

Teologická reflexe praxe

Ke vztahu praktické teologie a sociologie náboženství

Michal Opatrný

Praktická teologie je od svého prvopočátečního nastavení¹ ze všech teologických disciplín zřejmě nejvíce schopná interakce s dalšími vědními obory. Mezi nimi vedle psychologie a dnes i sociální práce dlouhodobě vyniká zejména sociologie, resp. sociologie náboženství. Pastoralisté i církevní správa² poměrně často využívají sociálního výzkumu k tomu, aby popsali či zjistili různé statistické informace (zejména církevní správa) nebo popsali procesy, které probíhají v církvi, a příp. i ty, které probíhají ve společnosti a nějakým způsobem se týkají církve, víry, náboženství nebo religiozity (zejména praktická teologie). Při každém takovém využití sociologických metod v teologii však vzniká otázka, zda není sociologie (náboženství) ohrožena ve své teologií deklarované a církví garantované autonomii.³ Není z ní a jejích metod činněn jen nástroj praktické teologie, bez ohledu na vnitřní zákony, které tato disciplína má? A jsou její postupy a metody v rámci pastorálněteologických výzkumů vůbec správně použity? Samozřejmě, že se hned nabízí i alternativní přístup, a sice nechat sociologii náboženství bádát v rámci její autonomie a její poznatky pak teologicky interpretovat. Zjistí tak ale praktická teologie to, co potřebuje vědět? A dokáže vytvořit most od sociologie náboženství striktně autonomní na objektu svého zkoumání k teologické interpretaci, se kterou je ovšem teolog bezprostředně a existenciálně spojen?⁴ Umožňuje vůbec pouhý popis procesů ve společnosti, které se týkají náboženství nebo religiozity, teologickou interpretaci? Není onen prostor k pastorálněteologickému přemostění příliš dlouhý?

Domnívám se, že u kořenů všech zde doposud položených otázek stojí jedna, které zatím – minimálně v českém prostředí – nebyla příliš

1 Srov. Pavel AMBROS, „Sociologické a teologické přístupy v pastorální teologii,“ *Studia theologica* 3, č. 1 [3] (2001): 28.

2 Viz rozbor pojmů „pastorace“, „duchovní vedení“ a „duchovní správa“ Pavlem Ambroseem (srov. AMBROS, „Sociologické a teologické přístupy v pastorální teologii,“ s. 29).

3 Srov. GS 36.

4 Srov. Pavel AMBROS, „Teologie v kulturním a historickém kontextu: Příspěvek k definování pastorální teologie,“ *Studia theologica* 3, č. 2 [4] (2001): 19.

věnována pozornost: O co jde sociologii náboženství a o co jde praktické teologii? Přesněji řečeno, existuje mezi nimi nějaký průsečík nebo jsou si tak blízko, aby bylo v rámci praktické teologie možné v zásadě bezproblémové využívání buď metod sociologie náboženství nebo jejich poznatků? Tato studie se proto chce pokusit najít na ni alespoň dílčí odpověď. Proč je třeba v rámci praktické teologie takto uvažovat, je nasnadě: Tak podrobný popis a rozbor toho, čemu většina Čechů věří, který provedl Sociologický ústav AV ČR ve spolupráci s agenturou SC&C, česká praktická teologie dosud předložit nedokázala.⁵ Ve své reflexi české náboženské situace pak (praktická) teologie hovoří zejména o tom, že lidé v Česku jsou hledající,⁶ agnostici či nábožensky lhostejní,⁷ nebo že deklarují svoji nevíru, i když něčemu věří a zároveň moc nevědí o tom, čemu nevěří,⁸ zatímco sociologie náboženství poměrně plausibilně ukazuje, že lidé v Česku jsou především pověřiví, resp. vytvářejí si svou vlastní víru zejména z mixu toho, co nabízí současná scéna alternativní religiozity.⁹ Tím, že oprášil starší pojem J. Daniélou „globální pohanství“, se tak ke stejné charakteristice převažující české religiozity jako sociologové náboženství blíží z teologů jen Pavel Ambros.¹⁰ Popisuje tak podobně jako sociologové náboženství obsah víry většiny Čechů. Pojem „nevíra“, pocházející od Aleše Opatrného, se zase sociologické charakteristice hlavního proudu české religiozity blíží co do popisu její formy.

Rozdílnost zjištění, ke kterým česká praktická teologie a sociologie náboženství došly, resp. skutečnost, že praktická teologie téměř vůbec nedokázala odhalit (natož reflektovat a zpracovat) tendování většiny

⁵ Srov. Dana HAMPLOVÁ, „Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století,“ in *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, ed. Dušan Lužný a Zdeněk R. Nešpor, Praha: Malvern, 2008, s. 20–30. Dana HAMPLOVÁ – Blanka ŘEHÁKOVÁ, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009.

⁶ Srov. Michal KAPLÁNEK, „Christentum und Religiosität in Tschechien, Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen,“ *Diakonia* 35 (2004): 133.

⁷ Srov. Tomáš HALÍK, „Religiosität in der Tschechischen Republik – Quellen, Konsequenzen, Paradoxa,“ in *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, ed. Libor Prudký a kol., Ostfildern: Schwabenverlag, 2001, s. 48–49.

⁸ Srov. Aleš OPATRŇÝ, *Cesty pastorační v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 21–22.

⁹ Srov. David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010, s. 210–212.

¹⁰ Srov. Pavel AMBROS, *Svoboda k alternativám: Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, Olomouc: Refugium, 2008–2009, s. 44–45.

Čechů k alternativní religiozitě, je tak podle mne dostatečným zdůvodněním pro to, aby byl proveden pokus o zodpovězení otázky, zda mezi praktickou teologií a sociologií náboženství existuje průsečík, nebo si jsou tak blízko, aby bylo v rámci praktické teologie možné v zásadě bezproblémové využívání buď metod sociologie náboženství, nebo jejich poznatků.

1. TEORETICKÉ VÝCHODISKO

Východiskem pro hledání odpovědi budou dva body z nauky Druhého vatikánského koncilu, resp. z nauky konstituce *Gaudium et spes*:

1. Pastorální konstituce popisuje v čl. 40–45 tři základní způsoby, jakými chce církev uskutečňovat svou pomoc a podporu světu (podporou lidské důstojnosti, podporou lidské společnosti a podporou lidské činnosti)¹¹ i způsob, jakým od světa pomoc přijímá: „Kdokoli tedy podporuje lidské společenství v oblasti rodiny, kultury, hospodářského a společenského života i politiky národní a mezinárodní, poskytuje podle Božího plánu také církevnímu společenství nemalou pomoc ve věcech, v nichž ono závisí na vnějším prostředí.“ Zároveň však církev přijímá od světa pomoc i tak, že poslouchá, chápe a vykládá, co všechno aktuální doba říká, což má církvi pomoci k tomu, aby mohla zjevenou pravdu „hlouběji chápat, lépe poznávat a přiměřeněji předávat.“ Toto koncil jmenuje jako výslovný úkol mj. i teologů.¹² Článek o porozumění „řeči světa“ hovoří tak, že se jedná o nutný předpoklad pro zvěstování evangelia opravdu všem lidem.¹³ Užití metod sociologie náboženství v praktické teologii, resp. interpretace poznatků sociologie náboženství praktickou teologií, by tak mělo být naplněním 44. článku *Gaudium et spes*.

2. Nauka koncilu o autonomii pozemských skutečností, která se týká všech pozemských skutečností, a tak i humanitních a sociálních věd, a ne jen věd přírodních, se kterými bývá nejvíce spojována, říká, že pozemské skutečnosti mají vlastní zákony, které mají svůj původ od Boha

¹¹ Srov. GS 40–43.

¹² Srov. GS 44.

¹³ Srov. Hans-Joachim SANDER, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*,“ in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 4, ed. Peter Hünermann a Bernd Jochen Hilberath, Freiburg: Herder, 2005, s. 763–764.

a které musí církev a teologie respektovat. Není tím tedy řečeno, že by pozemské skutečnosti byly nezávislé na Bohu a neměly v něm svůj původ.¹⁴ Autonomií pozemských skutečností je tak z logiky věci vybavena i sociologie náboženství. Její poznatky proto musí teologie respektovat a její metody nesmí zneužívat, resp. musí ctít její zákony a hodnoty.¹⁵ Tím ovšem nemá být řečeno, že by autonomie pozemských skutečností omezovala Boží skutečnost jen na nadpřirozené skutečnosti, čímž by v důsledku bylo omezeno i teologické bádání. V hledání poznání vlastní hodnoty pozemských věcí je spíše skryta anonymní přítomnost Boží.¹⁶

V předkládané studii bude nejprve reflektována praktická teologie a po ní i sociologie náboženství. Na tyto reflexe naváže vzájemné porovnání obou disciplín, které umožní zodpovězení výše položených otázek.

2. PRAKTICKÁ TEOLOGIE

Pavel Ambros konstatuje, že existují „dva základní způsoby teologie“ – systematická a pastorální. První zkoumá vnitřní logiku zjevení, druhá usiluje o dialog s rozumovým hledáním pravdy ve světě.¹⁷ Pro praktickou teologii to konkrétně znamená, že si všímá

... duchovního života jednotlivce (osoby) jako základní části církve a pastorační činnosti církve jako společenství a společnosti. Proto se otevírá zcela novým teologickým tématům, kde se objevuje „rozpor“ mezi dvojím směřováním pochopení víry nebo se kladou otázky vycházející z praxe církve. Praktická teologie je teologií nových odpovědí v církvi na zjevující se pravdu v podmínkách světa.¹⁸

Úkolem praktické teologie je tak reflexe praxe, která tím, že je prováděna, utváří praxi novou. Praxí pak Ambros rozumí vztah Boha k člověku, vztahy mezi lidmi a vztahy v Trojici.¹⁹ Praktická teologie totiž během svého vývoje postupně upouštěla od teologické spekulace, aby

¹⁴ GS 36.

¹⁵ Srov. tamtéž.

¹⁶ Srov. SANDER, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution,“ s. 755.

¹⁷ Srov. AMBROS, „Teologie v kulturním a historickém kontextu,“ s. 14.

¹⁸ Tamtéž, s. 15.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 18.

se mohla ptát po účinnosti praxe. To pak vedlo dle Ambrose k její sociologizaci.²⁰ Reflexe praxe však podle něj musí respektovat rozdíl mezi jejím teologickým poznáním a jejím historickým, kulturním nebo sociologickým popisem. Teologii nelze volně aplikovat na událost, ani nelze za pomoci teologie interpretaci konkrétní události zobecňovat. K určité jednotě mezi teologickou a sociologickou reflexí dochází podle Ambrose v případě církve, která je tvořena objektivním (sociologicky poznatelným) a transcendentálním (teologicky dosvědčitelným) základem. Tato reflexe pak slouží jako základ pro změnu aktuální situace i programovou změnu pastorače obecně.²¹ Podle Ambrose tento tzv. sociologický přístup v praktické teologii, který vyvěrá z její nezpochybnitelně kritické funkce vůči stávající praxi, postupně natolik převážil, že se stala světem uzavřeným do sebe sama, který už nedokáže reflektovat bezprostřední praxi. Reflexe, kterou současná praktická teologie nabízí tak vlastně nevede k inovující a tvořivé pastorační praxi.²² V souvislosti s převažujícím sociologickým přístupem se praktická teologie snaží autonomně vymezit vůči církvi, protože se snaží reflektovat její činnost jako nejvlastnější předmět svého zkoumání. Zřejmě tak ale dle Ambrose postupně opomíjí, že pastoračce má naplňovat poslání církve přinášet spásu, což vyplývá z prvního článku *Lumen gentium*, kde je církev definována jako znamení spásy. Pastorační teologie už proto nevěnuje dostatek pozornosti tomu, kdo, jak a kde v současné době přináší spásu do života lidí.²³ Předmětem pastorační teologie by tedy měla být pastoračce, a to v tom smyslu, že jádrem pastoračce je proměna člověka, která mu má umožnit život s Bohem: „Jejím předmětem je jednání křesťana s odkazem na spásu a zaslíbení daná Bohem.“²⁴

Jde-li ovšem v praktické teologii o lidské jednání, je její předmět vždy kulturně, geograficky a historicky determinovaný. To z ní koneckonců dělá i určité unikum mezi ostatními teologickými disciplínami. Ne snad v tom smyslu, že by na ně kulturní, geografické a historické okolnosti neměly vliv, ale u jiných teologických disciplín nejsou s předmětem jejich bádání tak úzce spjaty, jako je tomu v praktické teologii, resp. lidské jednání je ve svých souvislostech na rozdíl od jiných teologických oborů

²⁰ Srov. AMBROS, „Sociologické a teologické přístupy v pastorační teologii,“ s. 28.

²¹ Srov. AMBROS, „Teologie v kulturním a historickém kontextu,“ s. 19.

²² Srov. AMBROS, „Sociologické a teologické přístupy v pastorační teologii,“ s. 33.

²³ Srov. tamtéž, s. 32–33.

²⁴ Tamtéž, s. 34.

vždy nějakým způsobem součástí předmětu bádání praktické teologie. Vzhledem k tomu nepřekvapí, že vznikl pokus formulovat i společné akcenty praktické teologie v postkomunistických zemích.²⁵ András Máté-Tóth ze Szegedu a Pavel Mikluščák z Bratislavy tak upozorňují např. na to, že zatímco se západoevropská pastorální teologie zabývá v duchu nauky Druhého vatikánského koncilu styčnými body mezi církví a světem (tj. společností, kulturou atp.), pastorálním teologiím v postkomunistických zemích zůstává vlastní někdejší odstup církví v těchto zemích od komunistické společnosti, kultury, politiky atp., které oprávněně považovaly za ohrožující, nesprávné nebo přímo špatné. Církve a s nimi i (praktická) teologie si tak snaží udržet odstup i od současné společnosti, resp. se vůči ní vymezit, protože ji považují více či méně za a priori ohrožující.²⁶ Praktická teologie východoevropské provenience tak podle obou autorů zpravidla postrádá i tzv. kritickou loajalitu vůči církvi. Protože se během komunistické vlády mohla zabývat pouze tím, co v praxi vykonává kněz, dodnes nemá zcela ve středu svého zorného úhlu otázku po způsobu či způsobech, jakými se má církev uskutečňovat, aby byla církví – zůstala věrná svému zakladateli. Tato otázka je však konsekvencí Druhého vatikánského koncilu, takže nemůže být praktickou teologií dost dobře dlouhodobě přehlížena, resp. praktická teologie pak nebude sama sebou, pokud ji bude nadále přehlížet.²⁷

Toto hodnocení středo- a východoevropské pastorální teologie však není úplně přesné – minimálně český kontext se mu vymyká. Již zde bylo např. zmíněno, že podle Pavla Ambrose je jádrem pastorace proměna člověka, která mu má umožnit život s Bohem. Takové vymezení však neimplikuje skutečnost, že pastorace je věcí kněze. Naopak, např. Ambrosův koncept „teologie umění života“ předpokládá hlavní těžiště pastorace v životě křesťanů, resp. církevních společenstvích a komunitách: Ti, kdo jsou k pastoraci ustanoveni, „jen“ nesou odpovědnost za to, aby po vzoru vtělení zkušenosti umělce do jeho díla probíhal i v církvi neustálý proces vtělení zkušenosti víry do vlastního života jednotlivých křesťanů.²⁸ Výchozí otázkou takto pojaté pastorální teologie tak není ani

²⁵ Srov. András MÁTÉ-TÓTH – Pavel MIKLUSČÁK, *Nicht wie Milch und Honig: Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2000.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 173–174.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 174–175.

²⁸ Srov. Pavel AMBROS, *Teologicky milovat církev: Vybrané statě z pastorální teologie*, Velehrad: Refugium, 2003, s. 80–94.

to, co mají dělat „pastýři“, ale ani to, co má dělat církev, aby byla církví. Otázkou je, jak předávat zkušenost víry – a to i tehdy, když uvážíme, že jakákoliv zkušenost je ze své podstaty nepřenositelná.²⁹ Že se jedná o typický akcent české praktické teologie, je patrné i z poslední příručky pastorálky od Aleše Opatrného:

Pastorace v pluralitní společnosti nemůže počítat s jednotným základem společně sdílené víry, musí tedy tento základ budovat. Proto musí mít trvale a neoddělitelně evangelizační rysy a stále se musí zabývat sdílením víry, jejím budováním a prohlubováním. Protože společnost není zdaleka homogenně křesťanská, je nutno klást důraz na komunitní sdílení víry a života z víry.³⁰

To vše se pak má dít při respektu k pluralitě názorů v dnešní české společnosti.³¹ Celá citovaná publikace se tak vlastně týká víry, což je zřetelné ze třech linií její stavby: „víra“, „víra se žije ve společenství“ a „vybrané otázky pastorace“, přičemž poslední bod se týká eucharistie, povolání, polarizace v církvi, společenství a duchovního vedení – tedy ryze vnitrocírkevních a s vírou bezprostředně spjatých témat. Duch této pastorační příručky zároveň opět neumožňuje konstatování, že pastorace je exkluzivně věcí kněží, resp. těch, kdo k ní byli ustanoveni. Kniha je psána jakoby pro všechny křesťany, resp. katolíky, nehledě na jejich církevní stav. V českém prostředí je tak možné dojít k závěru, že pojetí teologické reflexe praxe obsažené v hlavních a směr udávajících publikacích lze označit jako praktickou teologii, protože v něm jde o reflexi praxe celé církve, ale v tom smyslu, že jde o praktikování víry, zejména její prožívání a předávání svému okolí.

Praktická teologie pocházející ze západní Evropy se potom jak od svého českého, tak i středo- a východoevropského pojetí pastorální teologie značně odlišuje. Standardní příručky praktické teologie sestavované zpravidla týmy autorů z Německa, Rakouska a Švýcarska, jako je např. dvousvazková *Handbuch Praktische Theologie* z let 1999 a 2000, si právě a především kladou takové otázky, které by jim umožnily kriticky reflektovat stávající životní praxi lidí obecně, a církve zejména. Herbert Haslinger proto představuje metodu praktické teologie následujícím způsobem:

²⁹ Srov. tamtéž, s. 6–9.

³⁰ OPATRŇÝ, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, s. 25.

³¹ Srov. tamtéž, s. 27.

Se zřetelem k právě reflektované resp. koncipované praxi

1) je situace s jejími danostmi a systemickými souvislostmi ve společnosti a církvi nejprve kriticky, tzn. se zájmem o odkrytí a změnu chybných vývojů, pozorována a radikálně, tzn. pokud možno až ke kořenům příčin a souvislostí, analyzována;

2) následuje druhý krok argumentačního zdůvodnění kritérií obsažených v křesťanské víře, přesněji v Písmu a tradici, aby mohla být situace a praxe posouzena podle měřítek evangelia;

3) nakonec se skrze tuto orientaci dospěje přes formulaci cílů, plánování jednotlivých kroků jednání a srovnání zúčastněných s jejich rolemi k nové, situačnímu požadavkům a možnostem, jakož i teologickým kritériím odpovídající praxi, resp. koncepci takové praxe.³²

Markus Lehner pak označuje praktickou teologii přímo jako tzv. teorii jednání, tedy tak, jak jsou v současnosti charakterizovány i jiné sociální a humanitní vědy. Podle něj se v pol. 20. stol. rozešla s koncepcí, která za její předmět chápala aplikaci poznatků ostatní teologických disciplín, takže byla pojímána jako tzv. aplikovaná věda: Měla přicházet na to, jakým způsobem má být na věřící působeno, aby byl překonán případný rozdíl mezi učením církve a jejich způsobem života nebo názory, resp. aby mezi nimi byla udržena jednota.³³ Podle Lehnerna to byl Josef Cardijn, který v praxi od tohoto přístupu upustil jako první, když koncipoval svůj „trojkrok“ Vidět–Posoudit–Jednat jako metodu pro pastorační práci s dělnickou mládeží. Reflexe stávající situace tak nabyla na významu, což se později promítlo i do samotné koncepce praktické teologie. Jak rychlý byl tento vývoj, je podle Lehnerna vidět z toho, že je Cardijnova metoda použita nejen v *Gaudium et spes* (čl. 4), ale už i v encyklice *Mater et Magistra* (čl. 236), která byla vydána v r. 1961.³⁴ Lehner však popisuje metodický postup praktické teologie jinak, než např. Haslinger. Zdá se, že se snaží být více věrný původní Cardijnově koncepci:

První krok, vidět, je třeba chápat jako pokus nezaujatě vnímat životní realitu člověka; naslouchat, jak lidé sami vidí svoji situaci a jak ji posuzují, dříve než si člověk sám udělá úsudek. Pro tuto analýzu lidské životní reality jsou velkou pomocí humanitní a sociální vědy. Poskytují nástroje, které analyzují realitu. Při využití těchto nástrojů je ovšem třeba si uvědomovat, že každá analýza je vedena určitými

³² Herbert HASLINGER, *Handbuch Praktische Theologie: Grundlegungen*, Mainz: Matthias-Grünerwald-Verlag, 1999, s. 31–32.

³³ Srov. Markus LEHNER, „Sociální práce a praktická teologie jako teorie jednání,“ in *Teorie a praxe charitativní práce: Úvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal Opatrný a Markus Lehner, České Budějovice: TF JU, 2010, s. 36–37.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 37.

zájmy, že vychází z určitých předpokladů o člověku a společnosti. Jako křesťané už vnímáme svět z určité perspektivy, která je silně utvářena křesťanskými hodnotami. Vidět realitu jako „znamení doby“ znamená, že jí už dáváme určitý význam, který nevidí každý člověk automaticky. Tak existují už předběžná rozhodnutí o tom, které aspekty reality jsou důležitější a které jsou méně důležité, tedy opce.³⁵

Podle Lehnery je taková rozhodující opce pro pastorálněteologickou reflexi reality formulována v první větě *Gaudium et spes*, kde se hovoří o sepětí a solidaritě křesťanů se všemi lidmi v dobrém i zlém.³⁶

Druhý krok, posoudit, spočívá v hodnocení analyzované situace z hlediska víry – a to nejen na základě osobní víry, ale především na základě textů, které jsou církevním společenstvím považovány za významné. Mezi ně patří zejména bible, u které si je třeba dále uvědomit, že z ní nejde odvodit přímé odpovědi na dnešní otázky. Lze se „jen“ inspirovat, jak odpovědi na otázky dneška hledat.

Poslední krok, jednat,

... je rozhodujícím kritériem pro praktickou teologii. Na základě analýzy a posouzení situace je třeba vypracovat možnosti a kroky jednání. Přitom je třeba mít na zřeteli, že jednajících jednotlivci jsou vždy začleněni v nějakém prostředí, v nějakém systému: v obci, diecézi, ve skupině, v církevním svazu. Tento systém rozhodujícím způsobem spoluurčuje možnosti jednání jednotlivce a musí být proto zahrnut do úvah.³⁷

Praktická teologie si totiž podle Lehnery musí klást nejen otázku, co má dělat církev, aby byla církví, ale také, k čemu církev je a čemu nebo komu slouží tím, co právě dělá.³⁸ Z tohoto důvodu nejen Lehner vidí jako naprosto zásadní, aby bylo stanoveno, co je posláním církve, a tak i cílem pastorace. Teorie realizačních funkcí církve nebo konstitutivních prvků církve je tak západoevropskými teology spatřována jako nezbytná základní teorie praktické teologie, a to bez ohledu na to, že existují její dvě základní pojetí (martyria, liturgia, diakonia vs. koinonia, martyria, liturgia, diakonia).³⁹ Nezbytnost i skutečný význam této teorie je patrný

³⁵ Tamtéž, s. 38.

³⁶ Srov. tamtéž.

³⁷ Srov. tamtéž.

³⁸ Srov. Markus LEHNER, „Prokrustovo lože: Systematizační pokusy v pastorální teologii,“ *Teologické texty* 7, č. 5 (1996): 151.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 149.

i z toho, že si po desetiletích své existence nakonec našla cestu k explicitnímu vyjádření v dokumentech magisteria.⁴⁰

Západoevropské pojetí praktické teologie se svým zaměřením na praxi a problémy lidí (v církvi i společnosti) však není o nic méně teologické než východoevropská otázka po tom, co mají dělat nositelé úřadu, nebo česká otázka po tom, jak prožívat a předávat víru. Nemělo by být totiž přehlédnuto, že 40. čl. *Gaudium et spes* – který uvádí kapitolu o vzájemné pomoci církve a světa – říká, že reprezentace spásného vztahu Boha ke světu, o které konstituce *Lumen gentium* ve svém prvním článku konstatuje, že je podstatou církve, nespočívá ani tak v jakémsi mechanisticky pojatém zprostředkování od Boha přijaté milosti, nýbrž je pastoračním jednáním. Děje se tehdy, když je posilována důstojnost lidské osoby a když je připomínána důležitost každodenní lidské činnosti pro spásu. Jde proto o doklad nadpřirozeného charakteru církve, když přispívá k lidštějšímu uspořádání životních podmínek. V tomto místě, kde je takto definováno pastorační poslání církve, tak *Gaudium et spes* nejen aplikuje, ale i doplňuje a rozvíjí *Lumen gentium*.⁴¹

Stojí za povšimnutí, že se jak Lehnerova, tak i Haslingerova koncepce praktické teologie i přes užití metody Vidět–Posoudit–Jednat celkem zásadně odklání od původního konceptu autora této metody Josefa Cardijna. Tomu šlo právě o to, aby se při reflexi praxe člověk v prvním kroku (Vidět) na cizí názory a metody vůbec nespolehal. Měl si vytvořit svůj vlastní názor, zajímat se o věc bezpředsudečně; snažit se člověku vyjít vstříc tak, jak mu vychází vstříc Bůh. Teprve ve druhém kroku pak měl člověk konfrontovat svůj názor s názory jinými a jiných a s poznatky různých vědeckých disciplín; posoudit, promyslet daný problém z hlediska lidské důstojnosti.⁴² Haslinger a Lehner plédují za přesně opačný postup: Nejprve má být podle nich za pomoci humanitních a sociálních věd reflektována situace, problém atp., potom přichází stanovení kritérií – zejména z evangelia – a posouzení poznatků. Bezpředsudečné přijetí světa a člověka je tak zarámováno do metodologie humanitních a sociálních věd. Konfrontace vlastního názoru s poznatky jiných oborů a jinými názory je zase nahrazena stanovením kritérií z evangelia, která mají napomoci při posuzování a interpretování získaných poznatků. Jak-

⁴⁰ Srov. DCE 25.

⁴¹ Srov. SANDER, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution,“ s. 759.

⁴² Srov. Stephanie KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, s. 73–75.

koliv Cardijn chápal svůj postup jako metodu ryze pastorační, nelze než říci, že její novější pojetí z ní dělají metodu novou – a to nejen proto, že ji využívají především ve vědeckém diskurzu. Obecně je přístup, který zde byl reprezentován Lehnerem a Haslingerem, chápán jako rozvinutí Cardijnova díla. Zejména to platí o Lehnerovu pojetí „trojkroku“, kterému předchází formulace pastorální opce, kterou Lehner vidí v první větě GS 1. Solidarita „Kristových učedníků“ s „lidmi naší doby“ je v podstatě právě oním bezpředsudečným příkloněním se k člověku po vzoru Boha, o kterém hovořil Cardijn.

Určitou alternativu v rámci západoevropské koncepce praktické teologie představuje dílo Paula M. Zulehnera. Podle něj se má praktická teologie také ptát, zda si je jednání křesťanů jisté svými cíly a zda je přiměřené dané situaci. Formulace cílů, resp. kritérií (tzv. *kriteriologie*) však u něj předchází reflexi situace (tzv. *kairologie*), ale i tak jeho koncepce nakonec směřuje k tomu, že má praktická teologie optimalizovat stávající církevní praxi (*praxeologie*).⁴³ Podle Zulehnera je třeba sledovat především a pouze objektivní cíle pro církevní praxi, které vyplývají z evangelia. To znamená, že hlavním cílem či kritériem pro církevní praxi je praxe Ježíše Krista – jeho život a působení, smrt a vzkříšení. Jinak řečeno, hlavním cílem církevní praxe je samo evangelium, resp. evangelizace, protože je kontextualizací evangelia.⁴⁴ V jednom svém rozhovoru pro časopis *Lebendige Seelsorge* Zulehner pregnančně upřesnil, co toto obecné konstatování evangelizace jako hlavního kritéria pro církevní praxi konkrétně znamená:

Na jedné straně potřebuje celá církev ve všem tom, co žije a činí, určitý druh spiritualizace. Jde o spirituální sílu církve ve všech oblastech, kde žije a jedná, i když jde o dobrovolné angažmá, a přirozeně i tam, kde jedná profesionálně. To je jeden stavební kámen, kterého se církev nemůže zřeknout, a druhým stavebním kamenem je – a sice od toho neoddělitelným – určitý druh diakonizace církve ve všech jejích dimenzích až do farnosti. Celá církev potřebuje tuto diakonickou kvalitu, která stojí v rovnováze k spirituální kvalitě. Když jsou navzájem spojeny silná spiritualita a diakonická síla, nebo jinak vyjádřeno kontemplace a akce, skrze toto velmi biblické „a“, je vyjádřeno, co mnil Ježíš: oboje je celkem vzato stejné. A to opět znamená: Kdo se ponoří do Boha, vynoří se nutně v blízkosti chudých, nebo

⁴³ Srov. Paul M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie: Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, sv. 1, Düsseldorf: Patmos, 1991, s. 36–38.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 54–56.

obráceně, kdo se skutečně bezvýhradně obrátí k druhým, k chudým, vstoupí tím zároveň hluboko do Božího tajemství.⁴⁵

Zulehnerův důraz na spiritualitu, resp. zkušenost víry, kterým se podobá české praktické teologii a zároveň se jím odlišuje od ostatních západoevropských teologů, aniž by tím popíral jejich důraz na praxi a zejména diakonii, je velmi dobře patrný v jeho knize *Kirche – Obdach der Seele*, která vyšla také česky.⁴⁶ Důležitým nástrojem pro dosažení pastoračních cílů je pak pro Zulehnera mystagogie, kterou chápe v rahnerovském duchu jako proces uvádění do tajemství (*mysterion*), za které je v tomto kontextu považován vztah Boha k člověku. Spolu s Karlem Rahnerem tuto koncepci představil v knize *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*, kterou českému čtenáři přiblížili slovenští františkáni.⁴⁷ V tomto duchu proto koncipuje jak např. přípravu na manželství, tak i misijní působení církve v Evropě. V případě manželství jde o to, že Bůh přivádí lidi k sobě a uschopňuje je k tomu, aby ve druhém poznali ztělesnění vztahu lásky, který k nim Bůh chová. Proto příprava musí spočívat především ve vstupu do mystéria vztahu Boha ke každému ze snoubenců. Každý sám musí vstoupit a přebývat v tomto tajemství a zároveň ho musí otevřít i tomu druhému, což umožní, spojit vzájemnou lásku snoubenců s láskou, kterou k nim chová Bůh.⁴⁸ Jako důsledný aplikátor jeho dogmatiky Zulehner uvádí s odkazem na teologii Karla Rahnera k mystagogickému pojetí misie v Evropě následující:

Misie takto nezápasí už jen o spásu jako takovou, nýbrž především o vyzrání spásy, kterou má člověk již od svého počátku, k její křesťanské dokonalosti. Misie přitom podporuje Boží úsilí v hloubi duše každého člověka. Podporuje jeho nepojmenovanou touhu po Bohu a přivádí ji k rozkvětu. Vede člověka – při radikálním respektu vůči jeho svobodě – k onomu Bohu, který už v jeho životě stále je a v jeho životní historii může být vystopován, protože dějiny svobody každého

⁴⁵ Erich GARHAMMER, „Ein Gespräch mit Paul M. Zulehner,“ *Lebendige Seelsorge* 55, č. 1 (2004): 29.

⁴⁶ Srov. Paul M. ZULEHNER, *Církev: Přístřeší duše: Situace a perspektivy*, Praha: Portál, 1997, s. 7nn.

⁴⁷ Srov. Paul M. ZULEHNER, *Rozhovor s Karolom Rahnerom o pastorálnej teológii dnes*, Bratislava: Serafín, 2005.

⁴⁸ Srov. Paul M. ZULEHNER a kol., *Pastoraltheologie, Übergänge: Pastoral zu den Lebenswenden*, sv. 3, Düsseldorf: Patmos, 1990, s. 169–171.

jednotlivého člověka jsou vždy též dějinami zjevení Boha v životě tohoto jedinečného člověka.⁴⁹

Mystagogická misie znamená tedy pro Zulehnera uvádění lidí do tajemství, že Bůh se svou milostí s nimi byl a stále je. A právě díky této milosti může církev vést lidi k tomu, aby byli podobní Kristu, protože Kristus byl člověk „naplněný“ Bohem, což koneckonců musí vést hledající lidi nejen do společenství s Kristem, ale i do společenství církve.⁵⁰ Stejně tak jako v západoevropském a českém pojetí praktické teologie jde tedy i Zulehnerovi o praxi církve, nikoliv o to, co má dělat kněz, a to i přesto, že sám důsledně hovoří o pastorální, a nikoliv praktické teologii. Vedení v pastoraaci pro něj totiž znamená zmocnění obce, aby zůstala živoucí (něm. *lebendig*), „neboť vedení zmocňuje ostatní, kteří tu jsou, aby dělali to, čím jsou a co mohou.“⁵¹ Tím však pro něj úřad v církvi není přebytný, protože čím více je spoluúčasti (synodální participace) na vedení církve, resp. farnosti, tím důležitější je vedení, aby se synodalita někam nezvrtila a aby bylo garantováno, že se na ní mohou účastnit opravdu všichni.⁵² Ani Zulehnerův originální koncept „kněží z lidu“, jakýchsi novodobých plebánů, kteří by byli vybráni z obce a pro obec zejména kvůli slavení eucharistie, na tom nic nemění. Tento koncept totiž vznikl proto, že se náhražková řešení pro nedělní slavení eucharistie pomalu stávají normálem, což v důsledku podle Zulehnera ohrožuje svátostný charakter církve (jak může být církev svátostí, když sama svátosti neslaví?).⁵³ Nejzřetelněji je však skutečnost, že i Zulehnerovi jde o praxi církve, a nikoliv o to, co mají dělat nositelé úřadu, patrná z jeho práce vzešlé během jeho působení v pasovské diecézi s názvem *Sie werden mein Volk sein*.⁵⁴

Zulehnerova koncepce pastorální teologie je tak pokusem o určitou syntézu mezi západo- a východoevropským pojetím praktické teologie. Tomu tak není náhodou, protože to byl ze západoevropských pastora-

⁴⁹ Paul M. ZULEHNER, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2004, s. 77.

⁵⁰ Srov. tamtéž.

⁵¹ Paul M. ZULEHNER, *Um der Menschen und der Gemeinden willen: Plädoyer zur Entlastung von Priestern*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2002, s. 64.

⁵² Srov. tamtéž, s. 65.

⁵³ Srov. Paul M. ZULEHNER, *Leutepriester in lebendigen Gemeinden: Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2003.

⁵⁴ Srov. Paul M. ZULEHNER, *„Sie werden mein Volk sein“: Grundkurs gemeindlichen Glaubens*, Düsseldorf: Patmos, 1986.

listů prakticky jen Paul M. Zulehner, kdo se před r. 1989 systematicky zajímal o církve v tzv. východním bloku a později se věnoval výzkumu religiozity a pastorační v tomto prostoru. V Zulehnerově pojetí tak evropská pastorační dostává dle mého soudu určitou integrovanou podobu; je-li použito jeho pojetí, pak zároveň vyjadřuje jak aspekty západní teologie, tak i teologie středo- a východoevropské. Paradoxně však jeho přístup není bez kontroverzí ani na jedné straně bývalé železné opony. Vzhledem k tomu, co zde bylo řečeno o českém pojetí praktické teologie a jak byla představena západoevropská pastorační teologie, považuji minimálně pro potřeby této studie za vhodné vycházet při vymezení pastorační teologie zejména z Zulehnerových myšlenek. Konkrétně to znamená:

Praktická teologie reflektuje praxi církve jako praxi víry a bliženecké lásky, přičemž tyto dva úkoly jsou stejně hodnotné. Proto se také zajímá o víru a bliženeckou lásku i mimo viditelné hranice církve dané křtem. Církve je přitom chápána jako Boží lid, takže nositelé úřadu nejsou exkluzivními subjekty pastorační; jejich úkolem je zmocňovat ostatní – křesťany i nepokřtěné, aby se subjekty pastorační stali: poznali mystérium vztahu Boha k nim a aby toto tajemství prožívali – ve víře a vztazích ke druhým lidem, pro což poskytují orientaci konstitutivní prvky církve koinonia, liturgia, martyria a diakonia.

Uvedené vymezení praktické teologie proto jen potvrzuje, že je jí třeba určitého nástroje, aby mohla realizovat jak reflexi církevní praxe, tak i víry a bliženecké lásky mimo hranice viditelné církve. Tím ale ještě není zodpovězena otázka předkládané studie, zda má jít o (prakticko)teologickou interpretaci poznatků sociologie náboženství, nebo přímo o užití její metodologie přibližně tak, jak byla v historii pro teologii využita metodologie filosofie. A nebo je vhodnější zůstat např. u takového pojetí „trojkroku“ Vidět–Posoudit–Jednat, které sociologické nástroje vůbec nepředpokládá. Vzhledem k autonomii pozemských skutečností, která je v učení církve jasně deklarována a v této studii striktně respektována (srov. kap. 1.), však tato otázka nemůže být zodpovězena jen z nitra praktické teologie, ale musí být nalezena v rámci sociologie náboženství.

3. SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Pro vymezení sociologie náboženství – zejména když se uvažuje nad jejím vztahem s teologií – je zásadní, jak vůbec pojímá svůj předmět, tedy náboženství:

Náboženství je v sociologické perspektivě pojímáno jako kulturní a sociální produkt. Proto je v sociologii a religionistice studováno kontextuálně, tedy vždy v určitých dobových, prostorových, sociálních a kulturních kontextech. Nicméně také platí, že náboženství je nahlíženo jako „antropologická konstanta“, tedy jako něco, co je vlastní člověku jako biologickému druhu, a je tedy nějakým způsobem vždy přítomno ve všech lidských společnostech.⁵⁵

Proto přední čeští sociologové náboženství Nešpor a Lužný vymezují svůj obor následujícím způsobem:

Sociologie náboženství, alespoň ta dnešní, nepřináší žádný soud o tom, které náboženství je pravé (a zda vůbec nějaké), ani se nemůže stát zdrojem nějaké náboženské či protináboženské propagandy. Může však ukázat, jak náboženské vědomí, jednání a slova, skupina a rituály působí ve společnosti a jak se vzájemně ovlivňují. (...) Nabízí hlubší poznání společenské, ekonomické, politické a dalších dimenzí náboženského života, třeba i takové, které běžní věřící moc neznají nebo o kterém neradi slyší (...) Náboženství nebo ateismus každého člověka je jeho osobní věcí. Z vědeckého hlediska je významné jen to, jak tato přesvědčení ovlivňují společnost a naopak.⁵⁶

O něco stručnější, ale o to hutnější definice sociologie náboženství říká, že „...sociologie náboženství zkoumá lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnu, resp. sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají...“⁵⁷ Na rozdíl od teologie tak sociologie náboženství rezignuje na poznání „podstaty“ nebo „esence“ toho kterého náboženství, resp. rozpoznání jeho pravdivosti: „Místo toho se zajímá především o podmínky fungování náboženství ve společnosti, jeho do-

⁵⁵ Dušan LUŽNÝ, „Základy perspektivy sociologie náboženství,“ in *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*, ed. Dušan Lužný a David Václavík, Praha: Malvern, 2010, s. 346.

⁵⁶ Zdeněk NEŠPOR – Dušan LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007, s. 8–9.

⁵⁷ Zdeněk R. NEŠPOR – Jiří VEČERNÍK, „Předmluva,“ in Zdeněk R. Nešpor, David Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Slon, 2008, s. 13.

pady a důsledky.⁵⁸ Právě proto ale sociolog nemůže docházet k závěrům, že společensko-kulturní kontext je jedinou příčinou náboženství. Pak by ze sociologie náboženství učinil podle jejích protagonistů přesný opak teologie:

... síla sociologického pohledu na náboženství je v tom, že dokáže vysvětlit, jak jsou různé formy lidské dimenze religiozity (částečně) závislé na sociokulturním, ekonomickém, mocenském, politickém a dalších kontextech. To samozřejmě platí i opačně, tedy že různé náboženské formy tyto kontexty určovaly a určují.⁵⁹

Britská socioložka Grace Davieová konstatuje dvě možné cesty k poznání náboženských vzorců chování ve společnosti: historickou a empirickou. Historickou cestou je míněna skutečnost, že náboženství byla formativním faktorem stávající evropské kultury stejně jako např. řecká filosofie nebo římské právo. Podobný vliv pak měly i historické vazby či spory mezi státem a církví, resp. církvemi, tedy mezi politikou a náboženstvím. Empirickou cestou Davieová míní různé studie, které se zabývají nejen současnou religiozitou jako takovou, ale např. také aktuálně převládajícími hodnotami – jako kupř. *European Values Study*.⁶⁰ Celkově však Davieová v publikaci *Výjimečný případ Evropa* postupuje tak, že nejprve analyzuje z hlediska náboženství jiné kultury (severo- a jihoamerickou, africkou atd.), aby mohla z hlediska náboženství popsat kulturu vlastní, která je také hlavním tématem její publikace, tedy kulturu evropskou. Volí takový přístup ke globální sociologii náboženství, který je u nás podle Dušana Lužného zatím jen málo rozpracovaný, ale o to více nutný, aby mohla být sociologie náboženství skutečně globální. Prozatím totiž dominuje přístup, který sleduje změny v domácí kultuře a formuluje na jejich základě teorie, které pak konfrontuje s realitou jiných kultur.⁶¹ Sociologická reflexe náboženství tak často zůstává závislá na kulturním kontextu, ze kterého pochází badatel.

⁵⁸ David VÁCLAVÍK, „Definice náboženství,“ in NEŠPOR – VÁCLAVÍK a kol., *Příručka sociologie náboženství*, s. 121.

⁵⁹ Srov. NEŠPOR – LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 24–25.

⁶⁰ Srov. Grace DAVIEOVÁ, *Výjimečný případ Evropa: Podoby víry v dnešním světě*, Brno: CDK, 2009, 14–15.

⁶¹ Srov. Dušan LUŽNÝ, „Globalizace a sociologie náboženství,“ in *Individuální náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*, ed. Dušan Lužný a David Václavík, Praha: Malvern, 2010, s. 36–37.

Dále jsou v sociologii náboženství rozlišována dvě základní pojetí jejího předmětu, tedy náboženství, resp. náboženství (v plurálu): „Jde o tzv. funkcionální (inkluzivní), resp. substanciální (exkluzivní) model náboženství... Funkcionální model náboženství bychom mohli stručně charakterizovat jako model, který chápe náboženství především jako systém mající ve společnosti specifickou funkci.“⁶² Substanciální model oproti tomu vychází ze „...snahy vymezení obsahu náboženských institucí a jevů. Cílem substanciálního modelu je charakterizace toho, co náboženství je, a nikoli jak a proč funguje. I proto má mnohem blíže ke konvenčnímu vymezení náboženství, s nímž se můžeme setkat v teologii či filosofii náboženství.“⁶³

Sociologie náboženství reflektuje zejména dva základní termíny – náboženskost (religiozitu) a spiritualitu:

Náboženskost rozhodně nemusí znamenat pouze členství v církvích a/nebo konformitu s jejich učením a praktikami, přičemž stoupenci funkcionalistických přístupů v sociologii náboženství jako náboženské identifikují celou řadu aktivit, jež v běžném povědomí s náboženstvím nemají vůbec nic společného – od tzv. implicitních náboženství, kam jsou nejčastěji řazeny totalitární ideologie, víra v pokrok a podobně, až po sportovní aktivity, dietetické předpisy, léčitelství nebo členství v určitých sociálních skupinách. I v případě církevní zbožnosti, která je nepochybným případem náboženskosti, se ovšem setkáváme s různými postoji – a to i uvnitř relativně jednotného (západního) křesťanství. (...) V souvislosti s (...) vnitřní diferenciací církevní zbožnosti se někdy užívá termín spiritualita. Hovoří se o „katolické“, „pravoslavné“ či „protestantské“ spiritualitě jako o ideálních typech, nebo se zdůrazňuje jejich vnitřní rozrůzněnost v návaznosti na sociální stratifikaci a další činitele (např. venkovská a městská spiritualita, spiritualita různých sociálních skupin), případně participaci v rámci vnitrocírkevních společenství typu *ecclesia in ecclesia* (církev v církvi: např. spiritualita jednotlivých katolických řeholních společenství, pietistická zbožnost v rámci luterství apod.). Takovéto chápání termínu spiritualita je obvyklé v náboženských kruzích... Zatímco náboženství je v běžné mluvě spjata s církvemi, jejich tradicí a autoritou, nebo je dokonce považováno za překonané, spiritualita odkazuje k (osobní) prožitkové plnosti, autenticitě, spontaneitě, mládí a toleranci.⁶⁴

V této souvislosti stojí za povšimnutí, že právě kvůli pohybu od (substanciálně pojímané) religiozity k (individuální) spiritualitě vy-

⁶² VÁCLAVÍK, „Definice náboženství,“ s. 122.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 124.

⁶⁴ Zdeněk R. NEŠPOR, „Religiozita a spiritualita,“ in Nešpor, Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství*, s. 168–169. K tomu srov. Michal STRÍZENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava: Iris, 2001, s. 42.

vstávají před současnou sociologií náboženství nemalé problémy, které se v důsledku dotýkají její samotné existence. Váně proto v rámci své reflexe těchto problémů upozorňuje:

Vzhledem k tomu, že fenomén náboženství představuje v současnosti poměrně výbušné téma, pak společným jmenovatelem úvah o budoucí podobě sociologie náboženství spatřuji v tom, zda ta je schopna odolat ideologizaci. Nemáme-li totiž k dispozici jednotící rámec subdisciplíny, dokonce ani limitovanou řadu klíčových teorií (natož pak metodologií), pak rozhodující jsou politické motivy nesené hodnotovým aktivismem a zpolitizováním výzkumné agendy, jež (spolu)utvářejí nejen teorii a metodologii oboru, ale rámuji i obsah výzkumu. Sociologie náboženství proto musí v první řadě poskytnout odpověď, jak se v takové situaci zachovat a jak s ní naložit.⁶⁵

To vše je však podle Váně nakonec podmíněno právě tím, jak dalece pokročí stávající individualizace religiozity: „Pokud by platilo, že náboženství sice přetrvává v nejrozmanitější podobě na individuální bázi, ale není konstitutivním pro ovlivňování sociálních institucí a dění ve světě vůbec, pak by sociologie náboženství směřovala do pozice (...) marginalizace.“⁶⁶ V této souvislosti se jako zásadní téma sociologie náboženství ukazuje vymezení postoje, který už nelze charakterizovat jako projev religiozity nebo spirituality, ale jako projev náboženského indiferentismu. Němečtí sociologové Oevermann a Franzmann považují za takový bod zlomu vztah k vlastní smrti a možným formám života po ní: „Sekularizování lidé jsou sice nábožensky indiferentní ve smyslu obsahů víry, ale více religiózní ve smyslu zpracování závažných problémů, protože sekularizace sama dynamicky vzešla z monoteisticky graduovaných náboženství.“ Nábožensky indiferentní je tak pro oba autory jen takový člověk, který už nemá ani vágní představu o (svém) životě po smrti. Jestliže někdo sice nevěří obsahům víry, ale očekává, že člověk po smrti „někde“ či „nějak“ dále žije, jde o nábožensky nelhostejného člověka, i když zároveň není negativně fixován na náboženské představy, tzn. není ateistou.⁶⁷ Podle Lužného je pro současnou sociologii náboženství

⁶⁵ Jan VÁNĚ, „Sociologie náboženství v době nejen postmoderní,“ in *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*, ed. Dušan Lužný a David Václavík, Praha: Malvern, 2010, s. 82.

⁶⁶ Tamtéž, s. 80.

⁶⁷ Srov. Ulrich OEVERMANN – Manuel FRANZMANN, „Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz,“ in *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, ed. Manuel Franz-

zásadní výzvou také překonání tzv. nostalgického paradigmatu, které se dotýká i oblasti náboženství. Tento model chce říci, že lidé žijí v nereflektované představě jakéhosi ztraceného ráje. V nostalgickém paradigmatu jde o to, že dějiny jsou chápány jako postupný úpadek a zánik jakéhosi zlatého věku, dále o pocit ztráty celku tváří v tvář sílícímu pluralismu ve všech oblastech lidského života, o přesvědčení o ztrátě individuality v posilující byrokracii a o pocit ztráty jednoduchosti, autenticity a spontánnosti. Tato představa se šíří již od 19. století a v oblasti náboženského jednání se v historii projevila např. posílením nacionalismu coby náhražky náboženství v první polovině 20. století nebo zájmem o náboženství přírodních či asijských národů v současnosti. V rámci interkulturního porovnání se však ukáže, že koncepce nostalgického paradigmatu je omezená. Jiné kultury minimálně do kontaktu s kulturou evropskou náboženství vůbec nepotřebovaly definovat, takže i evropská kultura mohla možná ztratit některé historické formy náboženství, ale ne náboženské jednání jako takové.⁶⁸

V rámci sociologie náboženství jsou přirozeně reflektovány i její vztahy k ostatním disciplínám, teologii nevyjímaje. Pokud však o sociologii náboženství platí, že „... je striktně omezena na lidskou dimenzi náboženských jevů a vztahů, aniž může vypovídat o jejich ‚pravdivosti‘,“ pak se musí počítat se skutečností, že „... sociologické chápání náboženství je nutně jen částečné.“⁶⁹ Nešpor s Lužným proto zdůrazňují, že by bylo mylné chápat sociologii náboženství jako „učitelku teologie“: „Kdyby se náboženství neustále přizpůsobovala tomu, jak by ‚měla vypadat‘ podle názoru většiny nebo podle sociologických teorií, asi by dost rychle zanikla.“⁷⁰ Proto Lužný při podrobnější reflexi vidí vztah sociologie náboženství a teologie poměrně kriticky:

Sociologie náboženství je vědní obor, který specifickým způsobem (ze specifické perspektivy) zkoumá lidské jednání, které je chápáno jako náboženské. (...) Toto náboženské jednání nechápe jako izolované, ale vždy jej dává do souvislosti s dalšími oblastmi sociálního života. Vymezíme-li sociologii náboženství tímto způsobem, pak zcela vědomě a záměrně redukuje okruh možných otázek a problé-

mann, Christel Gärtner a Nicole Köck, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, s. 54.

⁶⁸ Srov. Dušan LUŽNÝ, *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 142–143.

⁶⁹ Srov. NEŠPOR – LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 24.

⁷⁰ Srov. tamtéž.

mů, které si jsme ochotni klást a kterými se chceme zabývat. Za tuto vědomou redukci je sociologické studium náboženství kritizováno teology, kteří by rádi studovali náboženství „ne-reduktivně“, tedy ve své „úplnosti“.⁷¹

Bohužel však Lužný neuvádí žádný odkaz na ony teology, kteří chtějí náboženství studovat „ne-redukcionisticky“, takže lze jen těžko dovodit, co se pod tímto paušalizujícím prohlášením přesně skrývá. Sám Lužný onen hypotetický „ne-redukcionistický“ přístup považuje za fenomén, který by sám mohl být předmětem zkoumání sociologie náboženství. Podle něj tak jde vlastně o filosofii nebo teologii náboženství, čímž ale teologie opouští vědeckou tradici.⁷² Žel ani z tohoto vyjádření není zřejmé, oč méně vědecká by měla být teologie nebo filosofie náboženství než sociologie, když bude ctít svá vlastní vědecká pravidla. V každém případě se však nejedná o problém, který by přímo souvisel s tématem této studie. Praktická teologie totiž užívá metod sociologie zpravidla podobným způsobem, jako jiné humanitní a sociální vědy – sociální výzkum lidského jednání je pro ně předvýzkumem v rámci jejich hlavního výzkumného tématu. Náboženství jako takové, resp. obecně náboženské jednání, proto vždy není nutně předmětem zkoumání praktické teologie. Pokud však k němu dochází, pak je také nejprve zkoumáno lidské jednání, které je možné označit jako náboženské – a to v daných sociálních souvislostech. Až poté následuje interpretace zjištěných poznatků v kontextu „celku“ – viz metodický „trojkrok“ praktické teologie. Tím se možná praktická teologie liší od teologie fundamentální, která skutečně usiluje o teologii náboženství.⁷³ Tato snaha však automaticky neimplikuje přesvědčení, že teologie náboženství je přesnější či odbornější než sociologie náboženství. V případě praktické teologie však její primární zájem o lidské jednání často vede k tomu, že se dostává do podobného sporu s ostatními teologickými disciplínami, jak ho naznačuje Lužný mezi sociologií náboženství a teologií obecně. V každém případě je však užití metod sociologie v teologickém bádání sociologií náboženství samotnou označováno jako tzv. náboženská sociologie, tj. taková sociologie, která užívá sociologických metod k teologickým, pastoračním nebo misijním účelům.⁷⁴

⁷¹ Dušan LUŽNÝ, „Základy perspektivy sociologie náboženství,“ s. 343.

⁷² Srov. tamtéž.

⁷³ Srov. klasické dílo česko-italské provenience Vladimír BOUBLÍK, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

⁷⁴ Srov. NEŠPOR – LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 7.

Sociologie náboženství je součástí obecné sociologie, a proto musí splňovat všechny nároky kladené na sociální vědy. Její výsledky musí být falzifikovatelné, ke stejným výsledkům musí docházet různí badatelé nezávisle na svém apriorním (ne-/náboženském) přesvědčení. Za stejných okolností musí sociologické výzkumy vést ke shodným výsledkům. Naproti tomu náboženská sociologie (...) je primárně teologická disciplína. Prostřednictvím sociologických metod se snaží poznat současný stav religiozity a ukázat jeho příčiny. To platí i v případě sociologie náboženství, náboženská sociologie se však snaží také nalézt adekvátní řešení tohoto stavu, které by prospívalo vlastnímu vyznání a jeho šíření.⁷⁵

Sociologické poznání však v takovém případě slouží rozvoji daného náboženství a někdy i boji s náboženstvím či náboženstvími konkurenčními, což už – jak Nešpor s Lužným upozorňují – překračuje meze standardní vědecké práce. Obdobně jsou jimi hodnoceny i snahy o vytvoření nových náboženství, která by nahradila náboženství tradiční. I tyto „aktivity“ oba autoři řadí pod náboženskou sociologii.⁷⁶

Sociologii náboženství tedy můžeme stručně charakterizovat tak, že se snaží být na předmětu svého poznání striktně autonomní, i když se může zabývat nejen společenskou funkcí, ale i substancí náboženství. Zkoumá přitom jak historický vývoj, tak i stávající stav – ten za využití obvyklých nástrojů sociálního výzkumu, přičemž se zabývá zejména religiozitou a spiritualitou. Religiozitou je zpravidla označováno náboženské jednání, většinou alespoň v nějaké minimální míře organizované, i když ne vždy klasickými náboženskými institucemi. Spiritualitou je oproti tomu označován více individualizovaný přístup, kdy si člověk „své náboženství“ vytváří sám. Vedle těchto pojmů se v sociologii náboženství jako klíčové ukazuje i vymezení hranice, od které začíná náboženský indiferentismus. Sociologie náboženství dále zdůrazňuje odlišnost své vlastní reflexe náboženství od jeho reflexe teologické, přičemž užití sociologických metod v teologii považuje za víceméně legitimní a označuje takový přístup jako tzv. náboženskou sociologii.

4. POROVNÁNÍ

Sociologii od jejího počátku zajímají zákonitosti ve fungování lidské společnosti a různé společenské jevy, které se snaží zkoumat podobným

⁷⁵ Tamtéž, s. 22–23.

⁷⁶ Srov. tamtéž, 23–24.

způsobem, jakým postupují přírodní vědy v případě přírody.⁷⁷ A v tom také spočívá zásadní rozdíl i spojník mezi ní a praktickou teologií. Postupuje-li praktická teologie normativně, tzn. že se pokouší formulovat, jak by měla být pastorační práce (její koncepce, plány atd.) uspořádána, pak se od sociologie náboženství zásadně liší. Usiluje-li o reflexi náboženské praxe nebo pastorační práce, pak můžeme mezi praktickou teologií a sociologií náboženství pozorovat určitý průsečík, na který se ptala otázka, položená v úvodu této studie.

Jako jedna z možných podob takového průsečíku se ze zde uvedených pojetí praktické teologie nabízí koncepce Haslingera a Lehnera. Tedy praktická teologie jako tzv. teorie jednání, jejímž úkolem je kriticky reflektovat stávající praxi, aby bylo možné dojít k jejímu co nejpřesnějšímu popisu, a tak i k odhalení chybných pastoračních postupů nebo k odpovědím na otázky, které z praxe vyplynou. Se sociologií vlastními metodickými postupy se v těchto konceptech praktické teologie přímo počítá. Jestliže si ovšem praktická teologie klade otázky, co má dělat církev, aby byla církví, anebo k čemu církev je a čemu nebo komu slouží tím, co právě dělá, jde jí především o to, co ve skutečnosti působí současný styl pastorace. Praktická teologie potom nezkoumá ani tak náboženství, jako spíše praxi církve a samotnou pastorační práci zejména. Pak se ovšem stává zřejmým nejen to, že se sociologie náboženství na rozdíl od praktické teologie právě této snahy o optimalizaci praxe zříká (srov. kap. 3), ale zejména to, že praktická teologie nezkoumá totéž, co sociologie náboženství. Některé snahy praktické teologie o opuštění reflexe pastorace ve prospěch reflexe obecné náboženské praxe jsou některými pastoralisty (např. Ambros) přímo kritizovány (srov. kap. 2).

Sociologie náboženství se však na druhou stranu vymezuje vůči teologii právě ve věci poznání, resp. reflexe náboženství, ne ve věci užití sociologických metod teologií nebo jejich interpretací. Užití sociologických metod už sice podle jejich protagonistů není možné považovat za sociologii náboženství, nicméně není ze strany sociologie nepřípustné. Konec konců sociologické metody využívají i jiné vědní obory než jen teologie, např. politologie, antropologie, sociální práce, atd. Užití sociologických metod v prvním kroku metody Vidět–Posoudit–Jednat, resp. ve druhém kroku Zulehnerovy metody Kriteriologie–Kairologie–Praxeologie, se tak stává z pohledu sociologie náboženství „čítankovým příkladem“

⁷⁷ Srov. Jan KELLER, *Dějiny klasické sociologie*, Praha: Slon, 2004, s. 55.

tzv. náboženské sociologie. To by ovšem nemělo být z pohledu teologie podceňováno nebo přehlíženo, protože v duchu nauky Druhého vatikánského koncilu o autonomii pozemských skutečností a o inspiraci teologie v ostatních vědách (srov. kap. 1) je třeba tento vnitřní zákon sociologie respektovat a zodpovědně zvážit, co z něj pro praktickou teologii vyplývá. V tomto kontextu by teologie neměla opomenout, že i ona si je vědoma vlivu sociálně-kulturního kontextu na utváření náboženství, resp. křesťanství. To platí zejména proto, že některé teologické koncepce přímo předpokládají, že dané sociální a kulturní okolnosti dělají z křesťanství to, čím má být.⁷⁸ Také sama praktická teologie se někdy chápe jakoby determinována sociálními a kulturními vlivy, které působí na pastorační práci a náboženskou praxi, protože reflektuje vždy aktuální podobu pastorace včetně zdrojů, které ji utvářejí. Praktická teologie se jimi zkrátka musí zabývat (srov. kap. 2).

Spočívá tedy průsečík mezi praktickou teologií a sociologií náboženství jen v tom, že praktická teologie užívá sociologických metod, což sociologie náboženství označuje jako tzv. náboženskou sociologii? Dalo by se říci, že obě disciplíny jsou s tím srozuměny a akceptují to. Domníváme se, že by pak ale praktická teologie nebyla sama sebou. Podle Pavla Ambrose má totiž pastorační teologie za úkol usilovat o dialog s rozumovým hledáním pravdy ve světě. Pod toto rozumové hledání pravdy ve světě je zcela jistě možné zařadit i sociologii náboženství. Jak koneckonců sama deklaruje ústy snad všech svých představitelů, jejím předmětem je právě taková reflexe náboženství, která je omezená na všechno, co lze o náboženství zjistit na základě jeho rozumové reflexe, tedy bez zapojení poznání na základě víry. O takový dialog mezi vírou a rozumovým poznáním světa šlo již Josefu Cardijnovi, který ho zachytil ve svém pojetí pastorační metody Vidět–Posoudit–Jednat. Přitom jeho postup nebyl ani pouhou interpretací poznatků ostatních věd, ani pouhým využitím jejich metod pro vlastní cíle. V jeho druhém kroku „Posoudit“ šlo o skutečný interdisciplinární dialog, kdy vlastní – teologická – reflexe praxe měla být konfrontována s interpretacemi z jiných oborů (srov. kap. 2). Praktická teologie by tak neměla ani jen interpretovat poznatky sociologie náboženství, a být tak závislá na tom, co se sociologie náboženství rozhodne zkoumat, ani by neměla používat jen její metody. Praktická teologie stojící za Cardijnovým „trojkrokem“ tak ani žádný průsečík mezi

⁷⁸ Srov. ZULEHNER, *Rozhovor s Karolom Rahnerom o pastorálnej teológii dnes*, s. 62–63.

sebou a sociologií náboženství hledat nemusí, protože tím průsečíkem je ona sama.

Tato odpověď by mohla být pro předkládanou studii na první pohled dostačující. Problematickou se stane tehdy, když se zeptáme, co je to ona vlastní teologická reflexe praxe. Cardijnovi šlo o to, aby si daný člověk, resp. malá skupina lidí, udělala v rámci kroku „Vidět“ vlastní názor na problém, který se ho nebo jich víceméně bezprostředně dotýkal. Přeneseme-li však tuto jeho myšlenku do oblasti akademické teologie, musíme se vlastně ptát, jak si má sama praktická teologie udělat nějaký vlastní názor. Přitom se dá předpokládat, že není dost dobře možné považovat za jedno a totéž vlastní názor teologie a vlastní názor teologa, který reflexi praxe provádí. Má tedy praktická teologie nástroj, s jehož pomocí by mohla učinit svou vlastní reflexi praxe, přiklonit se k člověku tak, jak to činí Bůh? Bůh ovšem chová ke každému z lidí zcela originální vztah, který lze jen těžko zevšeobecnit.⁷⁹ Tento vztah člověk poznává a uchovává ve své zkušenosti víry, takže teologie vždy zůstane do jisté míry odkázána na zkušenosti všech lidí.⁸⁰ Na druhou stranu ale teologie také z ničeho jiného než ze zkušeností nikdy nevycházela. Zkušenosti Ježíšových učedníků byly jejich žáky promítnuty do biblických spisů. Ale i svatopisci měli svou vlastní zkušenost s Bohem, která se do novozákonních spisů promítala. Jinak by ani nebyla možná inspirace Písma Duchem svatým. A i v každém dalším teologickém spisu docházelo a dochází k interakci mezi teologickými a filosofickými znalostmi autora s jeho zkušeností víry. Chce-li tedy teologie dojít ke svému vlastnímu názoru, nezávislému na interpretačních rámcích jiných oborů, musí zkoumat zkušenost lidí – i když její poznání vždy zůstane limitováno tím, že jednotlivé zkušenosti se jen těžko zevšeobecnují. Pro to se jako vhodný praktický nástroj jeví rozhovor nebo analýza textu, který zkušenost zachycuje. Koncepce kvalitativních metod vytvořené sociologií tak mohou být pro teologii inspirací, jak svou vlastní prastarou metodu zdokonaľovat. Teologie by se tím ničemu nezpronevěřila, protože inspirovat se ve světě, jak lépe naplňovat vlastní úkoly, bylo jako nutné pro církev a její poslání a jako úkol teologů konstatováno Druhým vatikánským koncilem (srov. kap. 1). Z hlediska sociologie náboženství tak půjde o náboženskou sociologii, ale oprávněná autonomie sociologie (srov. kap. 1) tím nijak neutrpí.

⁷⁹ Srov. AMBROS, *Teologicky mluvit církev*, s. 91.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 85–86.

Theological Reflection of Practise:
To a Relationship Between Practical Theology and Sociology of Religion

Key words: Theology; Practical theology; Pastoral theology; Sociology; Sociology of religion; Interdisciplinary dialogue

Abstract: The study elaborates on the relationship between practical theology and sociology of religion. It is based on the concept of the relationship between theology and other sciences presented in the documents of the Second Vatican Council. Apart from reflecting on both fields, mainly among Czech authors, it formulates the potentials and limits of this relationship.

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol.
Katedra praktické teologie
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8
370 01 České Budějovice