

nost dědictví promarnit. Existuje autonomie, která — teologicky řečeno — už nezná a nechce znát Otce. Člověk, který se domnívá být bez náboženství, obvykle propadá nějakému nižšímu náboženství. Nic se za obsah takového náboženství sekularismu nehodí lépe než sekularizované křesťanské obsahy. Ještě i v tomto přeznačení jsou silnější než všechny ostatní síly lidské přirozenosti. Dnes dobývá sekularizovaná novověkost mimokřesťanský svět, kterého nemohla dobýt misie. Zdánlivě je krok k sekularizovanému a tím izolovanému obsahu snazší než krok k plnému křesťanství. Ale obojí náleží k sobě, a důsledky sekularismu nás nutí postavit křesťanskou otázku.

Snad s sebou nese tento způsob vidění perspektivu, jak bychom mohli své vlastní dvojnásobné situaci, kterou tak těžce pocítujeme, porozumět a — bude-li milost s námi — také ji změnit.

## NOVÝ OBRAZ BOHA A SEKULARIZACE

*Edward Schillebeeckx*

### *Úvod*

Pojem sekularizace (sekulární, sekulárnost) má v našem západním světě podstatný vztah k pojmu náboženství. Harvardský profesor religionistiky Wilfred Cantwell Smith proto právem tvrdí, že různé interpretace „náboženství“ mají svůj význam i pro sémantiku slova „sekularizace“. Novější rozlišování mezi „vírou“ (nebo náboženstvím?) a „religiozitou“ (nebo náboženstvím?) vyjadřuje již vlastně velmi specificky pojem „sekularizace“, přičemž hrozí nebezpečí, že budeme označovat jako „religiózní“ ostatní věřící, a ne pouze jejich náboženskost, což může vést k jakémusi puritanismu: „pravou víru máme my“. Chceme-li již slov „religiózní“ a „náboženský“ užívat, je třeba jich užívat pro veškeré variace víry, a ne pouze pro ty formy, jež sami odmítáme, abychom si pak termín „víra“ (nenáboženská víra) rezervovali pro svou vlastní náboženskost. Z hlediska religionistiky jde o požadavek opravdové vědeckosti, poněvadž každá víra funguje v nějakém sociálně kulturním životním kontextu, v němž se — ať už jakkoliv — stává „náboženskou“ či „religiózní“.

Tak vymezujeme termín „sekulárnost“ vlastní interpretací toho, co nazýváme „náboženským“. To ovšem znamená, že jako vztažné termíny nemají sekularizace a sekulárnost vlastní, nezávislý význam, že je tedy lze opravdu pochopit jen ve vztahu k něčemu jinému (totiž k víře v Boha). Slovo „sekularizace“ je tak přirozeně též výrazem (vědomým či nevědomě) vlastního chápání náboženství, a nesprávné chápání náboženství může vést u někoho k tomu, že mluví o „sekularizaci“ i tam, kde

s ním jiní budou v trvalém nesouhlasu. Kdo např. myslí, že náboženství má něco společného vždy pouze s *Bohem*, nazve mnohé současné projevy „sekularizací“, zatímco jiný v tom uvidí pouze radikální náboženskou změnu: člověk věřící v Boha dnes např. opět poznává, že náboženství je zvláštní kvalifikaci člověka pozemského života, a ne pouze ideologií života „po-zemského“ a závětného. Všechny tyto (vědomé či nevědomělé) *teologické* předpoklady sociologie náboženství jsou příčinou, že výzkumné výsledky rozličných sociologů náboženství se vzájemně značně liší: co má jeden za sekularizaci, nazývá druhý realističtější projevem víry v Boha. Je tedy zřejmé, že význam toho, co nazýváme sekularizací, resp. náboženstvím, je vztahový, a současně se ukazuje, jaký je okolo „sekularizace“ zmatek.

Nemůžeme zde rozebírat veškeré variace pojmu náboženství, jež jsou předmětem obrovské literatury náboženské sociologie a dotýkají se „sekularizace“ (pojmu, který se se všemi variacemi též vnitřně mění).

Již předem však nutno říci: žádný věřící se nemůže ve 20. století stavět tak, jako by nebylo došlo k legitmní kritice náboženství (ať už přímo či z povahy věci) u Freuda, Marxe, Durkheima či Einsteina. Přijetí oprávněné kritiky náboženského způsobu života věřícímu pomáhá. Četné formy náboženského chování byly již skutečně odhaleny jako pseudonáboženské. Avšak věřící, který takovou kritiku náboženství integruje, zůstává přesvědčen, že autentická, neredukovatelná víra v Boha je nadále oprávněně možná. Proto může věřící kritikou náboženství odhalené aspekty právem nazvat sekularizací náboženství, odhalením pseudonáboženských postojů, avšak jako věřící v Boha trvat na tom, že autenticky náboženský životní postoj *nelze redukovat*, a tedy v tomto smyslu také ne „sekularizovat“; znamená to, že tím, že se stal člověk ve vnitrosvětské sféře všestranně dospělým, nebylo náboženství legitimně vyloučeno (všimněme si jen různého použití „sekularizace“ jako pojmu bytostně vztahového). Kritika náboženství (pravděpodobně ještě nedomluvitelná) posilovala vlastně až dosud spíše nevěru, kdežto věřící v Boha se příliš nesnažili využít takové kritiky k očistě své náboženské víry, aby pak mohli křesťanskou životní praxi ukázat, že autentickou náboženskost nelze (v tomto

smyslu) „sekularizovat“. Věřící musí v tomto světě (jež zná náboženskou kritiku) legitimovat vše *seriózní* ve svém náboženském postoji a svou autentickou náboženskostí tak příslušné náboženské kritice ukázat na její *hranice*. Sociologická, psychologická a jiná kritika náboženství může náboženské postoje odhalovat (demytologizovat), postrádá však jakéhokoli vědeckého prostředku, který by jí dovoloval rozhodnout, zda náboženství je pouze tím, co oprávněně rozebírá v rámci hledisek dané vědy (např. sublimací, reakcí na frustraci, „zástupnou“ funkcí lidské, pozemské bezmoci, atd.). Ukazuje pouze *karikatury* opravdové náboženskosti, které se za pravou nábožnost jen vydávají. V tom smyslu náboženství právem „sekularizuje“.

Z historického hlediska je ostatně patrné, že církve často nechaly *člověka* na holičkách ve prospěch již takřka v ideologii proměněného náboženství — mimo skutečný život člověka. Dnešní proměnu křesťanských církví, jež se skutečně zasazují o velké problémy světa z *péče o člověka*, nazývají proto mnozí „sekularizací“, ačkoliv jde vlastně o návrat k nejautentičtějšímu jádru náboženské víry v Boha. Odtud dvojsmyslné významy slova „sekularizace“ a z nich dále vyvozované dvojsmyslné závěry, jež se mohou dotknout samého jádra autentické víry. Nechtěli bychom zde padnout za oběť nevyjasněnému dvojnásobnému pojmu, jenž se běžně ozývá ve sloganu: „žijeme v sekularizovaném světě“. Co vlastně míníme „sekularizovaným světem“?

Přihlížeje k složitosti situace, omezím se na dva pojmy: na „sekularizaci“ sociálně kulturní (vždy v nějakém vztahu k určitému „chápání náboženství“) a na sekularizaci *teologickou*.

#### A. Nebezpečí nového „sloganu“ a nové „ideologie“

Sociologové náboženství, kteří se neuzavírají hermeneutickým problémům ani u vlastních implicitních či explicitních předpokladů, začínají (především v Americe<sup>93</sup>) v posledních letech silně kritizovat nekritické, zevšeobecnující používání slova „sekularizace“, jeho obsahu i dosahu.

Vycházejí z této skutečnosti, chci se zamyslet nad několika problémy.

Ve srovnání se středověkou společností a s tzv. Ancien Régime se dnešní svět oprošťuje od „poručnictví“ náboženství a církve. Je to důsledek totální proměny veškeré společenské kultury. Poměr člověka ke světu a jeho společenskému prostředí se radikálně mění. Pouze nepřímo (avšak neméně hluboce) se tento jev dotýká též náboženství, jmenovitě v tom, že představa, již si vytváříme o Bohu, a způsob, jímž prožíváme náboženství, fungují přirozeně v rámci běžné představy, již si o člověku a světě (a to v konkrétní situaci) vytváříme. Vždycky je tu nějaký vztah mezi našimi výpovědmi o Bohu a výpovědmi o člověku; a náboženství je jako živá lidská skutečnost ve světě též viditelnou sociální veličinou, a proto je přirozeně vždy v nějaké souvislosti s velkými sociálními změnami.

V dnešní společnosti se věda a technologické plánování dostávají vždy více ke slovu při budování světa a zvyšování blahobytu všech národů, což znamená, že dřívější předvědecký a předprůmyslový vztah člověka ke světu se zásadně mění. Již oba pojmy budování světa a zvyšování blahobytu všech národů označují historicky nové skutečnosti, neboť jde o možnosti, jež přineslo až ovládnutí vědy a z ní vycházející technologické plánování. Dříve byl člověk obrácen především do minulosti, nyní upírá zrak aktivně do budoucna. Zásadní obrat, který spočívá v tom, že místo primátu minulosti (a tedy tradice) přiznáváme nyní primát rozhodně budoucnosti, lze nazvat exponentem celého procesu proměny.<sup>94</sup> Ať chceme či nechceme, stále mocnější zasahování oborů beta a gama (tj. přírodních věd, techniky a behavioristiky) do dnešního života posunuje člověka do budoucnosti. Oproti „duchovním vědám“ čili oborům alfa, jež se snaží metodou interpretace aktualizovat minulost, jsou přírodní vědy a behavioristika zaměřeny celou svou podstatou do budoucna; avšak právě ony provázejí společnost vědecky a technologicky a orientují ji k nové budoucnosti.

Náboženství vždy nalezne v konkrétním životě svůj vlastní výraz a životní kontext, vytváří společenství vtělené do světa, a stává se tak sociální veličinou. Dříve přirozeně fungovalo v tehdejší společnosti, jež byla značně

stabilní a zaměřená k minulosti a jejímu přetrvání. Dnešní zásadní obrat však náboženství nutí fungovat v nové, do budoucna zaměřené kultuře. Náboženský život se musí vyrovnat s naprosto novými skutečnostmi: průmyslovým, urbanizovaným světem, který chce pod vedením vědy a technologického plánování připravit lidstvu novou budoucnost. Tím přirozeně odpadají nejrůznější funkce, jež církev v dřívějších dobách ve společnosti plnila. Starší kultura nebyla ještě vědecky a technicky dospělá, člověk byl ve vnitrosvětské oblasti ponechán v bezmoci, kterou muselo doplnit náboženství. Bůh, naděje náboženského člověka, musel tedy fungovat též jako útočiště ve vnitrosvětské sféře, v níž člověk ještě neměl svět a společnost pevně v rukou. Dodatečně lze nyní z hlediska naší situace říci: Bůh byl tehdy též „doplněním“ lidské bezmocnosti v pozemské rovině. Když má nyní člověk za to, že světskou oblast zvládne vlastními silami, nedovolává se již Bohu a církve, aby doplnili jeho lidskou bezmoc. Tento rys současného dění lze právem nazvat sekularizací.

Jakmile však ztotožníme tuto „zástupnou funkci“ Boha, která byla tak úzce spjata s povahou dřívější fáze kultury, se samou podstatou náboženství, dopouštíme se zásadního ideologického omylu. Nejde pak totiž o výrok sociologický, nýbrž o teologický soud, a to soud nepravdivý. V důsledku tohoto zmatení nazveme celou dnes probíhající kulturní proměnu — včetně jejích rysů politických a sociálně ekonomických — prostě sekularizací, tj. dopustíme se myšlenkové chyby, kterou nelze ospravedlnit ani z hlediska sociologie. Sociologové náboženství, kteří ke všem zmíněným jevům přistupují bez předsudků, se též vyslovují pouze v tom smyslu, že dnešní kulturní proměna jeví rysy sekularizace. Domnívají se však, že není vědecky zodpovědné nazývat sekularizací vesměs celou tuto proměnu. Všimněme si, že když tak činíme, vycházíme z nesprávného pojmu náboženství, což je navíc otázkou teologickou. V žádném případě ovšem nelze tvrdit, že takové pojetí staví na nepředpojaté, vědecké analýze faktů — a ty jsou pro opravdovou vědu svaté. Zmínění sociologové sice uznávají, že náboženství je zasaženo celkovým procesem proměny, nenazývají však tyto jevy sekularizací, nýbrž zásadními změnami náboženství, jejichž je sekularizace pouze jedním rysem, součástí, která ukazuje,

že se náboženství odpoutává od staré kultury. Pro náboženství se tento proces odehrával spíše ve spojitosti s vrůstáním do nově vznikající kultury — právě ono je příčinou zásadního obratu v náboženství. V každém případě je sociologicky nezodpovědné nazývat celý proces podle dílčího jevu, jmenovitě odpadnutí některých funkcí náboženství a církve, což lze právem nazvat sekularizací. Dopustíme-li se přesto této chyby, stává se sekularizace pojmem pseudovědeckým, jehož lze pohodlně využít ve službách ideologie, pokud ovšem nenavodila toto zevšeobecnující používání již dříve tato ideologie sama.

Následky takového zmatení nelze jen tak lehce přehlédnout. Je možno se totiž přesvědčit, že ti, kdož chápou sekularizaci všeobecně, vyvozují pro budoucnost závěry s přehnanou sebejistotou a říkají, že mohou klidně tvrdit, že na základě sociologických rozborů spěje svět neodvolatelně k budoucnosti bez Boha a že podle neklamného sekularizačního trendu dějin lze již církev i náboženství odepsat. Zapomínají přitom, že podobné výroky vyšly z neoprávněného východiska: nezaujatá sociologická analýza ukazuje jen tolik, že sekularizaci lze nazvat pouze jediný rys celkové kulturní proměny. Nuže jakákoliv předpověď o dalším toku dějin, založená toliko na jednom z rysů složitého kulturního vývojového procesu, najde stěží přízeň v očích historiků. Skutečný průběh dějin odhodí takové předpovědi vždycky stranou. Podobné nezodpovědné domýšlivosti odporuje ostatně sám sociologický výzkum. Konstatoval již řadu nových forem náboženského života, jež prokazatelně nejsou pouze pozůstatkem starší kultury (i když se lze přirozeně setkat ještě i s takovými prvky), nýbrž očividně jinými modely, v nichž náboženský život vrůstá do nové kultury. Proto nemůžeme nenazvat globální vyjadřování „žijeme v sekularizovaném světě“ moderní... mytologií.

Chceme-li již posuzovat celek na základě dílčího aspektu, mohli bychom stejně dobře nazvat nově vznikající kulturu „znekulturněním“: v tom, co se nově formuje, lze totiž ve skutečnosti nalézat též průvodní „ne-kulturní“ prvky. Tlak všeobecného racionálna, pod nímž musí žít osoba i společnost v kulturní periodě, jež je ve znamení nadvlády „vědeckého zdůvodňování“, jinak řečeno všemocnost vědy (již nejen pocítujeme, ale jež je i prokázá-

na), může být někdy nesnesitelná a může budit o světě, jež si sami vytváříme, nakonec nejistotu. Taková nevolnost vyvolává nejrůznější antisystémová hnutí. Ve společenské oblasti se to projevuje vznikáním „okrajových společností“ ve velkoměstech a v různých formách životního stylu až k hippies, přičemž se jeví potřeba psychedelik nebo prostředků způsobujících útlum vědomí. V náboženské oblasti lze poukázat na vzrůstající přitažlivost různých náboženských společností a „podzemních“ společenství ve víře. Tlak racionálna, vůdčí základna při projektování nové společnosti a nové budoucnosti, současně hrozí učinit z člověka a budoucnosti opět věc, předmět objektivní analýzy a plánování. Tímto tlakem trpí především mladší generace, takže se mnozí utíkají do neskutečného světa prožitků vytlačujících vědomí a jiní jsou dohnáni k revoltě a protestu; tento tlak vyvolává též všelijaké futuristické vize a naléhavěji než kdykoliv jindy před nás staví otázku smyslu vědecké racionality a techniky. Nejde již o otázku: „Co se s člověkem stalo?“, nýbrž: „Co se s člověkem stane?“. Tato situace nutí též samy vědce, aby se radili na mezioborové úrovni, poněvadž každá věda zaměřená do budoucnosti hledá z vnitřní nutnosti vlastní metafyziku a etiku.

Obrat, který dnes kultura prodělává ve směru vlastními silami zbudovatelné budoucnosti, nelze tedy ztotožňovat s halasem optimistického pokrokářství. Spíše je třeba říci, že lidská svoboda se stala natolik obtížnou, že již nehrozí pouze nebezpečí „útěku před světem“, nýbrž nejrůznější druhy „útěku před budoucností“; vždyť „svět“ se stal „budoucností“. Tak např. stále častější opouštění funkcí v katolické církvi má zajisté v pozadí též všelijaké vnitrocírkevní faktory, avšak přesto si myslím, že musíme tento jev vidět též ve světle strachu před nejistou budoucností: nadále třeba plnit své úkoly samostatně, kdežto dříve bylo možno podle minulostních návyků říci — kněžství je toto a toto, musím to tedy dělat tak a tak. Na všech stranách s sebou nese obrat od minulosti k budoucnosti krizi identity, to je přirozené. Jde o něco podobného jako v době dospívání, kdy se musíme odpoutat od teplého hnízdečka minulosti a dát se cestou samostatného vytváření budoucnosti.

Avšak stejně jako nemůžeme nazvat tento celkový

jev „zněkulturněním“, nelze zde v zevšeobecňujícím smyslu použít termínu „sekularizace“.

### B. Nová kultura podnětem nového pojmu Boha

1. Z hlediska sociologie bychom tedy mohli nazvat sekularizační proces pouze jedním, očistným dílčím aspektem zásadního obratu v náboženském životě, který se projevuje všude tam, kde chtějí věřící současnou kulturní proměnu skutečně spoluprožívat. Tento dílčí aspekt, jenž je vskutku sekularizací, by bylo lze plně a právem vystihnout výrokem „Bůh je mrtev“. Kdo však neprávem nazývá sekularizací celý vývojový komplex, bude chápat konsekventně v univerzálním smyslu též výrok „Bůh je mrtev“, ovšem opět neprávem — z hlediska sociologie se dostal na nevědeckou cestu.

Zde lze přirozeně namítnout, že sociologie není s to zodpovědět otázku pravdy. K tomu je třeba především říci, že právě na základě sociologicky nevědeckého kvalifikování celého společenského vývojového procesu jako sekularizace se v celé řadě prací a ve spontánním, nereflektovaném přesvědčení pokládá často otázka pravdy přesto za rozhodnutou. Sociologicky nezodpovědné užívání pojmu „totální sekularizace“ se tím ještě znásobuje, neboť nevědecky sklouzáváme ze sociologického pojmu sekularizace k pojmu teologickému. Vzniká nepřehledný zmatek. Otázka pravdivosti se považuje za vyřešenou sociologickým rozborem faktů! Zapomíná se, že je, jak poznamenal Martin Marty, výrok „Bůh je mrtev“ (bereme-li jej univerzálně) nejzřejmějším *ne-sekulárním* tvrzením, s jakým se lze u sekularistů setkat: empiricky jej totiž nelze nijak ověřit a je stejně metafyzický jako výrok „Bůh existuje“. Ostatně v každém případě nás sociologicky analyzovaná fakta poučují o tom, že náboženští lidé ještě stále existují, a to nikoliv jen jako pozůstatky jiné kultury (s ohledem na jejich skutečný život), nýbrž také jako svědci nového života z Boha.

Nemám v úmyslu obhajovat v tomto článku apologetický víru v Boha na základě nového pojmu Boha proti sekularizační interpretaci skutečnosti. Mým východiskem

je osobní postavení uprostřed křesťanské víry, a na takovém základě se chci jako věřící vypořádat s kulturním obratem, jež věřící člověk přirozeně prožívá spolu s ostatními lidmi. Chci prozkoumat možnosti života z Boha, života, který by byl vskutku integrální součástí nové kultury — a nového pojmu Boha, který má ve skutečnosti v této kultuře své kořeny. Dále bych se chtěl dopátrat, zda na základě toho můžeme hovořit o sekularizaci víry v naprosto novém, teologicky zodpovědném smyslu. A nakonec chci položit otázku, zda může tento nový pojem Boha něco říci k existenciální úzkosti, jež člověka ve světě jím samým budovaném přepadá a jež ho v konfrontaci s budoucností, již si má sám vytvářet, dohání zrádně k „útěku před budoucností“.

2. Svým životem a výrazovými formami se náboženství přirozeně začleňuje do panující kultury, v níž dostává konkrétní podobu. Také v dnešní době pozorujeme vznik nového pojmu Boha, který (jak jsem již ukázal) se napájí z historické kulturní půdy a k němuž náboženský člověk zaměřuje celý svůj život. Tak bude nový pojem Boha ve svém vlastním obsahu a představách spoluurčován dnešní kulturou, která se již neobrací především do minulosti, nýbrž je poznamenána především dynamickou orientací k budoucnu. Filosofie, která je filtrujícím vědomím ducha času, začala také již mluvit o primátu budoucnosti a o kultuře, jejímž charakteristickým rysem je projektování lepší budoucnosti pro celé lidstvo: „Das Prinzip Hoffnung.“<sup>95</sup>

Věřící v Boha, který žije v této kultuře a je niterně jejím členem, si musí uvědomit, že jeho víra v Boha ztratila „zástupnou funkci“, musí vše promyslit znovu a přirozeně též pozměnit své představy o Bohu. Uvědomuje si totiž, že jsou historicky spoluurčovány, a proto též proměnné. Již předem je si ostatně vědom, že i nové představy, jež se snaží nalézat, nebudou platit pro všechny věky. Na druhé straně však velmi dobře ví, že jeho idea Boha nemůže být životná, přičinil se vlastnímu kulturnímu modelu, a že nové, ve vlastní kultuře kořenicí představy Boha učiní víru v Boha rozhodně tak životnou a pro dnešního člověka přitažlivou, že církevní vyznávání Boha získá uprostřed současného světa na hodnověrnosti. Chci zde podat první náčrt vytvářejícího se nového pojmu Boha, v němž chce dát věřící plně slovo živému Bohu věřejška,

dneška i zítřka — aniž se ovšem mohu dotknout všech souvislostí.

Když jsme přemýšleli a mluvili ve staré, především do minulosti zahleděné kultuře o boží transcendenci, promítali jsme Boha s notnou dávkou samozřejmosti do minulosti. Věčnost tak byla jakousi nezměnitelnou zkamenělou nebo zvěčnělou „minulostí“: „na počátku byl Bůh“. Vědělo se samozřejmě velmi dobře, že boží věčnost obepíná lidskou minulost, přítomnost i budoucnost; že Bůh je nejen „první“, ale též „poslední“, a tím též přítomností, která v dnešku náš dnešek přesahuje. Starší teologie o tom napsala překrásné věci, které nijak neztratily na své hodnotě. Avšak v kultuře, která svou tvář neustále obracela do minulosti, byla silná vzájemná přitažlivost mezi „transcendencí“ a věčností na jedné a zvěčnělou minulostí na druhé straně. Obrací-li se však nynější kultura rozhodně k budoucnosti jako k něčemu, co chce vytvořit, způsobuje, že tvárný a mnohovýznamný křesťanský pojem „transcendence“ prochází též změnou. „Transcendence“ se tak dostává do zvláštní příbuznosti s tím, co nazýváme ve své časovosti „budoucností“. Neboť jestliže boží transcendence lidskou minulost, přítomnost i budoucnost *zvnitřku* přesahuje a obepíná, pak jakmile začne člověk poznávat ve své časovosti přímát budoucnosti, bude s tím věřící člověk právem spojovat především boží transcendenci. Bude proto spojovat Boha s budoucností člověka, a poněvadž žije jako osoba uprostřed lidského společenství, spojí nakonec Boha s budoucností lidstva jako celku. A to je vlastní živná půda nového obrazu Boha v naší nové kultuře — samozřejmě: máme-li již opravdovou víru v nevitelnou boží skutečnost, jež je vlastním pramenem, v němž tryská ze světa „tvorba pojmů“ o Bohu.

V kontextu takového kulturního života se totiž začíná Bůh věřícím přirozeně jevit jako „Ten, který přijde“, Přicházející, Bůh, který je *naší* budoucností. Tak dochází k hlubokému obratu: ten, jež jsme dříve nazývali z hlediska staršího pojetí člověka a světa „Úplně Jiným“, jeví se dnes jako „Úplně Nový“, ten, který je *naší budoucností* a lidskou budoucnost činí novou. Jeví se jako Bůh, který nám v Ježíši Kristu dává možnost vytvářet budoucnost, tzn. všechno udělat nově, a tak přeháhnout hříšné dějiny vlastní i všech ostatních. Tak byla

nová kultura podnětem překvapující skutečnosti, že jsme znovu objevili radostnou zvěst Starého a Nového zákona: že Bůh zaslíbení nás vyzývá, abychom se vydali na cestu do zaslíbené země, do země, již musíme stejně jako kdysi Izrael sami ve víře v zaslíbení zúrodnit a vybudovat.<sup>96</sup>

Tento „nový“, eschatologický pojem Boha dokázal již značně pozměnit „teologické traktáty“. Avšak ještě hlouběji proměňuje celý křesťanský život. Neboť jako odpověď na dnešní otázku legitimity křesťanství, jakož i na stále naléhavější otázku „verifikačního principu“ křesťanské víry (před níž nás staví filosofové jazykové analýzy a proti níž se čistě teoretická teologie jeví jako bezmocná), lze z hlediska víry v Boha jako naši budoucnost říci tolik: víra se nezakládá na něčem empiricky a objektivně ověřitelném, nýbrž spadá do kategorie možnosti lidské existence; proto lze podat verifikační princip křesťanské víry a její eschatologické naděje pouze *nepřímou*, a to skutečností, že křesťané „jako společenství doufajících“ svou životní praxí dokáží, že jejich naděje *je s to* již nyní svět proměňovat a z našich dějin, jež člověk degraduje na dějiny zkázy, vytvořit skutečné dějiny spásy, jež přinesou štěstí všem. Víra v Boha jako v toho, kdo přijde, jako v budoucnost osobnosti i společnosti, se musí účinně projevat již v tomto světě a pro tento svět, nemá-li již předem znít pro dnešní lidstvo a jeho představy nevěrohodně. Víra, jejímž obsahem je boží příslib eschatologického naplnění pro každého člověka a jež vyznává Boha jako toho, který je v každém okamžiku našeho života Přicházející (přicházející v dějinách, a přesto je přesahující), musí prokázat pravdivost daného příslibu, a to právě tím, že dějiny *obnoví*. Životní úsilí věřících musí odkrýt nejbohatší prameny, které budou s to přemoci zlo, jež člověka znehodnocuje, a svět ze starosti o člověka skutečně zlepšit jakož i ukázat, kdo má sílu ochránit trvale ohrožovanou lidskou důstojnost a přinášet skutečné dobro. V této rovině se víra v Boha jako budoucnost pro člověka a lidstvo musí nyní projevit.

Nový pojem Boha zahrnuje přirozeně kritiku dřívější ideje Boha, jakož i konkrétní praxe věřících, která z ní vyplývala. Kdo je kulturně a nábožensky celou svou bytostí obrácen do minulosti, vystavuje se nebezpečí, že ponechá svět takový, jaký je, že jej bude sice vykládat,

nikoliv však měnit, což právem vytýkal dřívějšímu náboženskému životu Karel Marx. Podobný postoj v sobě skrývá též nebezpečí, že pozemskou budoucnost pomineme a upneme se bezprostředně k budoucnosti zázračné. V naší nové kultuře je však třeba křesťanskou víru v posmrtný život teprve ospravedlnit, až se naše eschatologická naděje ukáže jako schopná připravit lidstvu již nyní lepší budoucnost. Jak jinak ostatně uvěřit v Boha, který „později“ udělá všechno nově, jestliže úsilí věrných doufajících v Přícházejícího nikde neukazuje, že jejich Bůh začíná již nyní všechno proměňovat — neukazuje-li se, že by eschatologická naděje byla s to již nyní obracet běh dějin k lepšímu? Ochota pracovat pro svět ze starosti o člověka bude tedy exegezi či hermeneutikou nového pojmu Boha, v němž se Bůh jeví jako vskutku „Zcela Nový“. Z životní praxe věřících musí být patrné, že se Bůh skutečně projevuje jako Ten, který může s mocnou silou uskutečňovat novou budoucnost. Teprve takováto exegeze Boha v rámci křesťanského životního nasazení nám dá oprávnění obrátit se v druhé instanci k minulosti, abychom ji mohli interpretovat či reinterpretovat. To nám ozřejmí, do jaké míry byl v dřívější kultuře tehdejší způsob života z Boha oprávněný, a přesto podléhal biblickému „Bohu zaslíbení“, jež jsme díky kulturnímu obratu dokázali znovu objevit. V křesťanském jednání se musí nepřímě projevit *totožnost* nového pojmu Boha a původní křesťanské zvěsti. Je-li určitá interpretace křesťanské zvěsti příčinou jednání, v němž už nelze nalézt totožnost s evangeliem, nemůže jít o křesťanskou interpretaci. To dokazuje, že existuje jakési *chápání*, jež je sice v souladu s výroky víry, nemá však nic společného s ideologií.<sup>67</sup> Hermeneutika vycházející přímo z životní praxe křesťanů je tedy *základem pro* správný výklad starých biblických či magisteriálních textů. Vlastní příspěvky, jež poskytuje křesťanská eschatologická naděje skutečnému lidskému pokroku světa pro blaho všech, interpretuje samotné dogma o „božím království“, v němž již nebude slz a utrpení (Zjev 21,4). „Očekáváme však podle jeho zaslíbení nová nebesa a novou zemi, kde bude přebývat spravedlnost“ (2 Petr 3,13). Zdá se, že je v tomto cíli křesťanské naděje pozitivní obsah. Je jistě pozitivní svou sugestivní silou, avšak při bližším přihlédnutí jde především o mocný

„symbol, který nabádá k zamyšlení“, výzvu k překonání všeho toho, co z něho *my* dovedeme udělat: nepřátelství, války, nespravedlnost, nelásku. Odstranění všeho toho nám však též bylo přislíbeno v předobraze, v historickém životním činu člověka Ježíše a v božím zpečetění jeho života, jež ve své víře nazýváme „zmrtvýchvstáním“: v tomto nejmocnějším náboženském skutečným symbolu toho, co je možné jako budoucnost, která již v Ježíši jako Kristu začala.

V bibli nalézáme pro popsání křesťanský postoj výraz „konat pravdu“. To ukazuje na takový pojem pravdy, který je značně rozdílný od západní, z helénismu převzaté ideje pravdy, jež ve svém rozlišování mezi důvody teoretickými a praktickými chová při všech možných nuancích přec jen osudné rozštěpení. Netřeba hned počítat se všemi důsledky amerického pragmatismu, abychom mohli s jistotou říci, co jsem v Americe slychal u stolu: „The proof of the pudding is in the eating.“ Je třeba se však vystříhat krátkého spojení, s nímž se v tomto bodě v křesťanském myšlení často setkáváme. Ve své pohodlnosti totiž myslíme, že když nám Bůh milostivě přislíbil spásnou budoucnost *přes* naši hříšnou historii, spadne milostiplná budoucnost přímo do takového pozemského dění, jež zůstane běžnou historií zla. Eschatologická naděje však v sobě zahrnuje víru, že je křesťan božím ospravedlněním zodpovědný za to, že se dějinami spásy stane již pozemské dění. Svým postojem víry chce proto křesťan přemáhat zlo již na této zemi, postavit se proti všemu, co z našich dějin učinilo a ještě činí dějiny zkázy, a o to vždy více dopomáhat dobru k vítězství. Jako dělá naše hříšná svoboda z lidských dějin dějiny zla, tak má Bůh *skrze* naši vírou osvobozenou svobodu tyto dějiny zla přetvořit a spasit. Věřící člověk dějiny pouze nevysvětluje, on je především *přetváří*. Kdo to popírá, zapomíná, že lidská svoboda je osou historického dění; *skrze* lidskou svobodu může pak milost změnit také samy dějiny. To byl též důvod, proč jsme přišli s formulací, že se v životní praxi křesťanů musí *nepřímě* zračit hodnověrnost křesťanského příslibu. Proto bude v naší nové kultuře teologický traktát o Bohu až vrcholným závěrem exegeze, jež vychází z křesťanské životní praxe. Jestliže bude tato praxe chybět, bude křesťanská víra pro dnešního člověka nevěro-

hodná; dnešní člověk má totiž už dost různých ideologií a je mu až příliš jasná výtka: „slova, slova, slova.“

Nový pojem Boha, tj. víra v Toho, který přijde, víra v „Naprosto Nového“, která nám již nyní umožňuje vytvářet z lidského jednání dějiny spásy (silou vnitřního znovustvoření vytvářet „nové stvoření“ odumřelé hříchu), tato idea Boha radikalizuje naše rozhodnutí pracovat pro lidštější svět, avšak současně též relativizuje vše, čeho bylo až dosud dosaženo. Věřící, který ví o eschatologickém naplnění, jež bylo lidstvu a jeho dějinám přislíbeno, nebude již moci hned spatřovat v každém dosaženém výsledku zaslíbené „nové nebe a novou zemi“. V protikladu např. k marxistovi nebude moci dávat očekávanému zavrcholení pozitivní jméno. Shledává, že marxista předčasně uzavírá možnosti, neboť pro křesťana znamená záměna konkrétního stadla s konečným stavem ideologií.

Proti tomu všemu lze namítnout, že jsme dospěli k novému ztotožnění, které je vlastně paralelní s tím, na něž si stěžujeme u zastaralého života víry: ztotožnění víry v Boha a nové kultury. K tomu chcí poznamenat, že zde nedošlo ke ztotožnění, nýbrž že jsme pouze popsali, jak musí víra *fungovat* v nové kultuře. Tak se může např. stát, že někdo, kdo se z celého srdce angažuje v nové kultuře, nedokáže současně prosazovat svůj postoj víry, ta ho světu odcizuje, až je nakonec nucen žít ve dvojm světě: vědy a techniky, v němž plní své světské poslání, a jakémsi přízračném světě, do něhož musí vstupovat svou vírou. Zdá se nám, že při podobných námitkách, jako je výše zmíněná, je tazatel přesvědčen, že s křesťanskou vírou je třeba se vyrovnat jednou provždy. Podobný názor nemohu sdílet. Myslím, že je třeba prostě přiznat, že jako věřící můžeme očekávat pouze tolik, že se s vírou vyrovnáme v rámci své kultury. Další generace se postaráj opět o svou dobu, v tom nelze nijak předbíhat. Pro všechny časy platnou odpověď křesťanské víry nelze dát, je to možno pouze pro křesťanství současné naší epochy. Autentičnost víry dnešní kultury se liší od autentičnosti jiných kultur, ať už jde o ty, které dnes zestárlý, či o ty, které vzniknou později. Každý se má snažit o autentičnost svého křesťanství v rámci svého vlastního kulturního útvaru.

Je však možno se ptát dále: připustíme, že jsme se

nedopustili nové identifikace; avšak není váš Bůh, jenž se nazývá „mocí budoucnosti“, novou projekcí? Na to je možno odpovědět jen tak, že podobnou námitku lze předhodit každé náboženské víře a každému pojmu Boha, ať starému či novému, ba dokonce položenému třeba do daleké budoucnosti. Avšak o to tu nejde. Zde běží pouze o zjištění, jak může člověk věřící v Boha, pro něž Bůh není projekcí, tematizovat svoje vyznávání Boha v nové kultuře; toto mám alespoň v této práci na mysli. Z takto nově tematizované víry může pak povstat nový plodný dialog s ateismem a sekularismem. Jestliže jako věřící takovou novou interpretaci opomineme, půjde v dialogu *ve skutečnosti* převážně o různé kulturní světy jednotlivých partnerů. To by vedlo k tomu, že by se jak věřící, tak nevěřící od samého začátku postavili na nesprávné stanovisko, poněvadž kdykoliv by první mluvil o náboženství, myslil by druhý, že mluví o (dřívější) kultuře.

Na druhé straně nesmíme zapomínat na biblický základ tohoto tzv. nového pojmu Boha. Nová kultura byla pouze podnětem, abychom — především ve Starém zákoně — objevili znovu živého Boha jako „svou budoucnost“. Přitom ovšem nesmíme přehlédnout (jak se často stává novému směru „teologie naděje“), že v bibli je jistota víry ve společenství s Bohem základem eschatologického očekávání budoucnosti: primát budoucnosti není *na úkor* aktuálního společenství s Bohem úmluvy. Právem říká Th. Vriezen: „Očekávání budoucnosti spočívá v jistotě víry v aktuální spojení s Bohem.“<sup>98</sup> Základem *naděje* je *víra* v Jaha, který se projevuje jako živý Bůh společenství. Zanedbáme-li tento biblický základ, vzniká nebezpečí nezodpovědného *ztotožnění* pozemského pokroku a příchodu božího království.

Kromě toho zůstává pro křesťanství vztah k minulosti, k Ježíši Nazaretskému a všemu, co se v něm událo, základem, normou a kritériem jakéhokoliv očekávání budoucnosti. Kristova církev je prorocká, ovšem pouze na základě víry v Ježíše jako Krista. Pán je „předřazen“ každé křesťanské obci, a proto je Ježíšova „spásná minulost“, žijící v hlásání víry v církvi, „náboženskou kritikou“ našich současných křesťanských interpretací. Též u Ježíše je bezprostřední vztah k Bohu, jež nazývá svým Otcem, základem jeho vize příchodu božího království



(E. Käsemann). Zdá se mi, že bez zdůraznění aktuálního společenství s Bohem a Ježíšovy minulosti, jež se k nám dostává skrze Ducha „v rozpomínání“, hrozí nebezpečí, že se též „nový pojem Boha“ stane mytologií.

Na základě tohoto nového pojmu Bohu, jež bere věřící člověk v duchu Starého i Nového zákona opět v úvahu uprostřed světa, v němž se hic et nunc odehrává lidská historie a v němž musí křesťansky osvobozená svoboda obracet zlo v dobro, můžeme nyní skutečně mluvit o totální sekularizaci — ovšem v významu teologickém. To však již nejde o onen pseudokřesťanský význam, v němž se skutečnost Boha škrtá, opomíjí nebo alespoň nepouští ke slovu. Jde o sekularizaci v *teologickém* smyslu, tj. o postoj, který dovede v našich lidských dějinách rozpoznat boží přítomnost a pro všechny lidi pomáhá zajistit z péče o bližního spásnou budoucnost. Je to postoj, při němž poznávájíce Boha v člověku Ježíši poznáváme jej též v bližních, kteří představují výzvu k lásce hledající spravedlnost pro všechny. Naše víra v Boha se tak stává „pozemskou“, tj. dostává výraz lidské lásky, jež se staví na odpor historii zla a jež chce konkrétní skutečnost, v níž žijeme, přetvořit pro všechny v dějiny dobra. Bůh tedy nemizí, začíná naopak pronikat celý náš pozemský život. Není zajisté tak hmatatelný jako v náboženském postoji, v němž je jedna polovina života vyhrazena pozemským aktivitám a druhá náboženským praktikám (schizofrenie, jež byla opravdovým křesťanům cizí též v minulosti!). Je oděn spíše jako služebník, který se dává k dispozici bližnímu. Tak se nám svou vše pronikající přítomností — ač zdánlivě nepřítomný — přiblíží daleko intimněji. Člověk žijící z Boha cítí úkol angažovat se svou vírou v přícházejícího Boha celým srdcem a celou duší v dějinách lidstva. V nich je Bůh vždy Tím, který přichází; urychluje tím též jeho příchod, což je ostatně druhou stránkou jeho milostiplného příchodu, neboť jeho příchod pobízí naše křesťanské usilování neustále dopředu. Je to křesťanský paradox: jdeme ve stopách Boha, který k nám přichází z budoucna — a právě proto jsme to my, kdo dělá dějiny.

3. Jaký vztah má nyní křesťanská, do budoucna zaměřená činnost k pozemskému plánování lepšího světa? V čem je vlastně příspěvek, jež křesťanská víra v eschatologické naplnění pozemského řádu skýtá společnosti.

prospěchu jedince i společnosti? Především bychom tento přínos neměli považovat za novou formu „zástupnictví“ ve vnitrosvětském řádu, jako by mělo náboženství zvnějšku — jako rušivý faktor — naplnit nebo snad překřížit vlastní lidský koncept budoucnosti. Ať už by byla podobná intervenční funkce Boha a náboženství jakákoliv, bylo by třeba právem říci: (tento) Bůh je mrtev.

To ovšem nevylučuje, že může víra přinést vnitrosvětské skutečnosti *vlastní* poselství. Plní funkci, již bych nazval „kritickým negativismem“<sup>99</sup>, čímž chci naznačit pozitivní sílu, která vytváří trvalý tlak na vznikání lepšího světa, aniž je přitom obětováno samo lidství. Kladný obsah onoho „le souhaitable humain“ (výraz pochází od P. Ricoeura) nelze formulovat, negativní význam je však lidstvu zřejmě jasný. Vždyť lidsky nedůstojné situace nás co chvíli dohánějí k protestu, a to nikoliv ve jménu nějak pozitivně vymezeného pojmu toho, co je vlastně hic et nunc lidsky důstojné, nýbrž ve jménu lidské důstojnosti, již *teprve hledáme* a jež se negativně projevuje v kontrastním prožívání lidsky nedůstojných situací.<sup>100</sup> Stejně jako nevěřící nemá ani křesťan pozitivní ideu toho, co je nakonec a hic et nunc lidsky důstojné. Též on tu musí opatrně hledat a vážít alternativy, přičemž mu jako pozadí slouží lidská důstojnost, jež se již stala v dějinách skutečností.<sup>101</sup>

Křesťan však „le souhaitable humain“, ono neznámé, plně lidsky důstojné jenom nehledá; ve své eschatologické víře ví, že je Bůh úmluvy v Kristu též *přislíbil*, nedovede pouze obsah tohoto přislíbení pozitivně formulovat. Ví, že jde o milost, která byla jemu a celému lidstvu zdarma přislíbena — jako dar, jež si však víra musí *teprve* vnitřně *osvojit*, a jenž se proto musí stát napřed skutečností již v našich dějinách. Křesťan je si vědom, že *dostává* budoucnost jako *závazek*: „nedostává“ jí jako dar, nýbrž jako „úděl“, jako úkol, který má splnit. Eschatologická naděje není nečinným očekáváním budoucnosti, znamená však ani, že bychom mohli uskutečnit zaslíbenou budoucnost jen svými vlastními schopnostmi. Zlo tkví totiž především v člověku samém; jeho svobodnými činy se zahrnuje v dějinách, jež člověk vytváří: člověk sám je jednajícím subjektem „hříchu světa“. Není tedy třeba svět jenom zlidšřovat, především je nutno vykoupit člověka.

Budování světa a jeho zlepšování klopýtá vždy znovu o samotného člověka! Budoucnost přinášející spásu — to viděl v každém případě dobře Pannenberg<sup>102</sup> — může být opravdu lidskou budoucností jen tehdy, je-li milostiplným *usmlřením*. Právě proto, že subjekt vytvářející dějiny je též hříšným člověkem, nemůže být realizace lepší budoucnosti lidským sebevykoupením nebo výslednicí vědeckého a technologického plánování. Avšak jak již bylo řečeno, křesťanské vykoupení není pouze vnitřní soukromou událostí a vykoupení dějin netřeba odkládat až na konec časů! Na základě vnitřního vykoupení, svým „novým srdcem“, jehož se mu dostalo, musí vykoupený člověk vykoupit naše konkrétní dějiny.

Eschatologická víra křesťanů je tak kritickou instancí, jež každou „levicově politickou“ snahu vymezit lidskou důstojnost pozitivním a definitivním jménem odsuzuje jako ideologii.<sup>103</sup> Avšak na základě této víry v závěrečné naplnění směřuje negativní kritika též proti „pravicově politickým“ proudům, které absolutizují a racionalizují dosažený „upevňený řád“ jako pořádek časné společnosti posvícený „věčným Bohem“. Dále — a tím z předešlého vyloučíme nebezpečí, jež by mohlo „nový pojem Boha“ ohrozit — zahrnuje kritická instance eschatologické naděje kritiku každé „negativní dialektiky“, jež se kromě o sebe samu nestará o pozitivní příspěvky ke zlepšení údělu všech lidí, ať už by byly tyto příspěvky jakkoli omezeny lidskou křehkostí. A konečně v sobě chová eschatologická naděje kritiku každého pokusu, který se snaží realizovat pro lidstvo dokonalou budoucnost čistě na základě vědeckého a technologického plánování.<sup>104</sup> Věda a technika již sice nemůže při pokroku světa chybět, avšak sama o sobě člověka pouze zvětšuje. Racionální plánování budoucnosti nedělá ještě z člověka dobrého člověka; věda a technika nepřináší ono vykoupení, které je právě podmínkou vybudování opravdu lidsky důstojné budoucnosti. Oproti jakémukoliv zkracování lidských možností zaujímá křesťanská víra v *eschaton* kriticky negativní postoj; nicméně k vybudování vskutku lidské budoucnosti táž eschatologická naděje říká: lidsky nemožné se stalo v Ježiši Kristu opravdu možným. Křesťanské poselství pro vnitrosvětskou oblast zní takto: lidství je možné! A v duchu našeho *teologického* pojmu

sekularizace můžeme dodat: lidství je možné prostřednictvím samého člověka; i když přirozeně člověka vykoupěného, s „novým srdcem“ — což je něco jiného než technicky transplantované nové srdce, neboť i ono musí být vtaženo do všeobšíhlé aktivity, která činí z naší historie dějiny svatých možností existence.

Křesťanská inspirace v sociálním a ekonomickém životě je tak svým „kritickým negativismem“ zaměřena proti všem lidským projektům, jež jsou omezeny nebo již beze zbytku pozitivně vymezeny<sup>105</sup>, a též proti klamnému očekávání, že věda a technika jsou s to vyřešit poslední, existenciální problematiku. Její vklad při zvelebování našeho pozemského sídliště z důvodu péče o člověka spočívá tedy v tom, že nás nutí překračovat všechna ohraničení směrem k nedefinovatelnému vrcholnému lidství, jež převyšuje veškeré lidské očekávání. Může se ovšem zdát, že vlastní křesťanský vklad při výstavbě lidsky důstojného časného společenství je se svým kritickým negativismem (i když založeným na pozitivní naději) vlastně malý. A přesto bychom jej neměli podceňovat. Základní otázka totiž zní, zda lze ono „le souhaitable humain“ jen tak snadno — vždy znovu — rozpoznat bez nějaké kritické instance. A odkud odjinud by mohla vyjít než z víry, že Bůh je budoucností člověka? Neboť všichni lidé, křesťany nevyjímajíc, hledají pouze jako takový lidsky důstojnou existenci, aniž jsou s to ji pozitivně formulovat, a nadto se — odhlížejíc od božího zaslíbení — nikde jasně neukazuje, zda je jí vůbec možno v dějinách dosáhnout: hledání zde totiž vždy znovu naráží na lidskou hříšnost, kterou nesprovodí ze světa žádná věda (i když k tomu může nepřímo též přispívat). Je však třeba jít ještě dál a prohlásit, že víra v *eschaton* je kritickou instancí též vůči každé pozitivní historické realizaci: vybízí k překročení již dosaženého — s cílem nejvyššího dobra pro člověka. To vše znamená, že eschatologická víra zahrnuje ve svém poměru k historické, vnitrosvětské skutečnosti podstatnou a důslednou společenskou kritiku.

Politikové křesťanských stran mluví obvykle ve vztahu k sociálně ekonomickému a politickému pořádku časné společnosti o „*pozitivní* křesťanské inspiraci“. Chtějí-li tím říci, že křesťanská víra vykonává pozitivní tlak a jmenovitě naléhá, aby se lidsky nemožné stalo

vsledku možným, mohu s nimi souhlasit. Jestliže se to ovšem chápe v jiném smyslu, obávám se, že se křesťanství zužuje na jakousi zvláštní „ideologii“. Je přirozeně pravda, že ani ten, kdo trvale hledá „le souhaitable humain“ pod tlakem a za kritické instance víry v tu poslední říši, nemůže nechat bez povšimnutí nic z oné lidské důstojnosti, již už bylo v předcházejících dějinných epochách dosaženo. Co bylo již pozitivně rozpoznáno jako lidsky důstojné, toho se již nelze vzdát a to musí zůstat zdrojem inspirace i pro budoucnost. Pouhá obrana již dosaženého může však hledání ještě nedosažitelného a vlastně vždy ohroženého „le souhaitable humain“ též brzdit. Dosažené leží totiž — vzhledem k trvalému tlaku eschatologické naděje — při svém vymezení níže, než ukazuje míra nejvýše dosažitelného. Pouhá obhajoba již dosaženého se mi jeví jako zdroj „pravičáckých politických“ tendencí, s nimiž se setkáváme u mnohých křesťanů, ať už patří k jakékoliv denominaci. Myslím však, že zde jde o bytostně ne-křesťanskou interpretaci křesťanské víry v Boha, která je zaměřena k živému Bohu naší *budoucnosti*. Znamená to též zneuznání teologické sekularizace, postoje, který chce dát Bohu jeho práva *v našich lidských dějinách*. Evangelium nám nestaví přímo před oči žádný sociálně politický či ekonomický akční plán, vyzývá nás pouze k radikálnímu zasazení se o člověka a společnost a ke kritice skutečného soužití (vycházející z víry).

Z *teologického* hlediska se mi zdá též důležitější (jde ostatně o zcela naléhavý úkol), aby křesťanské církve jako takové — a nejraději v ekumenické jednotě — pěstovaly právě tuto společenskou kritiku. V rovině techniky a politiky by se měli věřící v budoucnu daleko víc zapojit do řad všech lidí dobré vůle, kteří hledají lidskou důstojnost. Navíc by zde pak mohli dát průchod kritickému hlasu své víry. Neexistuje totiž nějaká samostatná křesťanská antropologie, ani vlastní křesťanská politika nebo sociologie, na nichž by mohla stavět konfesijní strana. Zdá se mi též nesnadné, že by se mohla nějaká politická strana zformovat na základě prorockého „kritického negativismu“, s nímž se křesťanská víra staví vůči pozemské společnosti. V rovině faktického pozemského řádu je vlastní křesťanský přístup jednak v ochotě (radikalizované křesťanskou vírou) pracovat na výstavbě

světa z důvodů péče o člověka — a to s pomocí všech vhodných vědeckých a technických prostředků, jednak v kritice (založené na téže křesťanské naději a z ní vnitřně plynoucí) každého lidského projektu, který by se prohlášoval za poslední slovo nebo podvazoval lidství. Proto se bude stavět křesťanská víra v eschatologické naplnění, které převyšuje veškeré lidské očekávání, jinými slovy víra v „Toho, který přijde“ jako spása jak pro jedince, tak pro lidskou společnost jako celek, za všech okolností kriticky vůči jakékoliv formě individualismu nebo kolektivního totalitarismu. Bude pozitivně pomáhat při výstavbě lepší budoucnosti, ponechá ji nicméně vždy otevřenou pro trvalé překračování sebe sama. Pouze tato funkce je specificky náboženská a současně respektuje autonomii vnitrosvětského života s jeho sociálně ekonomickými, politickými i kulturními hledisky. Váží si též „negativní teologie“, „nového“ pojmu Boha: „S vírou uposlechl Abrahám výzvy, aby odešel na místo, jež měl dostat v dědictví. *I dal se na cestu, aniž věděl, kam jde.*“ (Žid 11, 8). Tato negativní, k eschatologickému naplnění zaměřená víra, je trvalou kritickou instancí vzhledem k jakémukoliv zkracování lidské existence. Nechápu, jak by tuto kritickou funkci eschatologické víry mohlo převzít něco *v samém* člověku bez ohledu na milostiplné vykoupení, tedy něco, co by bylo odhaleno sekularizací v sociálně kulturním smyslu (tj. odpadnutím suplujících funkcí náboženství). Bez eschatologického napětí křesťanské naděje uvážeme v ideologickém lidském projektu, který ono „le souhaitable humain“ již předem oklestí. To pak vede nevyhnutelně ke skeptickému názoru na historické možnosti lidské důstojnosti, anebo k pouhé otevřenosti bez naplnění; ani jedinec, ani lidská společnost by tak nikdy nedošli svého práva — ani teď, ani kdy později.

Po tom, co bylo řečeno, není třeba znovu zdůrazňovat, že křesťané nabídnou s naprostou samozřejmostí své služby při všech konkrétních projektech výstavby lidské společnosti, a to opírajíce se o vytrvalé hledání maxima lidské důstojnosti, jak je hic et nunc uskutečnitelná. Jejich „kritický negativismus“ nemusí totiž znamenat nečiněné přihlížení. Jejich kritická funkce nesmí ochromit hledání toho, co musí být po zvážení všech okolností právě teď vybudováno; to by bylo v naprostém protikladu s ra-

dikátním úsilím věřících učinit z historie dějiny spásy. Křesťané docházejí postupně sami k přesvědčení, že kritická instance víry může být též zdrojem inspirace pro mravní imperativ, který nás může dovést až k revolučním, i když vírou kriticky posouzeným opatřením. Teologie se snaží, sice s rozpaky, avšak se vši vážností, vypracovat „teologii revoluce“. Obnovenému křesťanskému životu víry není cizí ani skutečnost, že rozličné jihoamerické země procházejí v současné době předstadiem revoluce — stejně jako byl ostatně v minulosti praktický život křesťana bohužel spoluzodpovědný za faktické upevňování nespravedlivého stavu.<sup>106</sup> Křesťanstvo začíná napravovat své vlastní chyby. Avšak pojem „teologie revoluce“ mě přece jen trochu děsí: mohl by se stát moderní ideologií. Chtěl bych raději myšlenkově spolupracovat s těmi, kdož nemají v úmyslu vypracovat teologii revoluce, chtějí však prozkoumat mravní souvislosti aktivní spolupráce (i křesťanů) s takovou revolucí, již by předcházející historie zla učinila prakticky nevyhnutelnou. To je myslím něco úplně jiného než teologie revoluce. Na rozdíl od etiky může totiž být teologie pouze reflexí milostiplného božského vykoupení, a Ježíš přece chystal vykoupení jiným způsobem, než jak si představovali jeho první učedníci, kteří Malcha napadli mečem. I bez teologie může ostatně revoluce počítat též s křesťany v případě, že půjde o nespravedlnost takového rázu, že bude vnitřně vybízet k revoluci, poněvadž bude jinými prostředky nenapravitelná. Dokud nežijeme v zaslíbené eschatologické říši, bude vždy těžké obracet skutečně zlou situaci bez „mains sales“.

Víru v Boha, který přichází, a radikální zasazení se o bližního (s funkce „kritického negativismu“ při a ve výstavbě časné společnosti, která z toho přímo vyplývá) bych souhrnně formuloval takto: humanizovat svět, avšak ve směru *eschatonu*.<sup>107</sup> Myslím, že toto je moderní interpretace jádra starého problému „přirozenosti a nadpřirozenosti“.

V závěru je třeba se ještě podívat na otázku, jaká inspirace plyne z eschatologické naděje vzhledem k existenciální úzkosti a útěku před budoucností, jež vyvolal v život tlak nového racionálna, a jak dalece ovlivňuje křesťanská důvěra pocit zvěcnění, který se člověka zmocňuje, když pozná, že je degradován na předmět technolo-

gického plánování budoucnosti. Jaké poselství přináší křesťanovo očekávání budoucnosti lidské svobodné volbě, na níž spočívá tíha samostatného budování budoucnosti a jež dostává závrat z nevypočitatelných následků, jež může jí udělaný svět vyvolat [všimněme si jen radosti, avšak i úzkosti, kterou vyvolává transplantace orgánů, nebo se konfrontujeme s pravděpodobným obrazem oné budoucnosti, v níž asi bude člověk podstatně vázán na samočinné počítače]. To je ovšem samostatná kapitola; omezím se zde proto pouze na několik postřehů. Ve světě zaměřeném do budoucnosti, již si budeme sami vytvářet, se znovu obnoví jádro křesťanské tradice, nazvané „mystikou temné noci“. Budoucí svět ponechá člověku při zvládnutí situace větší volnost pohybu, avšak tím se též stane lidská svoboda tíživou a člověk osamělým a přetíženým. To otevře nový, dosud nepoznaný prostor pro vnošení se do přicházejícího Boha, pro důvěru v Boha.

I když freudovská a marxistická kritika náboženství právem odhalila „infantilní útěchu“, kterou lidé ve své pozemské bezmocnosti v náboženství nalézají, zůstane Bůh pro toho, kdo jej miluje, přece „duchovní útěchou“, která již vůbec není ochranou proti pohromám lidské existence či útekem před tvrdostí života. Taková „evangelijní útěcha“ nemá již nic společného se zastupitelskou funkcí Boha<sup>108</sup> a netýká se jí též žádná kritika náboženství. Jsem toho názoru, že právě na ní se v dnešních kázáních často neprávem zapomíná. Věřící člověk se nemusí cítit osamocen, ani když je přetížen svobodou, jsa svým bližním ponechán při svobodném rozhodování v opuštěnosti: „nejsem sám, Otec je vždycky se mnou“, jak mistrně poznamenává Janovo evangelium jako čistá interpretace Ježíšova života (Jan 8, 16). Zdá se mi, že vedle mnoha jiných motivů je zatlačení této původní křesťanské spirituality do pozadí *jedním* z důvodů defetismu v církevní a apoštolské oblasti. „Teologická sekularizace“ dosud nenašla svou vlastní přiměřenou spiritualitu.

Církevní život musí svou posvátnou liturgií a svým hlásáním slova žít eschatologickou nadějí, aby jí ve společenství doufajících oslavoval a sílil a aby v této trvale narůstající vnitřní obnově „nového stvoření“ přinášel své poselství naděje světu. V této síle pozvedne ve světě společenství církve při přestavbě světa všemi prostředky vědy i techniky právě v důsledku své víry kritický protest proti každé společnosti, která jakkoliv zneuzná dynamiku onoho „le souhaitable humain“, ať už v „pravičáckém“ či „levičáckém“ smyslu. V životě církve oslavuje a chválí věřící Boha lidské budoucnosti, Boha, který má moc obrátit historii zla v dějiny spásy, a to ve víře a skrze víru, která Boha *Vykupitele* zpřítomňuje ve světě a v našich dějinách.

Z toho plyne, že poslání či misie nelze ztotožňovat s rozvojovou pomocí. Pro křesťana je ve skutečnosti obojí výrazem doufající křesťanské víry v eschatologické naplnění, jež má dostat již nyní svůj tvar v Kristu. Avšak křesťan, který poskytuje rozvojové zemi svou pomoc bez křesťanské zvěsti, přenáší pouze západní problémy do „třetího světa“. Kdo chce opět hlásat křesťanskou zvěst bez poskytnutí rozvojové pomoci, nejenže hlásá zvěst nevěrohodnou (která se bez účinné práce pro bližního zužuje v ideologii), nýbrž zbavuje ji též eschatologického stimulu, ukazujícího ve víře v naši výstavbu světa již nyní paradox Boha, který přichází pro všechny v *našich* dějinách. Tím zužujeme a redukuje Slovo na „řeč“, na mluvení, a nechápeme, že živý Bůh „musí promluvit“ též a především ve spásonosném činu. Právě zde lze uplatnit již zjištěný rozdíl: chápeme-li „sociálně kulturní“ sekularizaci jako výpověď o veškeré skutečnosti, vytváříme novou mytologii, která poslání církve degraduje na rozvojovou pomoc; naopak sekularizace teologická, tj. uznávající Boha, není správně pochopena v případě, chceme-li v misích pracovat bez rozvojové pomoci. Lze ještě poznamenat, že i když nás dnes silně zaměstnává snaha demytologizovat minulost, nesmíme jen tak mimochodem zapomínat, že máme plná ústa sloganů naší doby! Jinak bychom vzbuzovali dojem — a ne pouze dojem — že jsme oddáni barbarské myšlence, že naše vlastní epocha a naše

soudobé názory jsou již eschatologickým vyvrcholením a závěrečnou kapitolou celých dějin, veškerého myšlení a vši náboženské víry.

V rámci vzniku nového křesťanský věroučného pojmu Boha se začíná přirozeně nově chápat i sám církevní pastýřský úřad. Nesen celým společenstvím věřících bude svým *učitelským úřadem* vždy mocně bdít nad neporušeností eschatologické zvěsti, která je zpečetěna v Ježíši Kristu. Avšak v *pastorálním* ohledu dá zaznít vůči společnosti též kritickému prorockému hlasu eschatologické naděje, hlasu, který nebere ohled na osoby. První (nicméně dosti jasné) náznaky toho všeho nalézáme v encyklikách „*Pacem in terris*“ a „*Populorum progressio*“. Ukazuje to na radostné, nové pochopení církevního učitelského úřadu. Též úřad si v církvi uvědomuje, že pracuje ve světě plánujícím budoucnost, zatímco my věřící objevujeme opět živého Boha jako „Úplně Nového“, přicházejícího Boha, který všechno obnoví; jako Boha lidské budoucnosti, jež samou svou podstatou ukládá křesťanům v mravní oblasti „dějinná rozhodnutí“. Proč se domnívat, že historie jde neodvolatelně vstříc dějinám bez Boha?