



V časopise *Blätter für deutsche und internationale Politik* vyšla v apríli t.r. štúdia vari najznámejšieho nemeckého filozofa a sociológa *Jürgen Habermasa*¹ pod názvom *Die Dialektik der Säkularisierung*². Tu aj použil termín post-sekulárna spoločnosť. Nemecký originál možno nájsť na <http://www.blaetter.de/artikel.php?pr=2808> a jeho anglický preklad, *Notes on a post-secular society*, na <http://www.signandsight.com/feature/1714.html>.

Habermas predovšetkým zdôrazňuje, že sa chce zaoberať situáciou v (západnej) Európe, Austrálii a Kanade (teda nie napríklad v USA), kde dnes možno hovoriť o sekulárnej spoločnosti. Sociológovia dlho považovali takýto stav, kde náboženstvo ustúpilo celkom do pozadia, za samozrejмый stupeň spoločenského vývoja, vychádzajúc z troch skutočností:

(a) Pokroky vo vede a technológii viedli k antropocentrickému chápaniu sveta, kde subjektívne skúsenosti aj objektívne javy majú svoje vysvetliteľné príčiny a vedecky osvietená myseľ sa nemôže ľahko zmieriť s teocentrickým a metafyzickým svetonázorom.

Post-sekulárna spoločnosť

(b) S funkčnou diferenciaciou spoločenských podsystemov, cirkvi a iné náboženské organizácie stratili svoju kontrolu nad zákonodarstvom, politikou, sociálnou starostlivosťou, školstvom a vedou a obmedzili svoju činnosť dovnútra, na pastorálnu činnosť.

¹ *Jürgen Habermas* (1929) je známy hlavne pre svoje práce zo sociálnej filozofie. Skombinoval historický materializmus s americkým pragmatizmom a mal veľký vplyv na rozvoj nemeckých spoločenských vied. Bol najprominentnejším členom druhej generácie "kritickej teórie", ktorú predstavovala tzv. "frankfurtská škola" (*Max Horkheimer* a *Theodor W. Adorno*), ideologická vychovateľka tzv. "generácie 68" (*Achtundsechziger*), a ktorej cieľom bolo pomocou marxizmu "prekonať kapitalizmus". V populárnej tlači sa azda najviac preslávil v roku 1986 verejnou kritikou troch historikov (*Ernst Nolte*, *Michael Stürmer* a *Andreas Hillgruber*) za to, že sa snažili "vydeliť" nacizmus a holokaust z hlavného prúdu nemeckej histórie ako vykolajeninu (*Ausrutscher*), ako reakciu na bolševizmus. Toto viedlo potom k verejným diskusiám, známym pod menom *Historikerstreit* (škriepka historikov), ktorej výsledkom je, že dnes je "politicky korektné" hovoriť o nacizme iba ako o konzekventnom vývoji vyplývajúcom z nemeckej kultúry predchádzajúcich generácií, žiadny *Ausrutscher*. Nedávno privítal írsky NIE lisabonskej zmluve.

² Toto je mimochodom aj názov známej knihy z roku 2004 v ktorej s vtedy ešte kardinálom *Jozefom Ratzingerom* diskutujú práve na túto tému.

Aký dialóg chce Benedikt XVI. viesť s islamom?

Stručne povedané, pápež chce aby islam absolvoval tú istú cestu, ktorou prešla Katolícka cirkev pod tlakom Osvietenstva: Láska k Bohu a bližnému sa musia realizovať v rámci prijatia zásad náboženskej slobody.

Na list 138 muslimov adresovaného pápežovi a iným kresťanským predstaviteľom odpovedalo nadšene asi 300 kresťanských intelektuálov (*The New York Times*, 18.11.2007). Signatári boli väčšinou protestanti 'evangelikálskeho' ako aj 'liberálneho' prúdu, ale aj niekoľko katolíkov. Stotožňujú sa s obsahom muslimského listu, hlásia sa k láske k Bohu a bližnému ako "spoločnému slovu" medzi kresťanmi a muslimami v centre ktorého je Korán aj Biblia. V úvode je prosba o odpustenie adresovaná "Všemilosrdnému a muslimskému spoločenstvu".

Benedikt XVI. je, zdá sa, opatrnejší a rezervovanejší vo svojej reakcii na tento náhle objavenie sa dialógu. Svätá stolica odpovedala síce okamžite zdvorilým ocenením záujmu o dialóg, ale konkrétnejšiu odpoveď odložila na neskoršie. Túto opatrnosť Ríma si možno vysvetliť tak, že list 138 muslimov, svojím nástojaním na "spoločnom slove" Koránu a Biblie akoby chcel držať dialóg iba na úrovni doktrín a teológie, zatiaľčo "spoločné slovo" treba hľadať inde: aplikovať Božie prikázania na súčasnú situáciu obrany ľudských práv, náboženskej slobody, rovnosti medzi mužom a ženou, rozlišovania medzi duchovnou a politickou mocou.

Pravda, je tu aj námietka, ako ju formuloval jeden muslimský teológ, že "eticko-spoločenský dialóg, hoci ako užitočný, prebieha každodenne na sekulárnych fórach, napríklad v OSN. Ak náboženské komunity majú prispieť k tomuto dialógu, musí sa on viesť v teologickom rámci."

Aký je teda dialóg, ktorý hľadá Benedikt XVI? Toto on sám vysvetľuje

vo svojom posolstve rímskej kúrii z 22.12.2006:

“V dialógu s islamom, ktorý treba z-intenzívniť, si musíme uvedomiť, že muslimský svet dnes stojí pred naliehavou úlohou, podobnou tej, ktorá bola uložená kresťanom od čias Osvietenstva a reálne riešenie ktorej pre Katolícku cirkev našiel po dlhom hľadaní (až) Druhý vatikánsky koncil.

Je to otázka postoja, ktorý spoločenstvo veriacich musí zaujať zoči voči presvedčeniam a požiadavkám, ktoré boli zosilnené Osvietenstvom.

Na jednej strane treba sa brániť proti diktatúre pozitivistického rozumu, ktorý vylučuje Boha zo života spoločenstva a z verejných organizácií, zbavujúc tým človeka špecifických kritérií pre (zdravý) úsudok.

Na druhej strane, treba privítať pravé vymoženosti Osvietenstva, ľudské práva a obzvlášť slobodu vyznávať a praktikovať náboženstvo, a uznať tieto vymoženosti aj ako podstatné prvky autenticity náboženstva.

Tak ako v kresťanskom spoločenstve, kde sa dlho hľadal správny postoj viery k týmto vymoženostiam – hľadanie, ktoré zrejme nebude nikdy celkom ukončené – tak aj muslimský svet s jeho vlastnou tradíciou stojí pred ohromným úkolom ako nájsť správne riešenie v tejto veci.

Dialóg medzi kresťanmi a muslimami bude v našej dobe pozostávať obzvlášť zo vzájomných stretávaní v spoločnej snahe nájsť toto riešenie. My kresťania sa cítime solidárni s tými, ktorí – práve na základe svojho náboženského presvedčenia ako muslimi – sú proti násiliu a za spolunažívanie viery a rozumu, náboženstva a slobody.”

Tolko Benedikt, ktorý ako hlava Katolíckej cirkvi iste má viac ako iní porozumenie pre zotrvačnosť, ktorá im bráni prijať osvietenskú korektúru. Neskôr v tomto roku sa má osobne stretnúť s muslimskými signatármi listu, aby s nimi debatoval o jeho obsahu. Toto je dôležité, lebo “normálne” keď muslimskí či iní nekresťanskí predstavitelia prídu do Vatikánu, ide v podstate vždy iba o ceremoniálne stretnutie.

(c) Vývoj z agrárnej cez industriálnu na post-industriálnu spoločnosť viedol k zvýšenému blahobytu a k sociálnej istote; s takouto existenčnou istotou ide ruka v ruku zmenšená osobná potreba utiekať sa k “vyššej moci”, ktorá sľubuje vyslobodenie z nekontrolovateľných závislostí.

Teória sekularizácie ako ideálu je však medzi sociológmi na ústupe, ba je mnohými označovaná za úzku eurocentrickú perspektívu. USA, ktoré dlho boli považované za veľkú výnimku sekularizačného trendu, sa teraz, vzhľadom k celosvetovej situácii rôznych (nezápadných) kultúr, skôr ukazuje ako norma.

Tri navzájom sa prelínajúce javy charakterizujú *znovuprebudenie náboženstva v celosvetovom meradle*: (i) Misionárska expanzia, kde ortodoxné a konzervatívne jadrá náboženských spoločenstiev sú veľmi aktívne. Toto platí pre hinduizmus a budhizmus, práve tak ako pre tri monoteistické náboženstvá. (ii) Radikalizácia fundamentalistov, najrýchlejšie rastúcich náboženských spoločenstiev, ako pentekostáli a radikálni muslimovia. (iii) Politická instrumentalizácia potenciálu pre násilie, vlastné mnohým svetovým náboženstvám, kde režim mullahov v Iráne a islamistický terorizmus sú iba najočividnejšie príklady, ale platí to i o ‘desekularizácii’ konfliktu Izrael-Palestína, alebo o mobilizácii náboženskej pravice v USA.

Po tejto analýze pristupuje Habermas k opisu toho, čo rozumie pod rodiacou sa post-sekulárnou spoločnosťou. Vychádza z celkovej zmeny vo verejnom povedomí sekulárnej spoločnosti, ktorú pripisuje zasa trom javom:

(a) To, že svetové konflikty sú často podávané — právom či neprávom — ako konflikty medzi náboženstvami vedie k uvedomeniu si jeho globálnej dôležitosti. Život v sekulárnej spoločnosti už nie je spojovaný s istotou, že kultúrna a spoločenská modernizácia môžu sa realizovať iba na úkor verejného vplyvu a osobnej relevantnosti náboženstva.

(b) Cirkvi a náboženské organizácie nielen v celosvetovom meradle, ale aj vo verejnom živote v sekulárnej spoločnosti sa dostávajú do role “spoločenstiev interpretácie”. Či už ide o debaty okolo legalizácie interrupcií, na bioetické témy, otázky ochrany zvierat, klimatické zmeny atď, deliace čiary sú tak hmlisté, že nie je a priori jasné, ktorá debatná strana, vrátane tých reprezentovaných cirkvami a náboženskými organizáciami, má presvedčivejšiu morálnu intuíciu. A dodáva, že zviditeľňovanie cudzích náboženstiev — predovšetkým islamu — tiež pridáva na vážnosti tradičných cirkví a kongregácií.

(c) Tretím stimulom zmien v myslení verejnosti je prísť hovor o vaelectvo robotníkov a utečencov z krajín s tradičnejším kultúrnym pozadím. V západnom svete, ktorý má ešte stále problémy s transformáciou na post-koloniálnu spoločnosť imigrantov, problém tolerantnej koexistencie rôznych náboženských spoločenstiev je umocňovaný problémom ako spoločensky integrovať prísť hovor o vaelectké kultúry za ponížujúcich podmienok rastúcej sociálnej nerovnosti.

Toľkoto sociológ Habermas o tom ako sekularistická istota o celosvetovom zániku náboženstva stráca pôdu pod nohami.³ Odpovedá potom na otázku čo to znamená pre nás a čo môžeme oplátkou očakávať od iných, v takejto post-sekulárnej spoločnosti tak, aby spoločenské vzťahy ostali slušné (*ziviler Umgang*) napriek rastúcej pluralite kultúr a (náboženských) ⁴ svetonázorov. To posledné nazýva *subkultúrami* post-sekulárnej spoločnosti.

Riešenie vidí v správnej interpretácii toho čo sme si zvykli nazývať odlukou cirkvi a štátu, a v správnej rovnováhe medzi spoločným občianstvom a kultúrnymi či svetonázorovými rozdielmi danými týmito subkultúrami. Rozdiely, ktoré sú zrejme väčšie ako tradičné európske rozdiely medzi národmi a kresťanskými cirkvami.

Ústavný štát môže zaručiť svojim občanom rovnaké náboženské slobody iba za podmienky, že sa títo vo svojich komunitách nezabarikujú a navzájom neizolujú. Všetky subkultúry, náboženské či nie, by mali uvoľniť svojich príslušníkov zo svojho zovretia (*Umklammerung*) aby sa občania mohli navzájom poznať v

občianskom živote ako príslušníci jedného a toho istého politického spoločenstva, pritom ale si zachovali svoju identitu v rámci svojej subkultúry, svetonázoru. Takýto univerzalistický projekt politického Osvietenstva neprotirečí čiastkovým senzibilitám správne chápaného multikulturalizmu. ⁵

Princíp tolerancie je len vtedy oslobodený z podozrenia, že vyjadruje púhu povýšenú blahosklonnosť (*hochfabrende Duldung, condescension*), ak sa stránky v konflikte stretnú a dôjdu k záveru v čom sa zhodnú (a v čom nie). Pravda, vyčleniť deliacu čiaru medzi pozitívnou slobodou náboženstva (právo praktizovať) a negatívnou slobodou (právo byť uchránený pred náboženskou praxou iných vierovyznaní, subkultúr) je vždy kontroverzné. Nakoniec ale tolerancia nie je iba otázkou zákonných opatrení a ich aplikácie, ale musí byť praktizovaná v každodennom živote, tým že priznám iným právo byť presvedčený o istých veciach (*veriĽ*, aj keď toto slovo Habermas nepoužíva a sekularisti neradi aplikujú aj na svoj svetonázor) a podľa toho aj žiť, aj keď to sám odmieta. Toto však vyžaduje zvýšenú politickú kultúru u všetkých občanov. ⁶

³ Mimochodom, k podobnému záveru už dávno prišiel i vari najznámejší americký sociológ (evanjelický teológ rakúskeho pôvodu) *Peter Berger* (1929), ktorý musel už v osemdesiatych rokoch odvolať svoje predchádzajúce predpovede a celosvetovej sekularizácii, o zániku náboženstva ako spoločenského javu. Na druhej strane iný populárny americký sociológ, katolícky kňaz *Andrew Greeley* (1928), bol známy práve tým, že vždy zdôrazňoval sociologickú relevanciu náboženstva (chápaného vo zmysle antropologickej definície, ktorej autorom je ďalší Američan *Clifford Geertz* (1926-2006)).

⁴ V nemeckom originále sa hovorí iba o svetonázoroch, "náboženský" je pridaný v anglickom preklade, zrejme preto, že tam "svetonázor" (*world view*) nie je tak zaužívaný pojem ako v nemčine (či slovenčine), ale aj preto, že z kontextu je jasné, že Habermas chcel zdôrazniť spoločenskú emancipáciu práve náboženských svetonázorov.

⁵ Podľa môjho názoru takto chápaný pojem post-sekulárnej spoločnosti aj vyrieši nejasnosti okolo pojmu *sekulárny, sekularizmus*, ako kultúrno-spoločenský systém, ktorý vraj stojí nad starším systémom, kde náboženstvo, konkrétne kresťanstvo, v kultúrnom slova zmysle a cirkvi vo verejno-politickom slova zmysle, mali dominantné postavenie. V takomto podaní sa plietli pojmy sekulárny ako (i) *strešný* spoločenský princíp riadiaci tolerantné spolužitie podkultúr, explicitne náboženských či nie, a (ii) sekulárny ako jedna z týchto podkultúr, obyčajne nazývaná aj *sekulárny humanizmus* stavajúci na ateizme či agnosticizme. (Porovnaj parlamentná demokracia ako politický princíp viažuci všetkých, a termín "demokratický" v názve niektorej politickej strany.) V Habermasovej terminológii to prvé by sa skôr malo nazývať post-sekularizmus, to druhé sekulárna či sekulárne humanistická podkultúra. Habermas sám upozorňuje na rozdiel medzi *sekulárnym* a *sekularistickým*, kde zhruba povedané, prvý postoj asociuje s agnosticizmom (nevieme či Boh a nadprirodzeno existujú) a druhý s ateizmom (vieme, že Boh a nadprirodzeno neexistujú).

⁶ Tu by sa žiadalo dodať, že otázka tolerancie nie je naozaj jednoduchá, ani pri všetkej "politickej kultúre". Povedal by som, že jestvuje celé *spektrum miery tolerancie*, medzi dvoma extrémami: fanatickou intoleranciou k názorom iných, až po relativizmus, ktorý pripisuje každému svetonázoru, každej subkultúre, rovnakú mieru pravdivosti.

Bez integrovania menšín — pokračuje Habermas, majú predovšetkým na mysli muslimskú či tureckú subkultúru v Nemecku — nemožno očakávať, že sa dva spomínané procesy budú rozvíjať ruka v ruke, totiž že občianska spoločnosť bude otvorená k prijatiu cudzieho pôvodu menšinových subkultúr na jednej strane, a na druhej strane, že tieto subkultúry budú otvorené natoľko, aby sa jej príslušníci vedeli/chceli zúčastniť na politickom živote občianskej spoločnosti ako takej.

Následuje potom podrobná správa o diskusiách v nemeckej a anglosaskej tlači okolo názorov *Hirsi Ali* (pozri napr. <http://www.signandsight.com/features/1167.html>). Tieto diskusie medzi “fundamentalistami osvietenstva” a “kultúrny-mi relativistami”, ako to pomenovali redaktori príslušných časopisov, predstavuje Habermas ako kultúrny boj (*Kulturkampf*) medzi militantným sekularizmom a radikálnym multikulturalizmom. Pre tieto, hociako zaujímavé, diskusie a ich vyhodnotenie Habermasom, tu bohužiaľ nie je miesto a tak prejdem hneď k záveru jeho článku.

Najprv pozitívne hodnotí posuv od tradičnej smerom k viac reflektívnej forme náboženského povedomia odpovedajúci post-reformačným zmenám v kresťanských spoločnostiach, explicitne spomínajúc aj *Vatican II*; posuv, ktorý v islamských spoločnostiach ešte chýba. Potom sa ale pýta, či toto nemožno aj

obrátiť, či iba náboženské subkultúry sa musia naučiť byť reflektívnejšie a tolerantnejšie k iným, či nie aj sekulárne? Normatívne očakávania pre post-sekulárnu spoločnosť práve tak zakazujú sekularistické znevažovanie náboženstva, ako zakazujú niektorým subkultúram odmietanie rovnoprávnosti mužov a žien. Je preto určite potrebný aj komplementárny proces učenia sa na sekulárnej strane, ak si len nechceme pliesť *neutralitu sekulárneho štátu* vo veci svetonázorov predstavovavých subkultúrami s *radikálnym vylúčením* z politickej sféry občianskej spoločnosti akýchkoľvek prínosov z náboženských subkultúr.

Ak by sekulárni občania nebrali seriózne svojich spoluobčanov ako moderných súčasníkov kvôli ich náboženskému presvedčeniu, vracali by spoločnosť na úroveň púheho *modus vivendi* a tým by sa prehrávali proti samým základom vzájomného porozumenia, bez ktorého je post-sekulárna spoločnosť nemysliteľná. Sekulárni občania by sa nemali uzavierať pred možnosťou, že nakoniec zistia, že aj v nábožensky formulovaných postojoch sa môže skrývať obsah, ktorý sa dá preložiť aj do sekulárne vyjadreného stanoviska.

Myslím, že ide o významný traktát ani nie tak tým čo hovorí — mnohé z toho je pre moderného kresťana dost’ samozrejmosťou — ale tým kto to hovorí.

O ateistickej špiritualite

Povedľa otvorene nepriateľskej ateistickej literatúry, (pozri napríklad “The New Atheists (v USA)” v *Kolínskych listoch* č. 19) jestvujú teraz, aj keď menej populárne, nenáboženské hlasy, ktoré sa hlásia k špiritualite bez náboženstva. Takouto je napríklad ‘Malá knižka ateistickej špirituality’ francúzskeho filozofa *André Comte-Sponville*-a, (preložená do angličtiny ako *The Little Book of Atheist Spirituality*, Viking Adult, 2008). Nečítal som ju, no recenzia v amazon.com ju charakterizuje takto:

“Ateistická špiritualita môže znieť ako samozporná (*contradictio in se*), ale Comte-Sponville presvedčivo argumentuje, že jestvuje hlboká dimenzia ľudskej skúsenosti, ktorá nepotrebuje Boha (*is god-free*). Jeho idea špirituality sa v nemálo podobá orientálnej špiritualite, a

autor neváha citovať východných mysliteľov vo svojom katalogu veľkých duchov ľudstva. Jeho humanizmus je hlboko tradicionalistický, ale ako zarytý ateista bezpochyby pobúri náboženských tradicionalistov. Škoda, lebo autorova argumentácia je slušná a vtipná, na rozdiel od mnohých verejných rozpráv na túto tému. Odvoláva sa na celú radu filozofov, ktorí sa vyjadrovali na tému existencie Boha. Odmieťa nihilizmus, ktorý hlása, že všetko je dovolené, a netvrdí, že náboženstvo je nebezpečné, ako je to v móde u dnešných ateistov. Boh nie je logicky nevyhnutný. [A čo je “logicky nevyhnutné”, okrem formálnych implikácií? Ani existencia hmotného vesmíru nie je “logicky nevyhnutná”, hoci naše zmysly, umocnené pozorovacími nástrojmi, nám nahrádzujú neexistujúcu logickú nevyhnutnosť (pozn. GV)]. Ostáva nám ale

láska, morálne jednanie a dokonca aj zážitok nekonečna.”

Nuž možno hovoriť o logike bez toho aby sa rozhodovalo čo je vlastne pravda, o etike bez toho aby sa rozhodovalo čo je vlastne dobré/morálne a tak možno vari hovoriť aj o špiritualite bez viery v Boha či čo len v ‘duchovno’ existujúce mimo našej mysle. Vari tak ako sa možno sústrediť na kvetinku ignorujúc ostatok rastliny, vrátane koreňov z ktorých vyrastá.

Tu “možno hovoriť” však neznamená, že “možno vyvodzovať”, že nejestvuje pravda, dobro či Boh, aj preto, že tieto pojmy nie je ľahké definovať: k nim vedie iba viera, ak nie v náboženskom tak aspoň vo filozofickom slova zmysle ako (nedefinovateľné) východzie stanovisko. Ak však ako kresťania dávame prednosť prírodovedcom, ktorí pripúšťajú nejakú duchovnú Inteligenciu, ktorá vytvorila materiálny svet, aj keď sa o nás veľmi nestará (ako *Albert Einstein*, alebo z moderných *Paul Davies*, *Freeman Dyson*, *Martin Rees* atď) pred otvorene ateistickými prírodovedcami ako *Carl Sagan*, *Stephen Weinberg* alebo *Richard Dawkins*, mali by sme mať porozumenie aj pre mysliteľov ako tento autor André Comte-Sponville.

V oboch prípadoch z kresťanského hľadiska ide o hľadajúcich, ktorí akosi zastali na polceste, aj keď v prvom prípade sa vybrali po ceste inej ako v druhom. Takto sa môžeme dívať aj na inoveriacich, (pozri *Karl Rabnerov* pojem “anonymných kresťanov”). Nakoniec Comte-Sponville otvorene priznáva svoju afinitu s budhistami, podobne ako aj iní západní myslitelia, ako napríklad fyzik *Fritjof Capra* (jeho ‘Tao fyziky’ bolo preložené aj do slovenčiny) či filozof *Ken Wilber*. Takže vlastne jestvuje celý labyrint ciest po ktorých sa uberajú hľadajúci. To už je potom iba súčasťou katolíckej viery, že “všetky cesty vedú do Ríma”, ako sa to pekne povie, aj keď väčšina ‘cestujúcich’ si neuvedomuje kam tie cesty vedú.

Dôležité ale je nezabudnúť, že viera je jednak viac ako iba zmysel pre duchovno či náboženský zážitok, a jednak aj viac ako iba hlásenie sa

k svetonázoru, ktorý pripúšťa existenciu transcendentného Boha. Viera je niečo ako šiesty zmysel, zvláštny vzťah k realite, ktorý možno získať buď postupne výchovou, alebo spontánne v limitných životných situáciách (vtedy hovoríme o obrátení), PLUS prijatie tejto Reality ako zdroja tohoto zážitku, stojaceho mimo náš mozog, ktorý je nakoniec nositeľom každého zážitku⁷. Náboženský zážitok je pre vulgárneho ateistu asi tak nezrozumiteľný ako je pre hluchého nezrozumiteľný zážitok z dobrej hudby či pre slepého zážitok z pekného obrazu, hoci v oboch prípadoch môže ten zážitok analyzovať aj ten, kto ho nevie zažiť. Nakoniec zvuk aj svetlo možno vyjadriť kvantitatívne ako vlnenie a náboženské zážitky vedia analyzovať aj neveriaci psychológovia či, najnovšie, neurovedci. Na druhej strane ale viera v objektívne existujúceho Boha, ako zdroja náboženského zážitku, môže byť aj pre toho, kto má zmysel pre tento zážitok, prípade ho i zažíva (meditujúci budhistický mních?) neprístupná ako môže byť neprístupná ďaleká krajina pre toho, kto sa díva iba na jej obraz.

Biologička a “amatérska teologička” *Ursula Goodenough* myslím dobre charakterizuje situáciu toho, kto má zmysel pre náboženský zážitok, ale chýba mu (kresťanská) viera. Vo svojej knihe ‘Posvätné hĺbky prírody’ (*The Sacred Depths of Nature*, OUP 2000) píše mimo iné:

“Napätie medzi prístupmi náboženského naturalizmu a monoteistickej tradície, je sústredené okolo otázky či niekto verí alebo neverí v osobného Boha. Väčšina ľudí vychovaných v teistických tradíciách pravdepodobne povie, že “byť nábožným” (*being religious*) znamená to isté ako “veriť v Boha”. A keď sa im pripomenie, že osobné božstvá nie sú súčasťou systémov ako budhizmus alebo taoizmus, zapochybujú o tom či toto sú vôbec náboženstvá a nie niečo iné, ako napríklad filozofie.

Pre mňa, a pravdepodobne pre nás všetkých, pojem osobného zainteresovaného Boha môže byť často hlboko prítlačlivý. V časoch smútku a zúfalstva, často premýšľam, ako by to bolo, modliť sa k Bohu, alebo Alahovi alebo Jehovovi

⁷ “Blažený si Šimon, syn Jonášov, lebo telo a krv ti to nezjavili, ale môj Otec, ktorý je na nebesiach.” (Mt 16:17). Ak by toto Ježiš nebol hovoril jednoduchému rybárovi spred dva tisíce rokov, ale veriacemu našej doby, pravdepodobne by to bol formuloval takto: „Blažený si syn dvadsiateho prvého storočia, lebo pôvodcom tvojej viery nie je zoskupenie a interakcia šedých buniek v tvojom mozgu (tie sú iba biologickým nosičom tejto viery) ale môj Otec, ktorý existuje nezávisle od tvojho mozgu.”

Anglická hierarchia, nie však mládež, bojkotuje pápežovho vyslanca

Kardinál *Darío Castrillón Hoyos*, jeden z predných členov Rímskej kúrie a osobný priateľ Benedikta XVI. celebraval 14. júna vo westminsterskej katedrále tridentskú sv. omšu, prvú slúženú v tomto hlavnom chráme anglických katolíkov po temer 40 rokoch. Nezúčastnil sa jej však ani diecézny biskup kardinál *Cormac Murphy-O'Connor*, ani žiadny z jeho pomocných biskupov či iných predstaviteľov diecézy.

Podľa britského SPECTATOR sa Benedikt XVI. veľmi rozčúľil nad touto nezdvorilosťou lokálnej hierarchie. Ten istý SPECTATOR referuje o "diecéznych špiónoch" kontrolujúcich či sa omše nezúčastnil aj nejaký lokálny kňaz a redaktori vraj naozaj spoznali jedného sediaceho v zadnej lavici v "civile" lebo sa vraj bál svojich cirkevných predstavených. Hovoriť o "občianskej vojne" v anglickej Katolíckej cirkvi, ako to robí SPECTATOR, je prehnané, ale o niečom nepeknom to určite svedčí. Nik, ani pápež, nechcú nahradit' *novus ordo* omšu (či omše, lebo táto sa stále mení) tridentskou s niekoľko storočnou tradíciou, iba pripustiť možnosť voľby pre tých, ktorým vyhovuje viac kontemplatívny a menej teatrálny, kazateľom organizovaný, prejav zbožnosti.

Pritom katedrála bola vraj nabitá mladými ľuďmi, napriek tomu, že diecéza neoznámila oficiálne nič o Castrillónovej tridentskej omši: mladí sa o nej dozvedeli cez internet a SMS-ky. Svedčí to zrejme o záujme mladých o tradičnú liturgiu. Títo mladí nemajú sentimentálne spomienky, ako my starší, na časy, keď všeličo v Cirkvi bolo treba zmeniť, najmenej ale atmosféru, ktorá prevládala v katolíckych kostoloch (v Európe) pred tým ako na nej zanechali svoju pečať liturgickí zlepšovateľia. Zrejme mnohí aj z mladej generácie katolíkov súhlasia s Castrillónom, že "dnes pokrok znamená znovuobjavovať zmysel pre kontempláciu ... človek, ktorý nemá čas pre ticho je ochudobnený a ochudobnený je aj ten, kto nemá čas pre kontempláciu. Sv. omša je obeta ... najprv obeta a až potom komunitárny aspekt spoločnej večere".

V mojej pamäti sú nielen spomienky na sv. omšu, kde to, čo dnes hovorí kardinál bolo samozrejmosťou, ale aj jedna *science fiction* kniha z mojej mladosti – bohužiaľ si nepamätám názov, iba že autorkou bola jedna Polka – o niekom, kto zaspal a prebudil sa v roku 3000 a obdivoval pokrok vo všetkom, aj vo sv. omši, v ktorej ľudia neboli roztržití, ale všetci pohrúžení v hlboké kontemplácii. To bol v čase písania tej knihy katolícky ideál. Dnes sa stala ideálom *emocionálnejšie prejavovaná* osobná zbožnosť a spolupatričnosť so spoločenstvom veriacich, aj keď nie do tej miery ako u evangelikálov. Alebo bolo treba tých zmien iba preto, aby sa katolícka liturgia prispôsobila protestantským formám? Tak či tak, o neúspechu akcie musia svedčiť vyprázdnené kostoly, pravda nie iba katolícke. Je vari mladými preplnená westminsterská katedrála jednou lastovičkou zvestujúcou novú katolícku liturgickú jar pre Európu? Zmysel pre kontemplatívnu zbožnosť, spolu s vierou, ktorá sa neuzatvára pred poznatkami prírodných vied – nie je toto príspevok, ktorý musia ponúknuť katolíci v "starej" Európe katolíkom v "mladších" zemiach kde sa zbožnosť i viera vedia prejavovať iba emocionálne a v kolektíve?

alebo Márii a veriť, že som vypočutá, že moje prosby budú vyslyšané. Keď spievam nábožné piesne k Ježišovi, pritahuje ma ich intímnosť, ich vábivosť, ich poézia. Ale v konci koncov taká viera nie je pra mňa. Nevieť to. Nevieť preniest' svoju schopnosť milovať na nejakú nadprirodzenú Bytosť. A tak mi neostáva nič iné iba aplikovať túto svoju schopnosť a potrebu na pozemské vzťahy, hociako sú často krehké, obtiažne a smrteľné.

Bola nám vždy predkladaná voľba spasený *versus* zatratený, svätý *versus* pohan. Ak sa však zhovárom s hlbavejšími veriacimi, nenachádzam u nich túto polaritu, ale spektrum. Viera v nadprirodzenú Bytosť (či bytosti), ak hlboko premyslená, je tak intenzívne osobná, individuálna a dynamická ako naše pozemské vzťahy.

Celkom iste nám dávajú inú dimenziu, otvárajú iné možnosti v našich vzťahoch. Avšak my, ktorým chýba zmysel pre túto dimenziu, máme celú radu uplatnení v medziľudských vzťahoch a tým pádom príležitostí naplniť svoj život náboženským zážitkom lásky."

Toľkoto "ateistka" Goodenough. Myslím, že 'dost' dobre⁸ vystihla situáciu poctivého ateistu, vlastne skôr agnostika. Vrátiac sa k môjmu prirovnaniu, je naozaj ľahšie mať porozumenie pre (farbo)slepého, ktorý si uvedomuje svoj *handicap* ako pre toho, kto vraví že zážitok z mnohofarebnosti sveta (aj estetický, ale nakoniec aj epistemologický, poznávací ako v našom prípade), je iba halucináciou odohrávajúcou sa v mozgu nefarboslepého.

⁸ Narážka na jej meno: *good enough* znamená po anglicky 'dost' dobrý'.

Kolínske listy vám budú zasielané vo forme PDF na vašu e-mail adresu, ak sa prihlásite na gvirsik@t-online.de. [Tlačené verzie sú k dispozícii iba výnimočne (starším?) záujemcom, ktorí nemajú prístup k internetu.] Môžete si ich tiež stiahnuť z <http://www.gvirsik.de/> kde sú aj iné moje články a úvahy v angličtine a slovenčine.

George Virsik