

Mezi lidským a Božím

Udržitelnost křesťanské práce s mládeží v postsekulární Evropě

Ludmila Muchová – František Štěch

Téma udržitelnosti křesťanské práce s mládeží¹ v kontextu současnosti, které si vytyčila letošní konference Mezinárodní asociace pro studium křesťanské práce s mládeží (*International Association for Studying Youth Ministry*) opět spojilo uvažování různých odborníků z praxe i teoretiků z řad pedagogů, sociologů, religionistů a teologů ve snaze popsat současný stav i budoucí perspektivy křesťanské práce s mládeží (resp. udržitelnost křesťanských společenství mladých). V našem případě se jedná o setkání náboženské pedagožky a fundamentálního teologa, které vyústilo v následující teoretický rámec, určený pro praktické využití v křesťanské práci s mládeží. Máme za to, že lidský život se uskutečňuje v neustálém napětí mezi imanentně lidským a transcendentně Božím. Vědomí vlastní konečnosti a omezenosti konfrontuje člověka s tušením *nekonečného* a *neomezeného*. Mnoho lidí pak těmto svým tuchám dává konkrétní náboženský háv, neboť pro ně přestanou být tušením, ale stávají se jistotou víry skrze prožitek zjevení. Takové ujištění o věcech, v něž doufáme, přivádí člověka do konfesního společenství, s jehož identitou se posléze více či méně ztotožní. Mladí lidé jsou specifickou skupinou z hlediska utváření společenské (i náboženské) identity, neboť se nacházejí právě v procesu jejího vzniku. Její vědomé upevňování a prohlubování je potom celoživotním úkolem každého křesťana. Dlužno ještě podotknout, že identitou rozumíme skutečnost, kdy člověk chápe kvalitu své vlastní existence jako důsledek společenské interakce, jíž se jako subjekt účastní a skrze kterou dostává od svého okolí impulzy pro vnímání své kontinuity, stálosti a jednoty v čase.² Proto se domníváme,

¹ Termín „křesťanská práce s mládeží“ považujeme za český ekvivalent anglického *Youth ministry* a německého *Jugendarbeit*. Záměrně hovoříme o křesťanské (nikoliv o církevní) práci s mládeží, poněvadž zde máme na mysli práci s mládeží v různých křesťanských církvích, nikoliv jen katolickou pastorační mládeže.

² Srov. Erik ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Sahrkamp Verlag, 1995, s. 17–18.

že následující úvahy mohou být cenné pro teoretiky i praktiky, kteří se zabývají křesťanskou prací s mládeží.

1. MEZI LIDSKÝM A BOŽÍM

„Posvátné si člověk uvědomuje, protože posvátné se projevuje, ukazuje se jako cosi docela odlišného od toho, co je profánní.“³ Dnes již klasická práce rumunského religionisty Mircea Eliadeho otevírá komplexní pohled na fenomén posvátna, které vymezuje vůči profánnímu. Boží a lidské je vzájemně zcela odlišné (*das ganz Andere*, jak by řekl R. Otto), avšak v této odlišnosti je zásadním způsobem propojené právě díky tomu, že Boží se zjevuje a lidské na toto zjevování (hierofanii) odpovídá svou vírou. Eliade dokonce tvrdí, že projev posvátna ontologicky zakládá svět⁴ a věřící člověk pak toto zjevení považuje za střed světa či jeho osu. Zkušenost vlastní nedokonalosti a konečnosti vede k přesvědčení, že někde mimo sféru člověka se nachází dokonalé (ideální) předobrazy či dokonce zdroje všech nedokonalých skutečností. Nedokonalost patří do sféry člověka, dokonalost je pak oborem posvátna. V současnosti, kterou někteří sociologové charakterizují jako „tekutou modernu“,⁵ se však tato Eliadova dichotomie zásadním způsobem privatizuje a individualizuje, ztrácí tak ustavující potenciál pro svět jako společenský referenční rámec. Neexistuje již jeden svět, který by se mohl stát místem společného života všech jeho obyvatel. Tento svět se změnil v prostor sdílené izolace, jeho struktura se změnila v síť, v níž „žít“ znamená „sdílet“. Nejedná se ale o autentické sdílení osob, o komunikaci, ale spíše o jednosměrné vysílání bez schopnosti přijímat v rovnováze s tím, co druhým dáváme. Namísto jednoho světa strukturální povahy existuje nepřehledné množství individuálních, vzájemně izolovaných a zároveň se prolínajících světů. Otázkou zůstává, jak se v této nepřehledné situaci vyznat, jak dát tekutosti nový řád? Jak zajistit, aby tento nový řád nebyl řádem otročským, ale svobodným? Podobnými otázkami se zřejmě zabýval i veliký český pedagog, filosof a teolog 17. století Jan Amos Komenský.

³ Mircea ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: Oikúmené, 1994, s. 10.

⁴ Srov. tamtéž, s. 17.

⁵ Srov. např. Zygmunt BAUMAN, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press, 2007, s. 9.

2. MEZI LABYRINTEM A TEKUTÝMI PÍSKY

Komenského svět je labyrint a jeho obraz smyslu lidského života vyplývá z událostí třicetileté války. Svědectví o tom nacházíme zejména v jeho knize *Labyrint světa a ráj srdce*,⁶ kde popisuje svoji duchovní zkušenost, kterou prošel. Téměř o tři sta let později se vyrovnává s podobnou metaforou světa polský sociolog a myslitel Zygmunt Bauman. Srovnání jejich myšlenek bylo pro nás velmi zajímavé právě v kontextu našeho pokusu o porozumění specifikům současného světa, neboť hned na počátku se nám podobnost obou pojetí zdála být nápadná.

Komenský vykresluje ve vtipné a současně vyčerpávající alegorii svět člověka jako město – bludiště. Mladý zvědavý poutník ho pozoruje z vysoké věže. Na první pohled je to svět řádu a promyšlené organizace:

Vidím na zemi město jakési, na pohledění pěkné a skvělé a široké velice, však jehož jsem vždy termíny a meze ze všech stran znamenati mohl. A bylo okrouhle vystavené, zdmi a valy opatřené (...). Město pak samo rozdělené jsem viděl na nescíslné ulice, ryňky, domy a stavení, větší i menší, a všudy plno lidu jako hmyzu.⁷

Podobně jako obraz Komenského i obraz světa Zygmunta Baumana vypadá zprvu jako labyrint – „má solidní strukturu, se silnými stěnami, které se nedají prorazit, obraz světa, v němž jsou trasy předem vytyčeny, a je možné si vybrat jen, kterou z nich se dát.“⁸ Právě s ohledem na onu nemožnost volby však dává Bauman později přednost jiné metafoře – metafoře pouště, protože v ní „nejsou dlážděné cesty a dokonce ani vyšlapané stezky, nejsou tam rozcestníky a všechny orientační body – písečné přesypy – jsou přece pohyblivé. Jedinými cestami jsou tam do písku otisknuté stopy nohou poutníka – ale i ty vydrží jen do nejbližšího závanu sirocca.“⁹ Skutečnost světa viděného jako labyrint staví člověka před strach ze zbloudění, proto hledá člověk Ariadninu nit, jakéhosi (alespoň mlčenlivého) průvodce na cestě, protože smyslem cesty labyrintem je najít privilegované místo – cíl, Mínotaurovo doupě. Svět jako laby-

⁶ Knize se dostalo po celém světě mnoha vydání. Pro potřeby tohoto textu používáme: Jan Amos KOMENSKÝ, *Truchlivý I, II, Labyrint světa a ráj srdce*, Praha: Lidové noviny, 1998.

⁷ Tamtéž, s. 133.

⁸ Zygmunt BAUMAN, *Humanitní vědec v postmoderním světě: Rozhovory o umění života, vědě, životě, umění a dalších otázkách*, Praha: Moraviapress, 2006, s. 95.

⁹ Tamtéž.

rint je objektivní svět, ve kterém člověk hledá orientaci, zatímco situace pouště člověka odkazuje pouze na to, aby se spolehl sám na sebe a na své vědění, které mu umožní volbu na cestě k cíli. Svět jako poušť (i s tekutostí svých písků) odsuzuje člověka ke svobodě.¹⁰ Komenský (podobně jako Bauman) ve svém alegorickém příběhu vnímá podobnost světa lidí s krétským labyrintem. I jeho „poutníka labyrintem“ varují průvodci, aby se do něho nepouštěl sám. Ve vtipném a obsáhlém popisu labyrintu světa však Komenský neustále vykresluje jeho zmatek jako něco nesmyslného, neplodného, zbytečného, jako úsilí, které se vzápětí obrací proti člověku. Toto úsilí je sice dynamické a procesuální, ale směr k cíli pouze předstírá, aniž by se kdokoli ptal po smyslu takového počínání. Mezi řádky jako by se do obrazu lidského hemžení v Komenského podání světa vloudil obraz těžko uchopitelné pomíjivosti (Kaz 1,2), neustálého přesýpání či přelévání – jakási tekutost světa, měnící v marnost veškerou lidskou námahu, veškeré počínání. Komenského poutník v labyrintu žádný cíl nenalézá, ba sám labyrint jako by byl chvillemi průhledný, jako by sám byl zdáním. A právě zde se pozice Komenského blíží té Baumanově.

Komenský je však také teolog, a snad proto je jeho obraz světa v něčem zásadně jiný než obraz sociologa Baumana. To, co jsme tušili, se ukázalo být pravdou. Komenského poutník totiž nevidí skutečný (objektivní) svět, ale je tomu přesně naopak. Způsob, kterým nahlíží a poznává svět, je totiž závislý na tom, že má nasazeny „brýle mámení“ – moderně řečeno „brýle lži“ (sestavující se z domněnky a zvyku). Jsou to právě „brýle lži“, které způsobují, že se lidé oddávají „tekutosti“ svého životního snažení, aniž by v tom spatřovali něco nesmyslně neplodného. Poutník v Labyrintu světa nenalezl Ariadninu nit, ba neuspokojila ho ani společnost a průvodcovský um vyslanců královny marnosti. Náhle však zaslechl hlas: „Navrať se, odkud’s vyšel, do domu srdce svého, a zavři za sebou dvěře.“¹¹ „Díval jsem se, synu můj, když’s bloudil: ale již jsem se dále dívati nechtěl, přivedl jsem tě k sobě, tebe do teba uveda.“¹² To jsou slova Krista, se kterým se poutník setkává v „domě srdce svého“. Kristus ho však nevybízí k nezávislé svobodě, ale i on na něho vkládá své jho (v podobě poslušnosti vůči Kristu) a „perspicile“ (brýle) – Boží slovo a Božího Ducha, a posílá ho zpět do světa, takže poutník nyní vidí

¹⁰ GROV. BAUMAN, *Humanitní vědec v postmoderním světě*, s. 97.

¹¹ KOMENSKÝ, *Truchlivý I, II, Labyrint světa a ráj srdce*, s. 268.

¹² Tamtéž, s. 270.

v tomtéž světě nové prostory. Vidí tentýž svět jako předtím, ale nikoliv už brýlemi mámení, ale optikou Písma a Ducha (optikou Kristovou), jako místo zárodku Božího království, jako svět, v němž Kristovi služebníci „roztroušeni žijí, ale svět jich nezná.“¹³

Řečeno jinými slovy: To, jak vnímáme svět, není ani tak dáno jeho „objektivní realitou“, jako jeho i naším niterným, duchovním zdrojem, z něhož jako jednotlivci žijeme, a který se stává naším zorným úhlem pohledu. Tekutost světa je jistě jeho platnou metaforou, odvozenou z jeho rychle se střídajících podob a relativity, která je výsledkem jeho individualizace a privatizace způsobené člověkem. Přinejmenším stejně důležité jako flexibilita a schopnost adaptovat se na vždy nové podmínky (schopnost plavat) je umění čerpat (kotvit) svou identitu v centru duchovního jádra své osobnosti. Prvním krokem by mohlo být nové rozpoznání hierofanií, jak o nich mluví Mircea Eliade. Moderní člověk vyloučil projevy posvátna ze svého světa, „odkouzlil svět,“ jak by řekl Max Weber či po něm přesněji Marcel Gauchet,¹⁴ stal se Prométheem, který postupně „zprofanoval“ sám sebe, své lidství. Postmoderní člověk nyní tápe v rozteklosti svého světa a snaží se jej popsat, snaží se mu porozumět. Je ale nové rozpoznání posvátna dostačující k tomu, aby člověk znovu uchopil sám sebe a prostředí, v němž žije?

3. KRÁSA, DOBRO A SMYSL JAKO KLÍČE K POROZUMĚNÍ LIDSKÉMU A BOŽÍMU

Domníváme se, že tři hodnoty, které považujeme za výraz duchovního jádra člověka, tedy krásu, dobro a smysl, můžeme chápat jako klíče, které umožní člověku odemknout posvátno v našem světě, umožní rozpoznat, že náš svět není jen naším světem, ale je také světem Božím a světem ostatních lidí. V perspektivě křesťanství je velmi důležitá nejen obecně existenciální, ale i nábožensky konkrétní interpretace krásy, dobra a smyslu. Křesťané věří, že jsou Božím stvořením, stejně jako i celý svět, v němž žijí. V tomto světě lidé prožívají krásu, touží po krásných věcech, sami se snaží být krásní. Jaký je ale důvod tohoto počínání? Co je příčinou estetického citění člověka, uvažíme-li, že z biologického hle-

¹³ Tamtéž, s. 278.

¹⁴ Marcel GAUCHET, *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno: CDK, 2004, s. 5.

diska nemá pro člověka krása valný význam? Již bibličtí autoři mají, jak se zdá, hlubokou intuici, že „uspořádání a krása světa pomáhá člověku odhalit Boží existenci skrze pozorování jeho stop, které zanechal ve stvoření.“¹⁵ Papež Jan Pavel II. v závěru listu, který adresoval umělcům, píše: „Krása je znamením tajemství a připomínkou transcendence (...). Právě proto nemůže krása stvořených věcí přinést uspokojení a vzbuzuje onu tajuplnou tesknotu po Bohu.“¹⁶ Podobně jako s tématem krásy je tomu i s dobrem, neboť vše, co prožíváme jako dobré, i to, že jsme schopni dobro konat, ukazuje v křesťanské perspektivě opět k Bohu stvořiteli, který vše tvoří jako dobré (Gn 1,10). Křesťanský Bůh, na rozdíl od jiných stvořitelských vyprávění, tvoří slovem jako umělec. Nikoliv tedy jako sochař či malíř, ale jako básník, jehož slovo je v teologické perspektivě tvůrčí, dobré a krásné. Boží stvoření však není jen krásné a dobré, nemá jen strukturu, ale má především smysl. Dějiny pak nejsou sledem banálních nahodilostí, nýbrž ortogenetickým směřováním k plnému společenství s Bohem stvořitelem. Jak je ale možné, že stvoření, které je od svého Stvořitele tak odlišné, by mělo účast na samotné plnosti Boha v Trojici? Trojiční teologie nás učí, že v Boží trojici je plnost, ale kde je plnost, tam už se nic nevejde; přesto ale Bůh zve člověka k tomu, aby měl účast na samotném jeho vnitřním životě. Řešení této hádanky nalézá pak teologie v Ježíši Kristu, v němž se nejvlastněji lidské setkává (a snoubí) s nejvlastněji Božím. Křesťané směřující ke Kristu tak zároveň směřují do Krista, neboť jen skrze něho, s ním a v něm dojde stvoření svého smyslu, jímž je spása – vplynutí do absolutního společenství lásky v náručí Trojediného. Krásu, dobro a smysl tedy můžeme chápat jako cesty, po nichž si Bůh a lidé vzájemně krácejí v ústřety.

4. CHRISTOCENTRISMUS JAKO VÝCHODISKO

Po tom, co jsme řekli, můžeme vyjádřit přesvědčení, že má-li se obecné posvátno skutečně v plnosti projevit, musí dostat konkrétní náboženský háv. Domníváme se, že překonání tekutosti vod chaosu postmoderny neumožní nastolení nějakého novodobého mýtu (konzumu, techniky atp.), ani víra v *neurčito* jako náhradu za zanikající křesťanství, nýbrž

¹⁵ Bogdan PELC, „Vnímání krásy je argumentem pro Boží existenci,“ *Teologické texty* 17, č. 3 (2006): 151.

¹⁶ JAN PAVEL II., *List umělcům*, čl. 16.

návrat k jeho kořenům, ke Kristu, který je úplným Bohem a zároveň úplným člověkem. Kardinál Giacomo Biffi to kupříkladu vyjadřuje velmi ostře, když tvrdí, že veškerý humanismus, který je odtržený od poznání Krista, má za následek nelidskou a odlidšťující společnost.¹⁷ Nejsme si zcela jisti tím, že by každý sekulární humanismus musel nutně vyústit do nelidské společnosti, avšak je zřejmé, že naše lidství nabývá v Kristu jedinečný rozměr, který mu nemůže přisoudit žádný jiný humanismus, neboť v Kristu se Bůh stává člověkem, a tedy již není nic lidského, co by bylo Bohu cizí. Znovupochopený základ křesťanství (např. i ve světle Komenského labyrintu světa) může pomoci vidět současnou situaci z jiného úhlu. Nejsou to opět jen jisté brýle mámení, které nám umožňují vidět svět pouze tak, jak jsme ho popsali? Řešení snad nabízí návrat do nitra našeho srdce, kde můžeme zaslechnout „hlas volajícího na poušti“ (Mt 3,3), hlas, který nám umožní znovu vidět rozdíl i vztah mezi Božím a lidským, vztah, který umožní chápat Boží jako Boží, a tudíž i lidské jako skutečně lidské.

Křesťané považují za vrcholné zjevení posvátna osobu Ježíše Krista. Zjevení posvátna zde tedy má zcela konkrétní obrysy, není to „nějaké posvátno“, ale zcela konkrétní Bůh, Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův, je to „Svatý Izraele“, Bůh stvořitel všeho, který se v Ježíši zjevuje, aby vrcholným způsobem vyjádřil svou vůli, již je láska k člověku. „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Jan 3,16). Řečeno po eliadovsku: Hierofanie je v křesťanském pojetí konkrétní *theofanií*, která je zároveň *christofanií*, neboť Kristus je ve svém úplném rozměru alfou i omegou tohoto světa, je jeho středovou osou, jejíž oba póly splývají v jeden.¹⁸ Vztah Božího (posvátného) a lidského (profánního) je na půdě křesťanství doveden do největší intimity, tedy až ke sjednocení obou principů v osobě Ježíše Krista, který je soupodstatný s Otcem a zároveň „jen v něm je dokonale naplněn ideál člověka.“¹⁹ Tajemné vztažení se Boha k člověku, to je samotné srdce christologie. Na jedné straně *vtělení slova* a docela *lidské zrození*, na straně druhé *lidská smrt* a *zmrtevýchvstání*. Spojení Božího a lidského v Ježíši Kristu určuje smysl, směřování a budoucnost veškerého stvoření. Jinými slovy: Otec, který ve své *moci* všechno stvořil, zjevil svou *vůli* v Ježíši Kristu, aby tak ukázal smysl a směr

¹⁷ Giacomo BIFFI, *Kristocentrismus*, Praha: Krystal OP, 1996, s. 60.

¹⁸ Srov. Émile RIDEAU, *Myšlení Teilharda de Chardin*, Olomouc: Refugium, 2001, s. 116.

¹⁹ BIFFI, *Kristocentrismus*, s. 60.

všeho bytí, jímž je *láska*. „Mistře, které přikázání v zákoně je největší?“ *On mu řekl*: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.“ To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: „Miluj svého bližního jako sám sebe.“ (Mt 22,36–39). Lásce je vlastní značný ontologicky transformační potenciál (schopnost změny smýšlení – metanoie), neboť ze své plnosti vychází a do své plnosti směřuje. Vtělené Slovo a jeho příběh jsou synonymem lásky v souřadnicích stvořeného světa. Francouzský jezuita Pierre Teilhard de Chardin vidí v tomto doteku Boha s člověkem komplementární spojení proměny vnitřní a vnější „Bůh není pouze ten, kdo nás ‚metamorfizuje‘ tím, že nás svým vtělením divinizuje, ale je rovněž tím, kdo se ‚endomorfizuje‘ skrze Krista v naše lidství.“²⁰

Osoba Ježíše Krista se musí opět stát základem každého uvažování o udržitelné křesťanské práci s mládeží, neboť Kristus je základním stavebním kamenem křesťanského universa. Křesťanský svět není studenou citadelou Boha, který si nárokuje otrockou poslušnost svého stvoření, spíše je místem uskutečňování vzájemné lásky ve svobodě a pravdě. „Tvář Kristovu můžeme vidět v tváři druhých. Jsme-li s Bohem smíření, jsme-li v lásce Boží, neseme podobu Kristovu ve své duši. Ta se v nezištně dobrém skutku, při setkání s druhým člověkem promítá navenek. Skrze závoj lidské tváře nazíráme něco z božské krásy Svaté tváře, která mizí v neviditelném světle.“²¹ Tímto způsobem dává christocentrismus obsah obecně náboženské identity, která se tváří v tvář Kristu stává identitou křesťanskou.

5. VNITŘNÍ DYNAMIKA KŘESŤANSKÉHO ŽIVOTA JAKO INSPIRACE PRO VNITŘNÍ DYNAMIKU CÍRKEVNÍ PRÁCE S MLÁDEŽÍ

Křesťanská identita vtahuje člověka do specifické vnitřní dynamiky křesťanského života.²² Máme zde na mysli zásadní vztahy a vazby, které nacházíme mezi zjevením, vírou a církví.

²⁰ Gustave MARTELET, „Pierre Teilhard de Chardin neboli to, co je vlastní člověku, v jeho vztahu k tomu, co je vlastní Bohu,“ in *Pierre Teilhard de Chardin – Svatá hmota, soubor studií*, Olomouc: Centrum Alelli, 2005, s. 78.

²¹ Karel ŘÍHA, *Hledání středu*, Svitavy: Trinitas, 2010, s. 74.

²² Srov. František ŠTĚCH, *Tu se jim otevřely oči: Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese*, Olomouc: Refugium, 2011, s. 341–350.

Zjevení jako Boží aktivita přijímaná vírou člověka a určená k jeho spáse. Víra jako nadpřirozený dar Boží milosti uskutečňující se v člověku. Církev jako mystické tělo Kristovo a zároveň společenství věřících, společenství založené mystériem a zároveň fungující podle běžných sociologických zákonů. Celkem vzato fascinující triáda skutečností, které jsou *v našem* pojetí nedílnými součástmi vztahu Boha s člověkem, vztahu Stvořitele se svým stvořením.²³

Je nepochybné, že křesťanství považuje za svůj vlastní základ Boží zjevení, jak to uvádí ve své již klasické práci např. René Latourelle: „Zjevení je první pravda, první tajemství (mystérium) a první kategorie křesťanství.“²⁴ Otázkou zůstává, jakým způsobem je pak zjevení věřícími křesťany chápáno a jak je mu rozuměno. Uvědomíme-li si, že křesťané interpretují veškerou skutečnost prizmatem křesťanského zjevení, staví se otázky spojené se zjevením jako skutečně klíčové. V této souvislosti se domníváme, že zde je opět možné propojit obecně existenciální témata s tématy povýtce teologickými. Domníváme se, že téma zjevení je velice komplikované a ze zkušenosti víme, že drtivá většina věřících křesťanů se jeho skutečným významem vlastně ani nezabývá. V české římskokatolické tradici se věřící spokojují s frázovitými (katechismovými) poučkami, které jsou jim církevními autoritami prostě předkládány k věření a prakticky tak vylučují možnost hlubšího pochopení věroučných obsahů křesťanského zjevení. Plnění mystagogického úkolu církve je zde pak diskutabilní. Předchozí text naznačuje možný směr změny současné situace. Zjevení pojaté jako zjevení krásy, dobra, smyslu, moci, vůle a lásky vyhovuje, dle našeho soudu, nárokům akademické, církevněstrukturální, i široce laické teologie. Identické ekvivalenty můžeme nalézt i v případě víry a církve.

Pro uskutečňování křesťanské práce s mládeží můžeme použít různé strategie. V současnosti jsou patrné hojné inspirace moderními manažerskými a pedagogickými technikami (koučink, animace apod.), je také zřejmé, že praktické důrazy se liší církev od církve, kraj od kraje. Místo a čas jsou velmi důležité, nicméně ať už je kontext jakýkoliv, fundament, který určuje základní koordináty vnitřní dynamiky křesťanské práce s mládeží, zůstává dle našeho názoru stejný. Je to skutečnost vtělení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Tato skutečnost je stále znovu a znovu zjevována, přijímána ve víře a opatrována v církvi.

Mladý člověk musí mít základním způsobem vybudovánu identitu, která je soustředěna kolem duchovního jádra jeho osobnosti v po-

²³ Tamtéž, s. 343.

²⁴ René LATOURELLE, *Theology of Revelation*, New York: Alba House, 1966, s. 14.

době reflektovaných zkušeností s krásou, dobrem, smyslem, v rozlišení s mocí, vůlí a láskou Boží, aby dospěl k identitě náboženské (rozlišení mezi posvátným a profánním) i křesťanské (osobní odpověď víry na křesťanské zjevení).

Křesťanská práce s mládeží pak může budovat specifickou konfesní identitu mladého křesťana, ale zároveň musí kultivovat jeho identitu *přirozeně duchovní* (religiózní) i *fundamentálně křesťanskou*. Křesťanská práce s mládeží není sociální práce ani volnočasový klub, není to výlučně misie ani modlitební společenství. Křesťanská práce s mládeží je společenství věkově specifických učedníků, v němž všechny věci (všední i posvátné, přirozené i transcendentální) mají své místo, svůj čas pro vzájemné prolnutí (srov. Kaz 3,1–15). Jedině tak je totiž možné žít skutečně křesťanský život – vše zkoumat a mít možnost varovat se zlého a dobrého se držet (viz 1 Sol 5,21–22).

6. MEZI LIDSKÝM FUNDAMENTALISMEM A BOŽÍM FUNDAMENTEM

V první části našeho textu jsme se pokusili přiblížit, že o našem vnímání světa rozhoduje spíše stav našeho nitra, než vnější podmínky „objektivní reality“. Duchovní stav našeho nitra pak z teologické perspektivy není jen záležitostí přirozeně lidskou, ale též záležitostí Boží, nakolik v něm má svůj zdroj. Tuto skutečnost můžeme zakoušet při vnímání nedokonalosti krásy, dobra a smyslu v protikladu k jejich tušenému, dokonalému vzoru. V druhé části dostává obecně náboženské svůj konkrétní obsah. Zaměření se na Krista je východiskem pro každé křesťanské chápání světa. Třetí část této práce se pokusila představit, jak fundamentálně křesťanská interpretace skutečnosti přivádí člověka do tzv. společenství učedníků (církve). Nyní tedy zbývá učinit už jen několik shrnujících poznámek.

Naše zkušenost ukazuje, že v současné době je běžnou praxí křesťanské práce s mládeží převládající důraz na budování denominační identity, která však často postrádá své prolnutí s obecně náboženskou i fundamentálně křesťanskou identitou. Domníváme se, že např. skutečná fundamentální katolická identita je výslednicí kultivace obecné lidské religiozity (přirozené duchovní identity) a základního křesťanského postoje, čili základního rozhodnutí pro Krista. Na budování specificky konfesní identity nevidíme nic špatného, ba právě naopak, je však zapotřebí, aby tato stála na pevných kořenech obecné religiozity a fundamentální

ho rozhodnutí pro Krista. Velmi zajímavou může být v tomto kontextu kniha amerického kardinála Avery Dullese *A Testimonial to Grace*,²⁵ kde autor popisuje svou konverzi, která prošla cestu od rozpoznání vlastní obecné náboženskosti přes obrat ke Kristu²⁶ až k hledání denominace,²⁷ která by nejlépe konvenovala s jeho osobností.

Podobu utváření a upevňování náboženské identity považujeme za klíčovou pro každou křesťanskou práci s mládeží v současné post-sekulární Evropě. Teoretickým rámcem pro tento proces může být následující schéma:

1. Důraz na obecnou religiozitu a její kultivace (krása, dobro, smysl);
2. Fundamentální křesťanská identita a její kultivace (moc, vůle, láska);
3. Péče o krystalizaci pevné, avšak otevřené (dialogické) denominační identity (zjevení, víra, církev).

Z perspektivy katolické teologie se jedná o tradiční koncepci s novým obsahem. Již v 19. století postupovala tzv. *klasická apologetika* při obhajobě pravdivosti křesťanství metodou tří tzv. *demonstrationes*. *Demonstratio religiosa* nejprve obhájila existenci Boha, *demonstratio christiana* ukazovala, že Bůh se zjevil v Ježíši Kristu a toto dokazování ústilo do závěru, že toto zjevení je plně a nejděleji uchováváno v katolické církvi (*demonstratio catholica*). Místo toho, abychom se však dnes soustředili na sofistikované dokazování, že Bůh je, tento jsoucí Bůh je Bohem křesťanským a nejpravdivější ponětí o něm mají katolíci, je potřeba sdílet (na základě vlastní víry), že Bůh se *zjevuje* a je možné jej skrze *víru* objevit a že tento Bůh se plně zjevil v Ježíši Kristu proto, aby ukázal svůj záměr s člověkem i celým svým stvořením (*církev* v nejširším slova smyslu), jímž je spása v Ježíši Kristu. V tomto ději tak přirozená duchovní výbava

²⁵ Avery DULLES, *A Testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, Kansas City: Sheed & Ward, 1996.

²⁶ „Byl jsem přesvědčen, že jsem objevil něco, co by mne uvedlo do nového života (...). Tu noc jsem se poprvé za celá léta modlil. Klekl jsem si ve studené tmě u postele, jak mne to učila maminka, když jsem byl malý, a pokusil jsem se pozvednout své srdce a mysl k Tomu, o jehož přítomnosti a síle jsem začal být tak náhle přesvědčen. Recitoval jsem Otčenáš. Slova šla pomalu a já musel začínat znovu a znovu, než se celá modlitba uložila v mé mysli. Otče náš, jenž jsi na nebesích. Posvěť se jméno Tvé. Buď vůle tvá. Jako v nebi, tak i na zemi...” (tamtéž, s. 38).

²⁷ „Ač hluboce sympatizující s cudně studeným prostředím protestantských denominací, se kterými se nejprve setkal (presbyteriáni, episkopální církve, metodisté, baptisté, unitáři atd.), rozhodl se Dulles nakonec pro vstup do katolické církve, která jej přitáhla konsistencí své nauky“ (Štěch, *Tu se jim otevřely oči*, s. 29).

člověka k hledání krásy, dobra a smyslu i prožívání moci, vůle a lásky mezi lidským a Božím, dostává svůj konkrétní směr, navzdory tomu, v jak tekutém světě se nachází, neboť na jeho konci tuší naplnění své vlastní podstaty, podstaty svého bytí.

Úkolem křesťanské práce s mládeží tedy není primárně ani zprostředkování zábavy mladým, ani vytváření modlitebních společenství. Má být spíše prostorem, v němž mladí lidé mohou žít vnitřní dynamiku vlastního náboženského života rozkročeného mezi lidským a Božím, mezi individuální a kolektivní vírou, mezi zjevením a církví. Vytváření prostoru, v němž se může obecně náboženské nastavení (schopnost kráčet) a specificky křesťanské rozhodnutí (rozhodnutí vykročit určitým směrem) stát konkrétní cestou (pravdou i životem – Jan 14,6). Nejde tedy o budování fundamentalistické křesťanské identity, tu je naopak třeba odmítnout jako nebezpečně exkluzivistickou, spíše jde o vytváření *fundamentální křesťanské identity*, která má své opravdové zakotvení v Kristu, rozumí základům a principům křesťanství, dokáže se povznést nad formální rozdíly mezi denominacemi (smysl pro ekumenu) a vytváří opravdovou křesťanskou „kulturu“ (vyvážení ortodoxie a ortopraxe). Mít křesťanskou identitu znamená chápat znovu svět jako křesťanský, ovšem nikoliv fundamentalisticky, nýbrž *fundamentálně*!

Between the Human and Divine: Sustainable Youth Ministry in Post-secular Europe

Key words: Christianity; Youth ministry; Theology; Fundamental theology; Religion; Identity; Religious identity

Abstract: This article attempts to set up a basic theoretical background for youth ministry practice from the fundamental theological point of view with certain insights from the perspective of religious education. Our theses are based on a fundamental distinction between the human and divine, and additionally placed into the context of contemporary world conditions which are not considered as anything particularly novel or unique. This contention is supported by a parallel between J. A. Comenius and Z. Bauman. The suggestion of a pattern leading towards the reflected religious identity is an outcome of this article. We believe that this proposal might be useful for the broad field of youth ministry research and practice.

Doc. PhDr. Ludmila Muchová, Ph.D.
Katedra pedagogiky TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice

Mgr. František Štěch, Th.D.
Katedra systematické teologie
Kněžská 8
370 01 České Budějovice