

JE NAKONEC MOŽNÉ OSLOVIT VŠECHNY? CIVILNÍ NÁBOŽENSTVÍ

Jan Jüptner

IS IT POSSIBLE TO SPEAK TO ALL? CIVIL RELIGION: This article deals with civil theology, a theme often neglected at present by the theology and sociology of religion. Briefly introducing the topic's history (Varrus, Vico, Rousseau), it presents the concept of *civil religion* of Robert Bellah. The basic thesis reads: In the Czech environment at the turn of the 19th and 20th centuries, a discourse was established which in a remarkable way resembles Bellah's *civil religion*. This civil religion of Czech hue relies on the semi-secularized categories of Truth and Justice and manifests itself only in certain situations. In the epistemological plane it projects into expectations harboured by a minority segment of the public in relation to political leaders. This cultural practice also converges with one of the traits of evangelical thought as illustrated by the rhetoric of the pastor of the Evangelical Church of Czech Brethren, Jakub S. Trojan.

Na společnost a náboženství se dnes obvykle pohlíží jako na dvě sféry oddělené přehradou. Metafora přehrady se dávno zabydlela *common sense* a zařídily se podle ní také církevní komunity, které se mentálně evakovaly na periferii společnosti (popř. za ni). Liberální filozofové¹ spatřují v náboženství atavismus, jehož veřejná existence je nežádoucí, protože mají za to, že *eo ipso* nemůže populaci sjednocovat, nýbrž jen štěpit. Žádají, aby věřící na prahu veřejné arény odkládali své náboženské argumenty do pomyslného botníku, a překládali je do *jednoho* neutrálního jazyka, čímž myslí jazyk sekulární.

Ukazuje se nicméně, že hranice oddělující společnost od náboženství je možná pouze institucionálně (např. na rovině státu a církví), v „myslích a srdcích“ lidí nikoli. Lidé rozeznávají žánry, respektují jejich pravidla a v tomto smyslu dovedou jít ráno do kostela a odpoledne k volbám, aniž jsou schizofreniky. Nedovedou ovšem na požádání stále „překlápět“ své myšlení z náboženského jazyka do sekulárního a zpět. Jejich realita zůstává ze své podstaty „jedním zorným polem přehlížení“.² Představa o možnosti sepa-

¹ Jmenovitě máme na mysli Rawlse a raného Habermase.

² Ruyer, R., *Paradoxy vědomí a meze automatů*. *Expresivita*, Praha: PedF UK, 1994, s. 42.

rovat náboženství ze společnosti (a její politické arény) je *politikum*, které je prosazované epistemologicky, např. kontrapozicí „rozumu“ a „emocí“, „subjektivního“ a „objektivního“, „univerzálního“ a „partikulárního“ apod. Tuto skutečnost je třeba mít neustále na paměti.

Stejně jako metafora přehrady je v dějinách politického myšlení novinkou i názor, že náboženský jazyk je nutně privátní, a sjednocující rozhraní tudíž může občanům nabídnout pouze jazyk sekulární. V antice lidé věřili, že je tomu naopak: že náboženství je veřejnou tváří pravdy a filozofie jejím soukromým výrazem. Mělo se za to, že filozofy se nemohou stát všichni, ale pouze někteří, a proto mají být filozofické pravdy na veřejnosti komunikovány *jako* náboženství, neboť teprve takto tomu budou všichni rozumět.³ Pokud antická epistemologie stále platí, neznamená to nic jiného, než že se dnes všechny „předposlední“ a „poslední“ argumenty klasifikují nepřesně. Jaký má status myšlenka lidských práv? Čím je živena politická korektnost? A odkud se v západních společnostech bere široká shoda o demokracii a civilním způsobu života?

Civilní teologie se nachází (také vinou nastíněného *Zeitgeistu*) ve slepém úhlu teologie i sociologie náboženství. Je vágní, těžce uchopitelná, to ale neznamená, že neexistuje. Je „temnou hmotou“ zmíněných oborů. Jako kterákoli jiná kulturní praxe má ovšem i ona v každé společnosti svou integritu, historii i závažnost. I když si toho nejsme zřetelně vědomi, praktikujeme ji všichni ve svých rolích občana, politika, člena církve či historika. V jistém smyslu je civilní teologie všudypřítomná a nenahraditelná: „Kdyby neexistovala, museli bychom si ji vymyslet.“⁴

Civil religion v USA: protestantský typ civilní teologie

Prvním známým myslitelem, kdo pojem *theologia civilis* vyslovil, byl římský republikán Terentius Varrus⁵ (116–27 ante). Později se o něj zajímají

³ Srov. Chambers, S., „How Religion Speaks to Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion“, in: *Constellations*, vol. 14 (2)/2007, s. 210–223.

⁴ Význačný německý teoretik Niklas Luhmann, který je autorem tohoto bonmotu, hovoří o civilním náboženství čili *Zivilreligion* (Luhmann, N., „Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas“, in: Kleger, H. – Müller, A., *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München: C. Kaiser, 1986, s. 186).

⁵ Terentius Varrus (116–27 ante) je znám pouze skrze Augustina, který z jeho Starožitností (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*) vícekrát cituje ve své *De civitate Dei*. Varrus ve své knize zavádí pojem *theologia civilis*, na podporu mizejícího nadšení Římanů pro náboženský kult. Zatímco mytická teologie (*theologia mythica*), které holdují básníci, svádí

Giambattista Vico⁶ (1668–1744), Jean Jacques Rousseau⁷ (1712–1778) a implicitně jej tematizuje také Émile Durkheim⁸ (1858–1917). Je to nicméně až americký sociolog Robert Bellah,⁹ který pojem opět stáhl ze vzdáleného orbitu do centra úvah o roli náboženství v moderních společnostech. Tohoto Parsonsova žáka zaujalo, jakým způsobem „rámuje“ J. F. Kennedy zmínkami o Bohu svůj inaugurační projev v lednu 1961. Kennedy, první katolík v Bílém domě, přísahá před Američany a všemohoucím Bohem, přičemž připomene, že sdílí víru jejich předků, že práva člověka nepochází z velkorysosti státu, ale z ruky Boha. Na konci své řeči zmiňuje Boha po třetí:

S dobrým svědomím jako naší jistou odměnou a dějinami jako konečným soudcem našich činů, pojďme dál vést naši zem, kterou milujeme, žádající o Jeho

lid k pošetilosti a přírodní teologie (*theologica naturalis*) pěstovaná filozofy překračuje chápání lidu, je to *theologia civilis* (jak ji zrcadlí římské *religio*), která podle něj odpovídá potřebám lidu nejlépe.

⁶ Italský outsider Vico zavádí ve své *Scienza nuova* pojem *religione civile* jako státem dirigovanou teologii, které přisuzuje schopnost založit stabilní a civilizující politický řád (Schlüter, G., „Religion civile vor Rousseau: Vico: eine begriffsgeschichtliche Recherche im Primo Settecento“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 40 [1997–1998]).

⁷ Rousseau připojuje dodatečně ke své *Du contrat social* kapitolu o *religion civile*, v které spatřuje „občanské vyznání víry o čtyřech artikulech, bez nichž není možno býti dobrým občanem ani věrným poddaným.“ Pod hrozbou vyhnání a usmrcení „nevěřících“ si stát vynucováním čtyř dogmat (Jsoucnost božstva, posmrtný život, posvátnost společenské smlouvy a zákonů, zákaz intolerance) zjednává soudržnou a civilní společnost. Snad lze v této myšlenkové figuře zahlédnout pojistku, kterou se mladý filozof vymezuje proti osvětcům a jejich bezbřehé víře v suverenitu Lidu a vyhrazuje si ji pro případ, že *volonté générale* nebo *contrat social* bude nutné „opravit“. V tomto smyslu Rousseau „vystupuje jako stín okolo liberálního projektu“ (Elshtain, J. B., *Sekularismus jako státem uložená povinnost*, 2000. Dostupné z: <http://www.obcinst.cz/cs/SEKULARISMUS-JAKO-STATEM-ULOZENA-POVINNOST-c631/>).

⁸ Stejně jako Rousseau je i Durkheim přesvědčen o tom, že nějaká forma náboženství je spjata s každou společností *eo ipso*. Toho, co si chce Rousseau vynutit v krajním případě násilím, dosahuje Durkheim ovšem pedagogicky – „pastýřskou mocí“ státu zhmotňujících se v robustní soustavě státních škol (kterou si Rousseau ještě nedovedl představit), jež vychovává dobré, patriotické občany. Moment přinucení tímto ovšem nemizí, pouze je zahalen.

⁹ Robert Bellah (nar. 1927) začíná akademickou kariéru na Harvardu a v roce 1967 přechází na univerzitu v Berkeley, kde je dnes emeritním profesorem. Bellah se nejdříve zabýval rolí náboženství v předmoderních a modernizujících se asijských společnostech, známým se nicméně stal až díky pojmu *civil religion* (Bellah, R. „Civil Religion in America“, in: *Dædalus*, vol. 96 (1)/1967, s. 1–21. Dostupné z: http://robertbellah.com/articles_5.htm). Bellah je protagonistou durkheimovské sociologické tradice a spolu s Cliffordem Geertzem je považován za nejvýznamnějšího žáka Talcotta Parsonse.

požehnání a pomoc, ale při vědomí, že tady na Zemi musí být Boží dílo tím naším dílem.¹⁰

Bellah si všímá, že zmínky o Bohu nejsou u Kennedyho nahodilé, okrasné ani pouze rituální a taktéž v nich nelze spatřit politickou teologii, protože je zjevné, že politik jimi neapeluje na svého katolického Boha, ani Boha jiné denominace. Je to *něco jiného*. Dochází k závěru, že zde máme co do činění s judeo-křesťanským symbolismem soustředěným okolo Boha se starozákonnými rysy,¹¹ který se objevuje za „význačných okolností“ (a)nebo „v časech národní krize a vřavy“.¹² To, co u Rousseaua vynucuje stát, vzniká u Bellaha přirozeně z kvasu společenského života a je autonomní vůči politickým i církevním autoritám: *Civil Religion in America*. Otázka civilní teologie tímto traverzuje z politické filozofie do sociologie náboženství, od římské inspirace (Rousseau) ke křesťanské.

Američané věří, že jako národ podléhají vyšší moci, která je soudí a pro-vází dějinami. *Civil religion* se formuje vždy, kdy tato zkušenost vyšší moci dá vzniknout symbolovému chování. Postihuje vše, co je v politickém životě *opravdu podstatné*: skýtá odpověď na to, kým Američané jsou (kým byli a kým se stanou), co je přirozeností člověka a kde hledat konečnou legitimitu politické moci. *Civil religion* stojí na konci argumentačních a asociačních linií, aby tam – na pusté pláň obestřené wittgensteinovským¹³ mlčením – fixovalo *poslední* významy ukončující veškerou diskusi, ať již jde o počátek, konec, naději či trest.

Konečný zdroj autority se tímto nachází mimo Lid, ale současně i v Lidu, protože jsou to lidé, kteří vyšší moc zakouší, interpretují a vyvozují z ní politický program. Vraťme se nyní ke Kennedyho řeči a skrze ni k tomu, oč nám jde, totiž k politické funkcionalitě *civil religion*:

¹⁰ Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21.

¹¹ Bůh se v režimu *civil religion* „přiklání k přísnosti a má více společného s pořádkem, zákonem a právem než se spásou a láskou“ (Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21).

¹² Tento symbolismus se vyskytuje příležitostně, a to jednak spontánně a jednak (a to především) v ritualizovaných kontextech – ve spojení s politickou liturgií (prezidentské inaugura-ce, Den nezávislosti, Den veteránů, Den díkuvzdání). Dále je sedimentován v totemových symbolech (*In God we trust* na amerických bankovkách) a v „měkkých“ epistemologických očekáváních, které Američané vznášejí vůči svým politikům a jejich symbolovému chování.

¹³ Viz známý výrok Ludwiga Wittgensteina (1889–1951) : „O čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet.“

Nyní nás svolává dohromady trubka – není to signál, že bychom se měli vzdát zbraní (...) daleko spíše je to signál boje proti společným nepřátelům lidstva: tyranii, bídě, nemoci a válce samotné.¹⁴

V tomto duchu dynamizuje *civil religion* politický život. Každý politik cítí potřebu formulovat svou vizi (Kennedy: *new frontier*, King: *I-have-a-dream speech*, Johnson: *great society*, Nixon: *war on terrorism*, G. W. Bush: *war on terrorism* jako *calling of freedom*), protože odpovědět přesvědčivě tváří v tvář „závažné“ vyšší moci je důležitější než cokoli jiného. Prezident B. Johnson v této souvislosti uvádí:

Když se s tímto problémem nevypořádáme, pak jako lid a jako národ zklameme, i když bychom měli porazit každého nepřítele, zdvojnásobit náš blahobyt a dokonce dobýt hvězdy.¹⁵

Vyšší moc Američany provází a soudí, do jejich života, jak se má za to, ovšem bezprostředně nezasahuje.¹⁶ Kennedyho „svolávání trubkou“ tak spolu s jeho připomenutím, že „tady na Zemi musí být Boží dílo tím naším dílem“, nás tak dovádí k náhledu, v němž se rétorická tradice *civil religion* jeví jako návod k neutuchající politické aktivitě, založený na rozeznání disproporce ve vztahu k vyšší moci a jejím odstranění. Toho, že *civil religion* ústí ve „velmi aktivistický a nekontemplativní politický postoj“, si ostatně všímá i Bellah, podle něhož to odpovídá pozici, která je historicky připisována protestantismu.

S aktivismem souvisí kognitivní otevřenost *civil religion*. Okolo společného kritéria vyšší moci vzniká v logice jejího rozpoznávání¹⁷ diskurz, ve

¹⁴ Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21.

¹⁵ Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, München: C. Kaiser, 1986, s. 33. Oním „problémem“ měl Johnson na mysli rovná práva pro černochy, a to jako „výzvu, která nesměruje na náš růst, blahobyt nebo bezpečnost, nýbrž o mnoho více na naše hodnoty, cíle a význam našeho milovaného národa“.

¹⁶ Když např. teleevangelisté Falwell a Robertson byli opačného názoru a v 11. září 2001 spatřili Boží soud nad hříšnou společností, převládá názor, že jejich „bezohledný“ a „nemocný“ komentář znesvětil národ a jeho autoři se začali svým spoluobčanům náhle jevit jako „cizinci s trvalým bydlištěm“ (McClay, W. M., „The soul of a nation“, in: *Public Interest*, vol. 155/2004, s. 4–19).

¹⁷ Aktéři *civil religion* jsou si obvykle vědomi toho, že vztahování se k vyšší moci nesmí vyústit v aktivistický postoj a že jistá pokora a zdrženlivost je v tomto ohledu na místě. Prezident Johnson k tomuto podotkl: „Daleko více je naší povinností vytušit jeho vůli.“ (Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, s. 24). Větší skrupule mají v tomto ohledu zpravidla demokratičtí prezidenti (Kennedy, Carter, Obama) než jejich republikánští protějškové

kterém se představa o tom, co je úkolem, posláním či podstatou národa, neustále tříbí a aktualizuje. Platí přitom, že tento diskurz o *posledních* věcech lze uzavřít (čti: zneužít) daleko obtížněji, než je tomu tam, kde je centrální metaforou *národ* nebo *dějiny* a jejich dialektika. Toho si Bellah obzvláště cenil, tedy že „prorocké hlasy“ v USA „naštěstí nikdy zcela nechyběly“. V prorockém režimu *civil religion* vzniká stále unikající senzitorium, které spolehlivě podkopává *status quo* a s ním všechny vlastníky pravdy. Vždy existuje možnost nového proctví¹⁸ a s ním nového zřídla rétorické síly. Lapidárně řečeno *this is the nature of the beast*.¹⁹

Tato epistemologie zachycená pod slovem *civil religion* je „hluboké vnitřní jádro americké kultury“,²⁰ která USA odlišuje od evropského sekulárního nacionalismu a zbytek světa inspiruje i mate současně. Nejedná se ani o náboženský nacionalismus: Američané, jak pravil Abraham Lincoln, jsou pouze *almost chosen people*, a jejich smlouva s vyšší mocí, jakkoliv exkluzivní, „má jednoho dne okřídlit naděje celého lidstva“. ²¹ Někteří v ní naopak spatřují civilizační výdobytek, který teprve umožňuje nemytickou existenci společnosti.²² A na závěr jedno poznávací znamení: jazyk *civil religion* je obecný, nikoli ovšem vágní. Nezřídka se obejde bez Boha a vystačí si pouze s jeho konceptem dovolávající se všemohoucnosti (*almighty*), prozřetelnosti (*divine plan, providential agency*), vyšší moci či dějin. Těmito „útkroky stranou“ si neopatřuje synonyma, ale závratně rozšiřuje svůj rádius, což mu umožňuje oslovit nejen všechny věřící na abrahámovském půdorysu, ale i ateisty.

(Reagan, Bush, G.W. Bush), kteří střídají prorockou (*prophetic*) polohu *civil religion* s kněžskou (*priestly*). Rozlišení prorockého a kněžského režimu civilního náboženství pochází od sociologa náboženství a Bellahova kolegy Martina E. Martyho.

¹⁸ Srov. Shulman, G., „Thinking authority democratically. Prophetic Practices, White Supremacy, and Democratic Politics“, in: *Political Theory*, vol. 36 (5)/2008, s. 708–734.

¹⁹ Chambers, „How Religion Speaks to Agnostic“, s. 221. Pěkný citát na toto téma uvádí i Rolf Schieder. Příslušník německé policie STASI se v reakci na vznik občanského protikomunistického hnutí v DDR v roce 1989 nechává slyšet: „Na vše jsme byli připraveni, ale na svíčky ne.“ (Schieder, R. [ed.], *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2001, s. 57).

²⁰ Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21.

²¹ Prezident L. B. Johnson (cit. dle Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, s. 26).

²² Lübke, H., „Staat und Zivilreligion. Ein aspekt politischer Legitimität“, in: Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, s. 195–220.

Preskočme nyní debatu o roli náboženství v domněle sekularizujících se společnostech,²³ které Bellah udal tón, a přenesme se do komunistického Československa – do doby, která za chvíli (opět) ustrne v dějinném bezčasu.

Jakub S. Trojan, pozdní prorok českého civilního náboženství

Evangelický farář Jakub Schwarz Trojan mluví v lednu roku 1969 nad hrobem Jana Palacha.²⁴ V Palachově činu poznává svědectví o „veliké touze po spravedlnosti a pravdě“, po kterém „bude takřka nemožné vrátit se k dennímu pořádku“. Odhaluje se jím „dimenze pravdy, o které jsme mohli stěžít jen tušit“, v jejímž světle „vidíme ostřeji svou slabost, selhání a hříchy“. Palach „spatřiv Boha tváří v tvář“ se zde, šest dní po své smrti, stává tím, kdo reprezentuje vyšší realitu: „On bude naším lepším já, zdrojem nové odvahy stát na poznané pravdě.“

Zdeněk Kříž a Filip Ženatý si všímají, že Trojan stylizuje Palacha do role Ježíše Krista, a píše, že je to „poměrně kontroverzní“.²⁵ Připomínají, že jde o pohřební kázání a evangelický farář tudíž nemůže mluvit příliš o Bohu a Boží moci, protože chce na pohřbu oslovit jak věřící, tak i nevěřící. Mají pravdu v tom, že Jakub Trojan mluví častěji než je u faráře obvyklé o Pravdě,

²³ Polemika, kterou Bellah svým „objevem“ rozpoutal, kulminovala v USA v průběhu 70. let („zlatý věk debaty o civilním náboženství“) a následně se přelila do Evropy, kde tuto intelektuální rukavici zvedli např. německý teoretik Niklas Luhmann nebo liberálně-konzervativní filozof Hermann Lübbe. Podle druhého jmenovaného působí *Zivilreligion* jako „symbolový val“ (*symbolische Hemmung*), kterým se západní liberální společnosti chrání proti ideologiím zamýšlejícím opět spojit náboženství a politiku (např. absolutizaci rasy, třídy nebo dějin). Představuje pro ně životně důležitou ideologizaci, která politickou arénu nesakralizuje, ale naopak umožňuje, aby zůstala liberální a racionální. Tím, že jí ulehčuje od „posledních“ věcí, umožňuje státu a společnosti, aby se zabývaly jen věcmi „předposledními“. V tomto smyslu je prvním předpokladem liberální teorie (*Erhaltungsbedingung der Aufklärung*) a nutným doplňkem (i svědkem) její nekompletnosti, což z něj činí odpověď na Böckenfoerdeho paradox: liberální společnost spočívá na základech, které ona sama nedovede reflektovat (Lübbe, „Staat und Zivilreligion“, s. 195–220). V současnosti civilní náboženství nepatří z různých důvodů ani v sociologii náboženství do oborového mainstreamu, tzn. není všeobecně přijato a konkuruje si zde s náboženstvím „neviditelným“ nebo „implicitním“. Na začátku 21. století pojem cirkuluje v anglosaské (*civil religion*) a německé jazykové oblasti (*Zivilreligion*), přičemž si jej příležitostně osvojují i média, pohřichu ne výjimečně v karikaturní formě (fotbal jako civilní náboženství apod.).

²⁴ Za poskytnutí textu pohřebního kázání Jakuba Trojana pro Jana Palacha 25. ledna 1969 děkuji laskavě Filipu Ženatému.

²⁵ S odkazem na to, že jde o samostatný námět, tuto poznámku ale bohužel nerozvedli (Kříž, Z. – Ženatý F., „Comparison of the sermons dealing with the Soviet occupation in 1968“, seminář na téma „Recognizing signs of times“, Heidelberg – Praha 2010).

Národu, Lásce a Naději a relativně méně často o Bohu.²⁶ Správně si všímají, že Trojan tímto způsobem chce oslovit i nekřesťany. Co když ale Trojanova dikce nad Palachovým hrobem nebyla nahodilá ani nevyjadřovala skrupule vůči přítomným nekřesťanům, ale byla zcela vědomá? Neuchází jim zde něco?

Církev, jak říká Trojan o mnoho let později,²⁷ by se měly vyslovovat k veřejným otázkám, a to „civilně a přitom mocně“. Měly by tak činit „čas od času“²⁸ a konečně v jakési střední poloze: „Nemůže to být laciné zbožné slovo, ale slovo v rádlovském smyslu pravdivé – jen pravdivé slovo je zároveň věcné a zbožné.“ K čemu zde Jakub Trojan požadavkem na „civilní“ a přitom „mocné“ slovo navádí? Můžeme jen hádat, zda by označil sám sebe za civilního teologa – svou praxi vnímá prizmatem svého povolání a jako takovou ji zdůvodňuje. Faktem ovšem je, že tato praxe se pozoruhodným způsobem blíží tomu, co v podmínkách USA 60. let pojmenoval Robert Bellah jako *civil religion*.

Také Trojan upouští od explicitního apelu na Boha ve prospěch *konceptu* Boha. Hovoří o Pravdě, Spravedlnosti, Lásce a Naději, což mu v českém sekulárním prostředí dovoluje oslovit nejen věřící, ale prakticky všechny členy společnosti. „Božím vlastnostem“, na něž klasická teologie pohlíží jako na odvozené, rozumí Trojan jako duchovním silám, které, jakkoli Bohu blízké, jsou v principu svébytné. Úhelným kamenem české civilní teologie²⁹ se stává pojem pravdy:

Pravda nad námi vládne. Jsme jí odpovědni. Pravdou nedisponujeme, je nespočitatelná, není jen pouhou shodou výpovědi se skutečností (...) Jen tam, kde vládne oddanost pravdě, žije a udržuje se svoboda právě lidské

²⁶ Pomineme-li Trojanovo úvodní biblické slovo a závěrečnou modlitbu, které jeho kázání rámuje, najdeme u něj sedm explicitních odkazů na Boha. Na Pravdu přitom odkazuje osmkrát, na Národ a Lásku šestkrát, na Naději pětkrát, na Dějiny (národa) třikrát a o Spravedlnosti mluví dvakrát.

²⁷ Trojan, J. S., „Nemáme vhléd do problémů, jimiž lidé dnes žijí“, in: *Protestant*, 2010 (10), s. 2–3.

²⁸ Srovnej americké *civil religion*, které se také podle Bellaha vyskytuje (či má vyskytovat) pouze „při vzácných příležitostech“ (*on solemn occasions*, Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21).

²⁹ Pravda jako civilně-teologický apel je inspirována biblickým apokryfem, úryvkem v třetí knize Ezdrášově. Prvním známým Čechem, který heslo „pravda vítězí“ veřejně vyslovil,

důstojnosti. Všichni stojíme v otevřeném kosmu otázek, *věřící i nevěřící* (kurz. J.).³⁰

Přesun od Boha k Pravdě implikuje přepnutí rejstříku z teologického na civilně-teologický. Změnou souřadnic se přitom apel nestává méně přesvědčivým, naopak překvapivě posiluje a stává se naléhavějším:

V demokratické společnosti se musí neustále udržovat a pěstovat vědomí svrchovaného nároku Pravdy nad našimi životy (...) Pravda jako duchovní moc nad námi je základním zdrojem a předpokladem demokracie jako politického systému.³¹

České apely na Pravdu a Spravedlnost³² korespondují s tím, jak se v Americe mluví o vyšší moci, Prozřetelnosti nebo Svobodě (G. W. Bush: *calling of freedom*). Tam i u nás je tento apel považován za sekulární, ale ve skutečnosti je řízen křesťanskou (přesněji protestantskou) epistemologií, jak ji popsál Robert Bellah. Tím, že se apel vztahuje k „věcem věčným“, se stává

byl zderazský křížovník Johlín z Vodňan. Hned po něm mluví v podobném smyslu převor Tomášek Carbonista o Spravedlnosti. Do této doby, přelomu 14. a 15. století, je tedy nutné klást vznik specificky české civilní teologie, která je charakteristická komplementární dvojicí apelů na Pravdu a Spravedlnost. Skutečně známou se pak stane až formulace, kterou píše Hus, když jej vyhánějí z Prahy: „Nade vším vítězí pravda, i když načas poražena bývá.“ Zkrácené motto „Pravda Páně vítězí“ přijal za své král Jiří z Poděbrad a jeho arcibiskup jej nechal vepsat do průčelí pražského Týnského chrámu, kde pozlacená písmena zůstala až do roku 1623, kdy byla nahrazena Pannou Marií. Po První světové válce přiváží z amerického exilu do Československa vlaječky s tímto heslem Masaryk. Na návrh Jaroslava Jareše je heslo ve tvaru „Pravda vítězí“ vetknuto zákonem z 30. března 1920 do velkého státního znaku a na prezidentskou standartu (Matulík, R., „Pravda vítězí. Ale nad čím“, 11. 2. 2008, *idnes.cz*, dostupné z: http://zpravy.idnes.cz/pravda-vitezi-ale-nad-cim-0xj-/kavarna.aspx?c=A080208_140025_kavarna_bos). Po listopadu jej mají jedni za „vyprázdňené, příliš široké, všeřikající a vševyjadřující“ (historik Petr Čornej, cit. dle Matulík, „Pravda vítězí. Ale nad čím“), podle druhých ovšem k Čechům promlouvá stále – jako „dvouslovné vyjádření nejhlubších nadějí a zkušeností našich dějin“ (Havel, V., Řeč na sympoziu o Janu Husovi ve Vatikáně dne 17. 12. 1999, dostupné z: http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=89_projevy.html&typ=HTML), a je to „jediná bojová tradice, kterou Češi mají“ (Jiří Ješ v komentáři pro ČRo 6/18:10 *Názory a argumenty* 22. 12. 2008/).

³⁰ Trojan, J. S., *Spravedlnost povznáší národ*, Benešov: Eman, 2002, s. 63.

³¹ Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 45.

³² Podobně jako o Pravdě v roce 1969 mluví Jakub Trojan 1. ledna 1993 během mše Te Deum o Spravedlnosti: „Do Evropy můžeme vstoupit jen tak, že před námi půjde spravedlnost. Tento signál musí ostatní země kolem nás zachytit jako první.“ Spravedlnosti v těchto úryvcích na svou cestu k civilně-teologické poloze teprve vykračuje: prozatím se hovoří o „Tvé spravedlnosti“, jinde o „Cestě spravedlnosti, na níž k nám mocně promlouvá Kristův příklad.“ (Trojan, J. S., *Kázání na ekumenickém shromáždění v katedrále sv. Víta 1. ledna 1993*, in: Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 142, 146).

kritériem pro „věci časné“. V tomto duchu duní 1. ledna 1993 během mše Te Deum svatovítskou katedrálou Trojanova slova: „Boží slovo je jako meč na obě strany ostrý. Nejen naše politika – i ta nejlepší – se ocitá před soudem.“³³

Pravda v tomto kontextu není „historickou pravdou“, o níž mluví nacionalisté, když se snaží, aby národní dějiny „držely“ ve (z jejich pohledu) vytouženém tvaru, ale dynamickým kritériem: „Není, ale platí“. Také Spravedlnost neexistuje nominálně, ale teprve „přichází“ jako příslib či možnost. Oba apely zakládají civilně-teologický diskurz o „posledních“ věcech:

Nevlastníme pravdu, ale v jejím světle jsme povinni hledat na své otázky přiměřené odpovědi. Přitom střizlivě rozpoznáváme, že naše odpovědi vyvolávají vzápětí nové otázky. Tak je v pravdě a skrze ni otvírán nikdy nekončící dialog.³⁴

Časem se Pravda a Spravedlnost dobírají jakési střední polohy: nejsou to již apely klasicky náboženské, ale zároveň je nelze považovat ani za apely zcela sekulární. Jejich kvazisekulární poloha není nahodilá ani provizorní: Pravda a Spravedlnost jsou v ní trvale „zavěšeny“ a chráněny.³⁵ Máme za to, že diskurz zformovaný kolem těchto apelů tvoří alfu a omegu českého civilního náboženství. Stejně jako *středoevropský nacionalismus* (Gellner), na jehož okraji přebývá, dovoluje i tato unikátní tradice poznat ve všech Čechách a Česku *své* věřící. A stejně jako americké *civil religion* přivádí do politiky zvláštní druh naléhavosti a aktivismu: Kennedy mluví o trubce, která svolává všechny Američany, Trojan o „Pravdě jako duchovní moci, která nás všechny svolává pod svůj prapor k službě.“³⁶ Teprve z hlediska věčnosti, jak podtrhuje Trojan, „před námi vyvstanou úkoly správy země o to jasněji a naléhavěji“ a vznikne vědomí o „obrovitém úkolu, který stojí před námi“.³⁷ Tento úkol je lokální a zároveň globální, stále stejný a přece

³³ Trojan, Kázání na ekumenickém shromáždění v katedrále sv. Víta 1. ledna 1993, s. 143.

³⁴ Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 63.

³⁵ To se ozřejmilo v reakci na „havlovskou“ Pravdu a Lásku: její kritici mohli poukazovat na to, že jde o vyprázdněná a zneužívaná slova, nicméně přímo – bez toho, že by se smřfili s jejich kontrapozicí, tj. Lží a Nenávistí – byla tato slova prakticky nenapadnutelná. Ti, kteří hranici mezi religiozitou a sekularitou považují za stálou a ostrou (a nikoliv situační a tekutou), mají problém tuto střední pozici pochopit i docenit.

³⁶ Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 63.

³⁷ Trojan, Kázání na ekumenickém shromáždění v katedrále sv. Víta 1. ledna 1993, s. 142.

stále jiný – aktualizovat jej může kdokoliv v duchu motto „Duch Boží věje, kam chce“.³⁸ V tom tkví rozdíl oproti autistickému nacionalismu.

Vraťme se do Všetát zimy roku 1969. Palachovou smrtí se do „našeho“ světa v Trojanově prorocké optice vlamuje vyšší realita coby její „otřesný důkaz“. Jakoby z *ničeho* se tato sebevražda stává zdrojem neuhasínající autority, naděje a odhodlanosti. Vyzývá nás, abychom změnili náš život, a konfrontuje „nepřeslechnutelnými“ otázkami: „Co jsme udělali pro vítězství pravdy v tomto národě my?“, „Jak a zda vůbec vedeme zápas o spravedlnost?“ A konečně se stává funkcí politické aktivity pro pozůstalé (jimiž se rozumí všichni Češi), pro které představuje „veliké poselství naděje“: „Věci a poměry jsou změnitelné. Lidé nemusí zůstat nedůslední, bojácní, lhostejní.“³⁹

Abychom si uvědomili, jak dalece se Jakub Trojan v řeči vyslovené nad Palachovým hrobem odchýlil od běžných zvyklostí, porovnejme ji v krátkosti s novoročním kázáním Milana Balabána ze dne 1. ledna 1969.⁴⁰ Trojanův kolega v něm varuje před přímou politickou aktivitou („Biblické příklady nás varují před ‚přímou politikou‘.“) a zdůrazňuje apel, o němž nám tolik jde, v jeho klasické podobě: „Zůstaňte sami sví, držte se toliko Hospodina.“ Balabán vyjadřuje přesvědčení o konečném vítězství „Boží pravdy“ („Náš Bůh si poradí i s tanky“), nicméně pro politické „teď a tady“ mu z toho plyne pasivní, defenzivní postoj: „Jen v prosbě, ponížené a horlivé, můžeme směle pohledět do zatmělých budoucích dní (...) Nemáme zbraně, Bůh nám však nabízí (...) výzbroj naděje.“

Studenti evangelické teologie soudí, že obě kázání, Trojanovo i Balabánovo, vybízí lidi k akci.⁴¹ Je tomu skutečně tak? Zatímco Balabán vybízí po sovětské okupaci k politické pasivitě, Trojan se soustředí na Palachovu smrt, které přikládá náboženský (Palach „spatřil Boha tváří v tvář“) a v druhém sledu civilně-náboženský význam: „On bude naším lepším já.“ Balabán mluví o konečném vítězství Pravdy, Trojan o Pravdě naléhavě přítomné. Balabán o ponížené prosbě, Trojan o tom, že lidé nemusí zůstat nedůslední

³⁸ Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 39.

³⁹ Trojanova slova o tom, že „teprve v našich postojích a rozhodnutích zítra a pozítří budeme odhalovat plný smysl té naděje, která je v jeho činu uložena“, potvrdily každoroční lednové demonstrace (tzv. Palachovy týdny), které na sklonku 80. let přispěly svým dílem ke kolapsu komunistického režimu.

⁴⁰ Také za text novoročního kázání Milana Balabána děkuji laskavě Filipu Ženatému.

⁴¹ Kříž – Ženatý, „Comparison of the sermons dealing with the Soviet occupation in 1968“.

a bojácní. První mluví toliko ke křesťanům, druhý apeluje na všechny ve jménu Pravdy a Spravedlnosti. Máme zde co do činění s konvenční teologií reflektující politickou událost (Balabán) a českým *civil religion* (Trojan). Oba tyto žánry si nemusí být formálně příliš vzdálené, nicméně jejich politická funkcionalita je rozdílná jako den a noc.

Ozvěna tzv. české otázky

Jde samozřejmě o tzv. českou otázku. Jakub Trojan je jejím pozdním interpretem. Myšlenku, že národ je podřízen vyšší moci, které je dlužen odpovědi a zavázán plněním úkolů, zavádí nejpozději v roce 1895 s publikováním své České otázky T. G. Masaryk. „Nikdo jiný s podobným typem programu dosud nevystoupil.“⁴² Ve své době šlo o kulturní vynález, který osvobodil Čechy od starší civilní teologie, když ji postulovaný úděl „věčných válek“ Čechů s Němci (Herder, Palacký) usvědčil z absurdity. Epistemologii tzv. české otázky tvoří *protestantská* myšlenka, že národ je podřízen vyšší moci, ve vztahu k níž si aktivně vytváří svou realitu. Ta tímto přestává být trpná a odvozená od svých „konstitutivních jiných“ (*constitutive others*) či „partnerů v konfliktu“ (*conflict partners*), jakými mohou být Němci nebo Evropská unie, ale stává se kreativní a svobodná.

Masarykův kulturní vir, který tak pozoruhodným způsobem předjímá Bellahovo *civil religion*,⁴³ byl v prostředí ovládaném herderovským nacionalismem revoluční a narážel nutně na nepochopení: masy jej karikovaly a elity (Kramář, Kaizl, ale i Peroutka) v něm mylně rozpoznaly faktickou otázku, kterou lze řešit a jednou provždy vyřešit.⁴⁴ Ta nicméně začala žít vlastním životem a dala vzniknout minoritní tradici, která přežívala v epistemologických oázách dlouho poté, co se český diskurz o „posledních věcech“ začal od roku 1938 pod tlakem násilí a manipulací vyprazdňovat. Komunistický režim si na sebe zavěsil jeho pojmové fragmenty (Humanita,

⁴² „Nikdo jiný s podobným typem programu dosud nevystoupil.“ (Kosatík, P., „Jak se stal pletichář tatíčkem“, *Respekt*, vol. 37, 7. 9. 2007. s. 26–27).

⁴³ Masaryk znal americké reálie osobně i zprostředkované svou protestantskou manželkou Charlotte. Znal i Hugo Schauera, který již v roce 1886 „dekonstruoval“ Palackého *Leitmotiv*, čili boj Čechů s Němci, jako nesmyslný a tím spáchal v očích národovců „filozofickou sebevraždu národa“ (Je to zřejmě právě Schauer, na kterého Masaryk myslí v úvodu k České otázce: „Vím předobře, že se otázka ta prohlásila a snad ještě prohlásí za národní zradu.“). České *civil religion par excellence* vzniká u Masaryka jako jedinečná kombinace jeho náboženské teorie a praxe, americké i schauerovské inspirace a obdivu k české reformaci.

⁴⁴ Masarykův rozvrh dějin pojali mnozí politici a intelektuálové své doby jako faktický a kritizovali jej v tom smyslu, že se tak dějiny neudály. To byl, zdá se, jediný způsob, jak jej mohli

Člověk, Pokrok), aby jej imitoval a skrýval pod těmito střepy svou svévoli. Na odumírajícím horizontu tzv. české otázky ční jako jeho svědecká skála osobnost Přemysla Pitterra (1895–1976). Český národ, jak Pitter píše v roce 1962, nebyl nikdy tak pokořen jako za nynějšího režimu, což odůvodňuje nepochopením a zradou⁴⁵ úkolu, který mu Bůh uložil.⁴⁶

Jednu ze zmíněných oáz, v nichž tzv. česká otázka přežila, tvořilo prostředí českých evangelíků. Nikoli náhodou. Jejich epistemologie konvenuje s *civil religion* nejlépe: stejně jako Masaryk i evangelíci tíhli již na začátku 20. století k náboženství „neklerikálnímu, necírkevnímu a neoficiálnímu“,⁴⁷ čímž se snažili vymezit vůči katolické politické teologii. V roce 1919, kdy spojením luteránů a reformovaných vznikla Českobratrská církev evangelická, se její ustavující sněm obrátil na všechny evangelíky se zvláštním povoláním, aby se národu „stali solí země, městem na hoře ležícím“. ⁴⁸ Podobnost s reaganovskou poezií *shining city on the hill* není opět čistě náhodná. Právě z evangelického prostředí vzešla na konci 50. letech 20. století skupina Nová orientace,⁴⁹ jež se po vzoru německého teologa Dietricha Bonhoeffera (1906–1945) pokoušela vykládat biblické významy bez explicitních náboženských referencí a tímto způsobem se kriticky vyslovovat i k veřejným

uchopit. „Vadilo jim, že je klame tělem. Když už byl vědec, univerzitní profesor, chtěli, aby se choval podle toho. On se však často dopouštěl názorů, které neměly s vědeckými pranic společného – a co bylo opět zvláštní, přiznával, že právě těmto názorům připisuje největší význam.“ (Kosatík, „Jak se stal pletichář tatíčkem“, s. 26–27). Např. Ferdinand Peroutka měl za to, že Masarykovi se stalo to, co jiným „moralistům a kazatelům“, kteří při pohledu do historie zahlédli jen svou vlastní tvář. Masarykova teze, že jsme národem Husa a Komenského, o Čechách podle něj vypovídá „pranic“ a měla by být pokutována, pokud jde o pochopení „skutečného“ a „přítomného“ charakteru národa (Peroutka, F., *Jací jsme. Demokratický manifest*, Praha: Středočeské nakladatelství, s. 8, 54, 64).

⁴⁵ Pitter mluví o „mravní laxnosti a především násilí“ maje na mysli především poválečné nakládání s českými Němci. Češi se podle Pitterra mohou obnovit jen ze sebe samých: z „vlastní opravdovosti“, jak se manifestuje v odkazu „velkých předků“ a v Bohem určeném poslání a smyslu českého národa (cit. dle Kosatík, P., *Sám proti zlu: Život Přemysla Pittra* (1895–1976), Praha a Litomyšl: Paseka, 2009, s. 318–319).

⁴⁶ Cit. dle Kosatík, *Sám proti zlu*, s. 318–319.

⁴⁷ Tento požadavek zazněl v Masarykově řeči vyslovené v roce 1907 během návštěvy Valašského Meziříčí.

⁴⁸ Macek, O., „Generální sněm 1918“, in: *Český bratr*, 2005 (5), s. 18.

⁴⁹ Mezi osobnosti hlásícími se k Nové orientaci patřili např. Rudolf Řičan, Miloš Rejchrt, Jan Šimsa, Božena Komárková, Ladislav Hejránek, Milan Balabán nebo Alfréd Kocáb. V 70. letech byli představitelé Nové orientace perzekuováni a někteří i vězněni. Tehdy se jejich aktivity prolínaly s Chartou 77 – většina stoupenců této skupiny se stala jejími signatáři a Božena Komárková se podílela na formulaci jejího zakládajícího textu.

věcem. A zde se kruh uzavírá: Jakub Trojan, jeden z významných členů Nové orientace, káže ve sboru, kam dochází Jan Palach.

Na konci se tedy civilní teologové (řadíme mezi ně mj. Karla Čapka⁵⁰ nebo Václava Havla) a čeští evangelíci setkávají na jednom místě: verbálně, epistemologicky a koneckonců i fyzicky, na událostech spojených s politickou liturgií republiky. Obě diskurzivní praxe – české civilní náboženství a veřejnou aplikaci jistého proudu evangelické teologie – nelze ve výsledku prakticky odlišit. Jejich průnik si lze vysvětlit dvojmo. V prvním pohledu lze na koncept *civil religion*, identifikovaný v USA Bellahem a pěstovaný v Čechách od doby Masarykovy, nahlížet jako na pravděpodobný politický výraz evangelické víry *eo ipso*. Možné je ovšem i to, že evangelické myšlení začalo v jisté fázi vývoje usilovat ze *svých* důvodů o civilní výklad, což vedlo k tomu, že se mimoděk sblížilo, ne-li splynulo s civilním náboženstvím. Palachův čin⁵¹ lze hodnotit jako jeho vrcholný výraz: ultimativní obranu české státnosti, kterou Palach ukázal „až sem a dál ne!“⁵²

Po roce 1989 k nám tzv. česká otázka promlouvá již jen z velké dálky. Historik Pavel Kosatík v této souvislosti připouští, že „myšlenková suverenity“ znásilněná v roce 1938 už nebyla obnovena, ba dokonce si ji už „vůbec neumíme představit“.⁵³ I na začátku 21. století nicméně stále platí, že pokusit se říci „osvobozující slovo“,⁵⁴ jež by bylo „civilní a přitom mocné“,⁵⁵ může kdokoli. Audienci bude mít zajištěnou, úspěch nikoliv. Hovořit o Prav-

⁵⁰ Karel Čapek se v předvečer válečné vřavy modlí za Československo: „Bože, který jsi stvořil tento národ, Tobě nemusíme nic říkat, ale alespoň pro nás samotné se naše ústa a naše srdce pokoušejí formulovat to, co nesmíme ztratit nikdy, totiž víru. Víru v sebe samy a víru v Tvé dějiny. Věříme, že v dějinách jsme nestáli a nebudeme stát na špatné straně (...) Pravda je víc než moc, protože je trvalá (...) Čím lepší lid uděláme ze svého národa, tím víc uděláme také pro tu lepší stránku dějin (...) Nikdy nebude malým národ, který se nedá zvíkat ve své víře v budoucnost a v práci pro své lepší příští.“ (cit. dle Pitter, P., *Duchovní revoluce v srdci Evropy*, Praha: Kalich, 2011, s. 111–112). Spisovatel s nálepkou ateisty dovolávajícího se nejmýšle jana Humanity a Člověka si zde počíná jako znamenitý civilní teolog.

⁵¹ Necelý rok před tím, než se upálí Jan Palach, pokládají Ulrike Meinhofová a Gudrun Ensslinová bombu ve frankfurtském supermarketu, čímž překračují pověstný Rubikon, a směřují k založení RAF o dva roky později. Obě mají stejně jako Palach evangelické pozadí: Meinhofová se v mládí angažovala v evangelickém reformním hnutí, Ensslinová byla dcerou faráře. Palach nasměřoval násilí proti sobě, pozdější členky RAF jím čelily vnějšmu světu – provokativní analogie a současně dva akty ukazující pomyslnou mez aktivismu vyrůstajícího z evangelického vztahu ke světu.

⁵² Pitter, *Duchovní revoluce v srdci Evropy*, s. 8.

⁵³ Kosatík, P., „Když české nebe pohaslo“, *Mladá fronta Dnes*, 13. 10. 2007, s. 6.

⁵⁴ Trojan, *Spravedlnost povznášá národ*, s. 175.

⁵⁵ Trojan, „Nemáme vhled do problémů, jimiž lidé dnes žijí“, s. 2–3.

dě, Spravedlnosti, Lásce a Naději a skrze ně apelovat na celou společnost mohou samozřejmě i protestantské církve.⁵⁶ Většina Čechů se s nimi shodne na tom, že Pravda je vznešené slovo a i když nevěří⁵⁷ (nebo nemají sílu věřit) tomu, že „Pravda a láska“ zvítězí, mají každopádně pocit, že v tomto výroku jde o *cosi důležitého*, co je nenechává vlažnými. Z pohledu českých evangeliků zůstane civilní náboženství záložním výrazovým rejstříkem, nicméně neměli by na tento svůj „druhý“ jazyk zapomínat. V neposlední řadě proto, že tato praxe představuje unikátní perspektivu, v níž čeští evangelíci nestojí na periferii společnosti, ale přímo v jejím středu.

⁵⁶ Že je možné oslovit apelem na „druhá Boží jména“ nejen křesťany, ale i ostatní (tj. kulturní křesťany v nejširším smyslu slova), vědí také katolíci, a to již drahnou dobu. Např. encyklika *Pacem in terris* („Mír na zemi“), kterou dne 11. dubna 1963 vydal papež Jan XXIII., nesla podtitul „O míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě“ a byla vůbec první papežskou encyklikou, která byla určena „všem lidem dobré vůle“, nikoli výhradně stoupencům katolické církve.

⁵⁷ Mediální analýza ozřejmila, že většina Čechů spatřuje v apelu na „Pravdu a lásku“ pošetilost, tzn. Varronovu *theologia mythica*, o níž padla zmínka na začátku textu. Jednoznačně pozitivní ohlas na „Pravdu a lásku“ charakterizoval pouze 15 % ze všech 1009 analyzovaných zmínek. Rozptýl hodnocení tohoto symbolu sahá od přátelské odezvy („velké“, „vznešené“, „vysoké“, „krásné“, „přirozená snaha všech lidí“, „hvězdy na obloze“) přes epistemologickou kritiku („abstraktní“, „vágní“, „neužitečné“, „nadužívané“, „nemístné“, „prohrávající“, „Pravda a láska“ jako doslovný slib) až po cynickou perspektivu („manipulující“, „ornamentální“, „hra slov“, „fráze“) a v krajním případě získává protofašistický nádech („škodlivá“, „nenáviděná“, „neexistující“). Blíže viz Jüptner, J., *Civilní náboženství. Bilance a aktualizace* (dizertační práce), Institut politologických studií FSV UK, Praha 2012, s. 204–232.