev (farnost, církevní instituce, církevní společenství) můžeme považovat za subjekt, který realizuje výchovu ve volném čase a pro volný čas. Toto působení církve je zaměřeno jak na rozvoj kritického myšlení: učí lidi citlivosti vůči možné manipulaci, aby nebyli bezbranně vystaveni vlivu módy, většinového názoru a stylu života, tak na vlastní volnočasové nabídky, které nejsou zaměřené jenom na uspokojení potřeb, ale také na rozvoj jedince. Také výchovu ke křesťanské zodpovědnosti za čas, který jsme dostali jako dar, můžeme považovat za součást pedagogiky volného času.

Závěr

Jak vyplývá z této úvahy, má volný čas značný význam pro církev – jako prostor, v němž církev realizuje velkou část svých aktivit. Současně má církev nezastupitelné místo mezi subjekty nabízejícími zkvalitnění života, a to jak formou volnočasových nabídek, tak i formou výchovy k správnému zacházení s časem. Volný čas se nakonec dá chápat také jako eschatologický předobraz šťastné budoucnosti člověka. V bibli se pro tuto budoucnost používají obrazy jako např. „Beránkova svatební hostina" (Zj 19,9) nebo „nové nebe a nová země" a „nový Jeruzalém" (Zj 21,1–2). Vzhledem k této eschatologické perspektivě může být člověk klidný a vyrovnaný, může si „dovolit spočinout", protože v tom novém světě už nebude „ani pláč, ani námaha" (Zj 21,4).

Leisure Time as a Challenge to Theology

Key words: Theology of earthly realities; Leisure; Free time; Cult; Feast; Celebration; Recreation; Pastoral care

Abstract: Free time is one of the significant phenomenon of contemporary life. People's attitude towards time and leisure is influenced by the Judeo-Christian tradition as well as by contemporary consumer trends. The author builds on the teachings of J. Pieper and R. Bleinstein and seeks to establish the place of leisure in theology. From philosophical reflections about understanding time he moves to topics of social ethics which are linked with the modern concept of leisure. Leisure consequently appears as an area for the realisation of interpersonal relationships as well as for searching for God, as it corresponds with the biblical idea of the Sabbath. At the end of the article the author reflects on pastoral care in the context of a "leisure society".

doc. Michal Kaplánek, Th.D.
Katedra pedagogiky
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8
370 01 České Budějovice