

# Poslanie evanjelikov augsburského vyznania v sekulárnom svete

Prof. Jaroslav Vokoun

Téma, které jste mi navrhli, mě poněkud překvapilo, měl jsem a asi nejen já v Čechách naději, že se proces sekularizace zastavil na moravsko-slovenských hranicích, a že tam, kde se sekularizace neprosadila v šedesátých letech, tam už - zbavena tehdejšího patosu a síly - nebude mít velký vliv.

V teologii a vůbec v humanitních vědách byla sekularizace tématem šedesátých let. Sociolog a teolog Peter Berger tehdy vystoupil se slavnou tezí o sekularizaci jako globálním trendu, který je nutným důsledkem modernizace. Brzy, poté, co začal dělat výzkumy mimo euroamerický svět, však tuto tezi zase odvolal. V poválečném světě měla teze o sekularizaci specifický kontext: Poválečný politický i kulturní establishment usoudil, že problémy Evropy (fašismus a komunismus) souvisí s tím, že se něco považuje za svaté (národ či strana), a že řešením je program znesvěcování (a také rušení hranic všeho druhu - a boj proti nacionalismu a rasismu – generálové se obvykle připravují na minulou válku). Tento program se dnes ovšem před našima očima vyčerpá a jeho představitelé vidí v konci své politické role konec demokracie... Trend ke znesvěcování je ale přežije.

Překvapivě je však dnes toto téma kladeno nově: Sekularizace versus islamizace. A je tu ještě jedno, pro teologa a také religionistu důležité hledisko: Vznikají a šíří se sekulární varianty křesťanských jevů, i těch negativních! Náboženské prožívání a hájení sekulárních hodnot, pravověrní a heretici a strážci sekulární pravověrnosti až po analogie církevní cenzury a inkvizice, magistéria správného učení a snad i něco jako dětská křížová výprava se prý rýsuje...

Není to samozřejmě úplně nový trend, Max Weber viděl už pathos kapitalistů jako sekularizaci kalvínské víry v předurčení, v moderních filosofiích dějin rozpoznáváme sekularizaci klasických teologií dějin, idea pokroku je zjevnou sekularizací Boží prozřetelnosti (ostatně i "neviditelná ruka trhu" má tento zdroj), Hegel se pokusil sekularizovat myšlenku svobody křesťana její transformací v ideu svobody občana. K pochopení dnešního světa teologovi

často pomůže, když rozpozná náboženský základ něčeho, ce se tváří zcela světsky či bezbožně.

Kde se moderní sekularizace vzala? Existují různé teorie<sup>1</sup>, nejpřesvědčivější se mi jeví pohled, že jde o důsledek náboženských válek a nutnosti založit moderní společnost na nenáboženském, tzv. přirozeném základě (17. stol., rozhodně ne už v renesanci). Rozkol křesťanství vedl nejprve ke konfesionalizaci (*cuius regio, eius religio*) ale nakonec k nemožnosti vytvořit společnost na jediném společném konfesijním základě; ukázala se nutnost tolerance a svobody vyznání – to bylo pro reformátory nepředstavitelné (ač jednou z papežem odsouzených Lutherových tezí byla teze proti upalování kacířů). Všichni, kdo o tomto dodnes trvajícím politickém světě<sup>2</sup> po třicetileté válce rozhodovali, byli zřejmě upřímně křesťany nebo aspoň nábožensky motivovanými lidmi, ale poznali, že se na křesťanském základě už nedohodnou. Proto se základem nové a dodnes trvající Evropy stal pojem přirozeného a humánního, všelidského: Základem je „přirozené“, „lidské“, politické náboženství, zdůvodňující demokracii a lidská práva – moderní svět tedy není nenáboženský, ale má své kvazináboženství s nedotknutelnými hodnotami a ideami, dogmaty a exkomunikovanými kacíři...

Nevzniklo to z nějakých idejí, ale z nutnosti ukončit zničující války a domluvit se. Odtud pak vyplynul nový vztah k náboženství - je sice povolené, ale v podstatě zbytečné, v každém případě je (a má být) nevýznamné společensky (kromě přetrvávajícího tradičního vlivu).

Státní zájem je nadevše. Sekularizace pak znamená, že se od náboženství vše osamostatňuje – kultura, výchova, vzdělání... Už předtím to byla ekonomika kapitalistická (povolen úrok).

Ale zpět k úvodu – sekularizaci jako tématu šedesátých let. Tehdy o tom psali hlavně kalvíni autoři, a mnozí ji nadšeně vítali jako uznání světskosti světa. Souviselo to zřejmě i s dominantní barthiánskou teologií, která - historicky mylně<sup>3</sup> - dospěla k závěru, že pro Kalvína a kalvinismus (narozdíl od luterství a katolictví) platí princip *finitum non capax infiniti*: Vše ve světě je světské a

1 Teoriemi sekularizace se zabývám v první části své knihy K rekonstrukci teologie po konci novověku; Luhmannovo pojetí představuji ve třetí části knížky Dynamika křesťanské tradice. Z produkce šedesátých let mě (ovšem vzhledem k věku až počátkem osmdesátých let) oslovily knihy jako *Secular city* Harveye Coxe a Bonhoefferův *Widestand und Ergebung*; samozřejmě i debata ohledně teologie Boží smrti (chápavě kriticky k ní Heinz Zahrnt, *Gott kann nicht sterben*), demytologizace a civilní interpretace (tu jsem však mylně chápal tak, jak byla předkládána, tedy jako snahu o "nové vyjádření křesťanské zvěsti", nikoli jako humanisticko sekulární přeznačení křesťanských obsahů). Z novějších prací je zajímavá kniha katolika Hanse Joase *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012.

2 K pochopení tohoto stále existujícího "westfálského systému" doporučuji Kissingerovu knihu *Uspořádání světa*.

3 To hned v počátcích barthiánství doložil profesor Boháč, ale nějak to nebylo vzato na vědomí. Pracoval jsem s tímto omylem dlouho i v rámci ekumenické teologie.

nemůže principiálně zahrnout nic posvátného, Božího. Ale nehledě na filosofické principy tíhla kalvínská zbožnost skutečně odedávna k upřednostnění Krista na pravici Boží, což mohlo mít sice různé důsledky pro vztah ke světu, ale jedním z nich mohlo být i světské pojetí světa.

Luterství mělo k sekularizaci složitější vztah. V reformaci došlo k sekularizaci toho, co je světské a co bylo dříve třeba považováno za svaté. Luther zápasil o jasné rozlišení, o to, aby se nemíchala světská a duchovní moc, světská a duchovní moc. Rozlišit to v praxi je obvykle těžké, ale princip jasný je. Uznání světskosti světského tedy není pro Lutherovy stoupence problém.

Světské tím však není vyňato z odpovědnosti Bohu, světská moc je Bohu odpovědná! Svět není bez Boha, větší než v kalvinismu je v luterství důraz na přítomnost Kristovu ve světě (Pro Luthera je všechno stvoření Boží slovo). Luterský důraz na svátosti je výrazem vědomí Boží blízkosti ve stvořených skutečnostech. Kalvinismus, jak jsme již uvedli, kladl více důraz na Kristovo sezení po pravici Boží (obojí ale patří k sobě).

Luterská teologie zdůrazňuje, že Bůh je nejen přítomen, ale je přítomen ve světě jako jednající. Nejprve je tento důraz zaměřen proti novověkému deismu - proti vědě pěstované "etsi Deus non daretur", jako by nebylo Boha; postupně se "jako by nebylo Boha" začalo pojímat prakticky vše a deismus nepočítající s Božím jednáním ve světě zachvátil i teologii. Počítáme s Božím jednáním, s Boží prozřetelností jako vedením k cíli? Nebo jsme už také v hloubi sekularizování, takže bychom se měli sekularizací zabývat spíše jako vnitřním problémem církve?

Jaký vztah ke společnosti plyne z luterského uznání sekulárnosti sekulárního? Luterskou tradicí není politická pasivita a poslušnost vrchnosti – to je legenda z konce 19. století, zpopularizovaná zejména Troeltschem. Luterství má tradici kritiky vrchnosti<sup>4</sup>. Východiskem bylo obvykle odvolání na samotného Luthera: Podle Luthera vděčí vrchnost reformaci za to, že jí ukázala důstojnost světské moci před Bohem a osvobodila ji z církevního područí. Místo vděčnosti církvi se ale světská moc snaží nyní ovládat církev – předtím tu byla papocæsaria, nyní tendence k caesaropapii, Keyserliche Bapsthumb. Toto Lutherovo postesknutí bylo pak často vnímáno jako proroctví a stalo se východiskem kritiky vrchnosti.

4 Zde se opírám o studii *Obrigkeitskritik und die politische Funktion der Frömmigkeit im deutschen Luthertum des konfessionellen Zeitalters* v knize Wolfganga Sommera *Frömmigkeit und Weltoffenheit im Deutschen Luthertum*.

Základem kritického vztahu tedy je vysoké mínění o vrchnosti jako Božím ustanovení, a také Lutherova zkušenost, že špatná vláda je lepší než bezvládí (selské povstání); kritika se vztahuje přednostně proti zasahování světské moci do sféry duchovní moci. Není to tedy striktně politický, ale církevně obranný postoj. Obvyklým citovaným místem je tzv. regula Petri - Skutky 5,29. Druhým východiskem je Lutherův výklad žalmu 101, v němž viděl "zrcadlo vládců" (v ortodoxii to byl po katechismu nejčtenější Lutherův text), kde vykládá povinnosti vládců. Ani to není striktní politika, ale povinnost kazatele vykládat evangelium všem stavům. Sebevědomí luterských kazatelů odpovídá sebevědomí světských vládců – i kazatelé představují božské ustanovení. Třetím východiskem luterské kritiky vládců je Magdeburské vyznání (1550): status ecclesiasticus musí dbát na dodržování Božích příkazů, proto nutně kritizuje status politicus (vykonává tak Wächter- und Strafant – trestání se však děje formou kázání). V dochovaných kázáních se kritizuje bídný sociální status farářů, úpadek škol, útisk a chudoba lidu. To souvisí i s počátky pietismu – např. J. Arndt klade jako ostatní pietisté důraz na životní praxi, ale zahrnuje do ní i praxi vládců: Cílem je politica christiana (politická funkce zbožnosti) i christianizace politiky. Historicky je to situace raného absolutismu, politiky pojaté jako čistě racionální, účelová, imanentní záležitost, a státní zájem je pro ni nejvyšší kritérium. Proti tomu se obrací "luterský antimachiavellismus"

Realizací Lutherova učení o dvou říších je kupodivu až poválečné Německo, kde dochází k oddělení obojí sféry, ale ještě na základě společné křesťanské víry většiny občanů a křesťanské tradice. Křesťanský etos fakticky naplňoval ústavu, byla tu lidová církev, jejíž svátky strukturovaly i občanský rok; kříže ve školách a na úradech a modlitba na veřejnosti ještě byly samozřejmostí. Vyhovovalo to oběma stranám: Stát byl osvobozen od povinnosti pečovat o náboženství - a církev od povinnosti dělat politiku. Pozdější ústavní soudce Böckenferde to charakterizoval slavným výrokiem o předpokladech, které sekulární společnost potřebuje a přitom je není schopna zajistit – to zajišťovaly církve a to ovšem od konce šedesátých let postupně přestalo fungovat. Je pro to dnes na Slovensku předpoklad?

Když se mluví o Lutherově oddělení dvou říší, často se zapomíná na tento předpoklad: Jde o rozdělení v rámci křesťanské společnosti, kníže a purkmistr jsou křesťané a cítí odpovědnost před Bohem, jen nechtějí, aby jim do toho mluvil farář. Nyní je ale jiná situace, i v Německu: Náboženské zdůvodnění ústavy padá (třebaže ještě nebylo vyškrtáno), zdůvodňovat si ji může každý, jak chce, protože zdůvodnění přesvědčivé pro většinu neexistuje – tento proces provází snaha zachránit to pojmem „hodnot“, nejprve západních, dnes "evropských", a současně dochází i k sekulárnímu přeznačení církevních svátků.

Zcela novou situaci na Západě vytváří dnes islám: Odmítá striktní oddělení náboženské a sekulární sféry, které se během novověku stalo v Evropě samozřejmostí. Prožíváme střet sekulární společnosti s vitálním náboženstvím (a přiznejme si, že křesťanství jako vitální náboženství většina našich současníků nikdy nezažila). Islám ukazuje, že současné křesťanství je jen jakási zbytková forma mizejícího náboženství.

V tom je podle mě naše šance – obnovit spojení křesťanské církve a sekulárního státu. A bylo by ovšem možné se přiklonit i k pozici islámu proti sekulárnímu státu, ale to by bylo zřejmě fatální pro sekulární stát i pro křesťanství. Uvidíme, zda tomuto pokušení bude možné uniknout. Důvody pro spojení s islámem tu ovšem jsou: S islámem nás spojuje oprávněné vznášení nároku na pravost a pravdivost náboženství, a rozumíme i jeho pohledu na evropskou realitu, že sekularizace náboženství není pokrok, ale sebelikvidace. Současné křesťanství jako model je pro muslimy jen odstrašující případ. Ale revitalizované křesťanství, které by dokázalo civilizovat své kořeny, by bylo tím nejlepším jak pro sekulární stát, tak pro muslimy a jejich možnou integraci do společnosti.

Jak již bylo řečeno v úvodu, je tu ještě jedna dimenze sekularizace: Některé náboženské jevy fungují dál, ale mimo náboženský kontext: Apokalyptika politická a ekologická, kajícnické vlny, aj. sekulární dogmata, sekulární farizeismus, inkvizice elektronická, „radostná kulturní sebelikvidace v idealitě dobra“ jako sekulární verze náboženské sebeoběti. Sakralizace člověka, „druhého“, „uprchlíka“.

Vysvětlím to na příkladu problému viny: Sekulární znamená v Evropě postkřesťanské. Když křesťanství vyprchalo, zůstává kultivace vědomí viny, podprahový pocit viny, ale odpadlo řešení – odpuštění hříchů. Vina se užívá jako zbraň k vydírání druhých, i politicky: vzbudit pocit viny a následně manipulovat, odzbrojit, pacifikovat. Vracejí se rituály veřejného vyznání viny – simulovaná transcendence, sebemrškačství jako cesta k sebeospravedlnění. Moderní subjekt je slabý v zacházení s vlatní negativitou.

Zde vidím aktuální úkol luterství: Dlužíme světu zvěst, že vinu nelze odčinit dobrými skutky a že se nelze ospravedlnit sám (ani kajícnickým pocitem). Vina se vyznává před Bohem, ne před mediální veřejností.

Místo křesťanského odpuštění viny bují v západní společnosti hypermoralismus, kult hodnot, vzájemné obviňování (z rasismu, kolonialismu, sexismu...); když se nad druhým nezvítězí vytvářením pocitu viny, pak se démonizuje, exkomunikuje – úplná rabies moralis místo rabies theologorum (zuřivost teologických diskusí), moralita vítězí nad realitou, i v politice. Rozpor mezi být a má být je překonáván ignorováním reality. Obecně psychologicky platí, že zrajeme ve srážkách realitou, jinak skončíme jako pubertální starci.

K tématu sekularizace patří téma lidských práv. Jakkoli je jistě můžeme pojmut křesťansky, historicky se etablovala v moderní Evropě jako vzpoura subjektu a byla reklamována proti morálce a náboženství; dnes pozorujeme, jak žádosti všeho druhu bývají přeformulovány jako právní nárok, jejich nedosažitelnost je vnímána jako bezpráví, diskriminace. U jednoho málo známého autora jsem našel následující hodnocení: "Morální ideologie universálních hodnot je harakiri liberálních společností, které se odcizily svým historickým základům. Moralismus nás nutí, abychom ze svých vlastních předpokladů ekonomicky a společensky zruinovali sami sebe, provedli radostnou kulturní sebelikvidaci v idealitě dobra, která v sebeobětovném zániku dává ještě zahlédnout svatozář... Morálně ideologicky otrávený člověk kolabuje svou posedlostí vinou. Morální zranitelnost moderního člověka dělá z moralismu zbraň a propůjčuje mu moc podrobit si druhého, učinit jej poslušným a poddaným. Moralista je terorista duše."

Ale: Co je vlastně na Slovensku? Sekularizace nebo jen privatizace víry? Návrat k pohanství? Praktický ateismus? Humanistický deismus? Modernizace a pluralizace? To je otázka, kterou si musíte zodpovědět sami.

A jakou strategii vůči sekularizaci lze doporučit? Rejstřík možných i faktických reakcí sahá od úplného odmítnutí moderny až po bezvýhradné přitakání a přizpůsobení.

Krajní odmítnutí v důsledku znamená odchod ze světa a přijetí určité náboženské autority – to může být pro někoho řešením, ale obecně to není pro většinu křesťanů možné.

Krajní přizpůsobení naopak vede k vyprázdnění obsahu křesťanství: Církev zvěstuje jen to, co si lze přečíst v novinách nebo se dozvědět na kursu psychologie či životního stylu. Taková církev je zbytečná, i když někdy to může být také potřebné suplování práce jiných. Jde však o to, zda nabízíme něco, co svět nemůže nabídnout, nebo jen to, co nabízí i svět. Krajní přizpůsobení církve světu jen potvrzuje Feuerbachovu a Marxovu tezi o odvozenosti náboženství jako nadstavby – když se změnil svět, musíme předělat i náboženství.

Čí problém vlastně sekularizace je? Našich žáků a věřících, nebo jsou spíše znejistělí ti, kdo by je měli vést? Nemohou unést, že jsou pro svět „vollkommen irrelevant“, jak občas naříkají faráři v Německu? To je možná náš vlastní problém! A nešíříme spíše vlastní nejistotu – také při výuce teologie?

Na křesťanství a teologii je krásné, jaké sebekritice jsme v moderně dokázali křesťanství a jeho tradici včetně Písma podrobit – nebojíme se pravdy,

nebojíme se vědeckého zkoumání! Ale je tu riziko, že to někdo vnitřně nezvládl a rozpadla se mu víra. S jakou jistotou mluvíme o centrálních tématech víry: o vzkříšení, Trojjedinosti, inkarnaci? Problémem je slabost naší víry, nikoli síla světa, ten je dnes také velmi znejistělý! Zbytečně přeceňujeme sekularizaci, pěstujeme zbytečný defétismus vydávaný za osvícenost...

Myslím, že je třeba přijmout jádro moderny, ale ukázat její meze: Humanismus, který klade člověka na místo Boha, škodí i člověku!

Pojímání konečných věcí jako absolutních škodí věcem (a lidem) tohoto světa! Vztahu ke světu škodí, když ztratíme transcendenci – a eschatologii, budoucnost, kterou si svět nemůže dát!

Teologické debaty o sekularizaci byly v šedesátých letech spojeny i s tématem demytologizace a existenciálním až existencialistickým výkladem Písma (ten existenciální jako kazatel pěstují, ten existencialistický vidím jako fatální). Ano, víra má i svou existenciální dimenzi, ale patří k ní i určitý obraz světa – stvoření, eschatologie, antropologie. Nejde o to udržovat starověký obraz světa, nicméně určitý obraz světa a člověka k víře podstatně patří. Ano, respektujeme poznatky současné vědy, ale mělo by být patrné, že ve světě stvořeném Bohem je všechno mluvení o světě s vyloučením Boha deficitní (tak argumentoval Komenský při setkání s Descartem) – a křesťanský učitel by to měl být schopen žákům ukázat. Tedy ne míchat náboženství a vědu, ale ukázat dimenzi, která byla vyloučena, když se jako vědecká metoda prosadilo zkoumat svět *etsi Deus non daretur*. Ukázat, jaký je vztah (vědecky poznáných) věcí k Bohu. Pokud jsme to žákům neukázali a nenaučili je to do budoucna samostatně zkoumat, pak jsme byli jako učitelé zbytečně křesťany. Ano, máme brát vážně politickou dimenzi, osvobození politické může být potřebné a na tomto zápase se křesťané obvykle oprávněně podíleli (i když se pak často jen nahradí jedno ovládnutí člověka člověkem jiným), ale principiálně máme zvěstovat, že skutečným problémem je nesvoboda způsobená hříchem a smrtí a světské koncepty budoucnosti lze realizovat jen po určité mez. Utopismus současných církví je pozoruhodný, zřejmě důsledek posunu z politického prava doleva.

Jaká je reakce věřících na tuto situaci sekulárního světa: Jedni zaujímají naivní postoj, ignorující sekulární svět, někdy upadají do fundamentalismu a sektářského vymezení vůči světu. Druzí usilují o chápavou reflexi světa, ale v podstatě přistupují na relativismus v otázkách pravdy: Chápeme vaši kritiku náboženství, ale ono nelze vlastně dokázat ani to ani ono a my jsme křesťané, což je docela rozumné, i když nedokazatelné. Fakticky je to rezignace na vznášení nároku na pravdu (asi jak říkal Umberto Eco – I kdyby to nebyla pravda, je křesťanství jako vyprávění pořád ještě podivuhodné. To ano, ale je to málo). Víra je vitálně odkázána na svědky, kteří vydali svědectví pravdě! Je

biblické poselství pravdou, na které lze postavit svůj život? Ano nebo ne? Pokud přistoupíme na to, že je to jen subjektivní věc, činíme křesťanství společensky irelevantním. Hodnot a jejich zdůvodňování má svět dostatek i bez nás.

Vzkříšení a narození z Panny – zde se ukazuje, zda zvěstujeme Boha, který má moc i nad přírodou – pokud ji nemá, není to žádný Bůh (a my pěstujeme deismus jako noblesní ateismus). Křesťanství je náboženství vykoupení – toto téma nelze proto marginalizovat, spolu s tím ani eschatologii, kříž, mučednictví, vyvolení, oběť, proroctví, odpuštění hříchů. Právě ve společnosti, která vidí všechny možné souvislosti viny, je třeba mluvit o vině jako osobní vině, a právě v době, která tlačí na perfekcionování člověka, je třeba ukazovat limity. Proti hypermoralismu je třeba pěstovat luterskou kulturu viny a odpuštění.

Jinou reakcí jsou zoufalé pokusy učinit křesťanství společensky aktuálním, „relevantním“, obvykle etizací, moralizací. Není to nic nového, realizuje se Kantův víc než dvě stě let starý program: Předělat křesťanství na obecně humanistické náboženství morálky. V této podobě je tomu třeba ale čelit, to je sebelikvidace, kterou podle Kanta mají provést sami křesťané ( a asi mnozí provádějí...). Kant tehdy jasně řekl, že náboženské zdůvodnění morálky je nakonec zbytečné.

Kantův program zahrnoval i (osvícenské, a tehdy zcela pochopitelné) vytlačení náboženství ze sféry rozumu: V západní společnosti jsme tolerováni, pokud přistoupíme na pouhý subjektivismus víry – jsme odmítáni, pokud začneme pro víru argumentovat rozumem (protože to by zavazovalo i ostatní). Důsledkem je iracionalizace křesťanství.

K luterství ale argumentace rozumovými důvody patří! (Vzdor jednomu z kontextu vytrženému výroku Lutherovu; on sám žádal od papežské strany argumenty teologické a rozumové). V tom vidím těžký úkol učitelů křesťanů! (Většina toho, co se literárně nabízí, obsahuje argumenty spíše slabé až trapné.)

Jak již jsem řekl, sekulární společnost je tolerantní, pokud své náboženství pojímáme jen jako soukromou věc a na veřejnosti se chováme sekulárně. Církev se mohou podílet na veřejném životě, musí ale přitom mluvit sekulárně. Evangelické církve většinou mluví sekulárně už i interně a hájí jen sekulární záležitosti, a katolíci to dohánějí (tomuto procesu se výstižně říká sebesekularizace církví; nevím, nakolik je realitou i na Slovensku).

Problémem věřících obecně a Vašich žáků zvláště je propast mezi zvěstí evangelia a tím, co platí ve světě. Hans Joas mluví o "exotizaci" věřících v



sekulárním prostředí. S tím asi nic nenaděláte, je proto třeba vychovávat křesťany, kteří tento rozdíl unesou, kteří budou exoty schopnými mít jiný názor než mainstream kolem a snést i posměch a diskriminaci pro svou víru. Z nich vzejdou silné osobnosti budoucí církve.

Druhým problémem je, že moderní společnost učinila člověka fakticky bezmocným, za to mu jako kompenzaci dává svobodu v privátní sféře: Svobodu konzumu a sexu. Do privátní sféry ale zahrnala i křesťanství, což se zde sráží – naše etika je fakticky redukována právě na ten privátní prostor svobody bezmocného moderního člověka... Pohybujeme se v oblasti volného času – dochází k redukci křesťanství na volnočasovou aktivitu, hrozí riziko, že se z nás stanou baviči... Aby bylo zřejmé: Ve společnosti, kde je volný čas významnou realitou i problémem, má církev v této sféře své místo. Jen musí být jasné, že křesťanství nelze zredukovat na sféru volného času a privátního života.

Vůči světu jsou v křesťanstvu odedávna dvě strategie: Jedna je spíše otevřená světu a jeho "hodnotám", druhá zůstává spíše opatrná (tomu ve zbožnosti odpovídá důraz na inkarnaci nebo na apokalyptiku). Vlastní rozdíl mezi apokalyptickým a inkarnačním pohledem není ani tak v otázce vztahu naší doby k prvnímu a druhému příchodu Kristovu (inkarnaci a parúsi), ale spíše v soustředění pozornosti buď na ohrožení věřících nebo na mocnou přítomnost spásy v dějinách.

Nejde o volbu mezi oběma modely, oba jsou biblické, jde o to nestavět je proti sobě, protože v reálné epoše je vše propojeno a propleteno. Oba pohledy umožňují najít svou kreativní úlohu v dějinách, neupadnout ani do pesimismu či velkopáteční opuštěnosti Bohem ani do nerealistické naivity, ignorující augustinovské mysterium iniquitatis, tajemství zla. Jde o to bránit se působení rozkladných sil i budovat nové věci, spojit se s tvůrčími silami epochy. Někteří si pomáhají biblickým obrazem obnovy Jeruzaléma (Neh 4,11): "Ti, kdo stavěli hradby, nosiči břemen i nakladači, pracovali jednou rukou na díle a v druhé drželi zbraň".

Ještě jsme se nedotkli jedné souvislosti: Sekulární evropská společnost je společností bohatou, zajištěnou. Víra v zajištěné společnosti je charakterizována tím, že je bez rizika a individualistická. Toto "buržoazní nepochopení" připravuje víru o její dynamiku zaměřenou do budoucnosti, o solidární spoluzodpovědnost a o riziko, které k živé víře a životu z ní vždy patří. Skutečný věřící je skaut vyrážející do neznámých prostor, do tmy, k novým břehům, skutečná víra je mužná a patří k ní vědomí poslání. Víra přitakává světu, a přece se v něm nesmí zabydlet, ale musí zůstat v pohybu směrem ke své nebeské vlasti. Boží plán víra nezná, ale mělo by jí stačit, že zná nejbližší krok na své cestě a tak, abych citoval jednoho moderního hrdinu víry, "putuje v

napětí mezi Božím světlem a lidskou temnotou, mezi Boží jistotou a lidskou nejistotou, mezi Boží silou a lidskou slabostí"(...) Víra v Boží jednající prozřetelnost odkazuje do temnoty, tajemna a žije z riskantních rozhodnutí. Blahoslavený je každý, koho rány osudu všeho druhu vytrhly z buržoazní sytosti a bezpečí a udržují ve stavu nejistoty. Temnota a odvážná rozhodnutí patří k podstatě víry".

V sekulární společnosti lidé nejen ztrácejí víru, ale také k ní přicházejí - a tomu musí odpovídat i strategie učitelek náboženství či duchovních: Každý má svou vlastní cestu, někdo zahodí svůj ateismus a přijme křesťanství vzdor argumentům, které dosud měl, ale pro nás je zde podstatný spíš přístup těch, kdo svou víru promýšlejí. V první fázi člověk přijímá křesťanství podle měřítek, které má jako světský člověk, potřebuje poznat, že i z jeho světského hlediska (jiné ještě nemá) je dobré být křesťanem. Nutné je ale i druhé obrácení: opuštění světských měřítek a přijetí měřítek křesťanských. V tom druhém je pak riziko sektářství, v tom prvním je riziko redukce evangelia na to, co uznává tento svět, a tomu odpovídající interpretace evangelia. V českém prostředí představují obojí přístup určité známé osobnosti, ale nechci to zde personalizovat, jde spíš o to, že v určitou chvíli osloví hledajícího ti první a v určitou chvíli už potřebuje ty druhé, k nimž by se bez těch prvních nedostal.

Již po několikáté zde varuji před upadnutím do falešných alternativ, které ve světě i v církvi neustále tvoříme. Obvykle nějak platí obojí, třebaže každý z nás je schopen zastávat jen jednu pozici (ale nemusíme kvůli tomu zatracovat tu druhou). Máme se více otevřít světu? Máme se více zaměřit do církve, budovat sbory, vzdělávat se, pěstovat identitu? Obojí je třeba, každý z nás je povolán k tomu či onomu. V tomto čase je úkolem církve jak vnitřní upevnění, tak otevření všem národům a kulturám.

Máme moderní svět odsoudit nebo jej přijmout? Opět falešná alternativa: Je třeba usilovat o kritický přístup k novověkému světu vzešlému z osvícenství - ne být jen fundamentalisticky pro nebo proti; je třeba rozpoznat v moderním světě křesťanské ctnosti a cíle ("hodnoty") i jejich zplanění. Podobně jako v otázce lidských práv jsme i jinde neustále v pokušení kvůli jejich perverzi popřít kladný záměr. Farizeové tolerance, pravdy a lásky, fanatici rovnosti a spravedlnosti, nezodpovědní sentimentalisté solidarity, nelítostní bojovníci proti nenávisti a prolhaní bojovníci proti fake news - hrozí nám, že spolu s nimi odsoudíme i to, co diskreditují, ale co je v zásadě a v určitém kontextu dobré.

Když církev nekriticky vidí jen pozitivní momenty světa, ztratí se jí její protiklad vůči světu a s ním i vědomí zvláštního poslání a energie k jeho naplnění, a bez tohoto poslání je církev historicky jalová. V současné církvi se

často střetávají nerealistický optimismus ve vztahu ke světu a pesimismus plynoucí z denně zakoušené neúspěšnosti pastoračních snah o utváření světa z víry. Svodem je pak rezignovat na poslání ve světě, stáhnout se ze světa a idealizovat si minulost. Víra v Boží prozřetelnost však znamená aktivní účast na Božím utváření světa. Živý Bůh živé víry vede do budoucnosti a nechává odumřít či rozpadnout se to, z čeho už vyprchal život. Víra je vírou v živé Boží jednání v přítomnosti. Víra odumírá tam, kde se stahuje do izolovaných ostrovů a vyhýbá kritickému dialogu s dnešním pluralitním světem.

Utrpení a kříž jsou ve všech dobách buď pomocníky při zrodu nové víry nebo hrobaři víry staré. Různosti dob odpovídají i různé podoby církve jako různé podobnosti Kristu. K nové podobě církve patří i aktivní vůle ji spoluvytvářet, rozpoznat nový život uprostřed zániku a působení Zlého, prohlédnout pohledem víry pod povrch věcí až k pramenům nového života. Starostí víry není trhat plevel, ale podpořit růst pšenice. Theologia crucis je politická teologie: Nakonec je vlastním plodem naše připodobnění trpícímu a vzkříšenému Kristu a ochota nechat se zahrnout do velikonočního mystéria. Kříž přijatý ve víře je cestou k naplnění poslání pro svět.

*(Prednáška odznela na konferencii učiteľov a duchovných v Poprade.)*