

Náboženství jako politická veličina

Petr Špecián

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ján Pavlík

Úvod

Žijeme v poněkud paradoxní době, která je charakteristická exponenciálním nárůstem životní úrovně a prudkým technickým rozvojem (alespoň co se vyspělých zemí týče) na straně jedné a stejně dynamickým úpadkem prakticky všech zakořeněných, tradičních hodnot i celé společensko-politické reality na straně druhé. Tento jev ve své nesmírné komplexitě nelze samozřejmě obsáhnout v jediném krátkém eseji, a proto jsem si pro svoji práci zvolil jen malou výseč dané problematiky.

Touto výsečí pro mne bude vztah politiky a náboženství, přesněji by se snad dalo říci „možnosti politického využití náboženské víry a klady i zápory této koncepce“. Proti přednesenému tématu lze již prvoplánově vznést několik námitek. V dnešní takřka všeobecné atmosféře ateismu a důsledné sekularizace veřejného života (pro naši zemi platí toto především se může náboženství jevit jako cosi přežitého a zastaralého, co nemá s politickým životem vůbec nic společného a co již jaksí samovolně přestalo být jedním z fundamentů západní kultury.

Tento přístup se jeví s ohledem na souvislosti do značné míry jako opodstatněný, nicméně dopady vymizení náboženské víry z veřejného života nelze v žádném případě bagatelizovat a ani „uprázdněné místo“ kdesi v samotném srdci (i „duši“) naší civilizace není přehlédnutelnou věcí. Podle mého názoru tedy současná krize společnosti může souviset se ztrátou víry v Boha více, než by se na první pohled mohlo zdát. Lidé se totiž snaží svoji instinktivně poci ovanou vnitřní prázdnotu nějakým způsobem zaplnit – únik k přepjatě konzumnímu stylu života, různým sektám a pseudonáboženstvím atp. V tomto ohledu se lze odvolat i na dílo Hannah Arendt, která se „pádem“ náboženství v souvislosti se zánikem tradice a konečně i autority a následky tohoto procesu zabývala¹.

Víra je určitou vnitřní potřebou, kterou poci uje každý člověk a jejíž absence způsobuje jistý druh „vykořenění“, ztrátu „vazby na absolutno“ a v neposlední řadě i bezpečí a sounáležitosti. Tento jev má samozřejmě i významné společensko-politické dopady. Jinou věcí je však existence „organizovaného náboženství“, jež dává této individuální víře vnější formu i politickou váhu.

1 „Z dějinné perspektivy lze říci, že ztráta autority je pouze konečná, byt rozhodující fází, vývoje, který po staletí podemlával v první řadě náboženství a tradici. Z tradice, náboženství a autority (...) se nejstabilnějším elementem ukázala právě autorita. S její ztrátou však všeobecná skepse novověku pronikla i do říše politiky, kde se věci nejen radikalizují, ale zároveň získávají onen rozměr, který je pro politickou sféru charakteristický: co dosud možná mělo duchovní význam pro některé, týká se nyní všech. Zároveň teprve nyní, jakoby se zpožděním, se stává politickou událostí prvního řádu i ztráta tradice a náboženství.“ (Arendt, H.: *Co je autorita?*, Oddíl I)

Náboženství a politika

Dalo by se říci, že náboženství a politika jdou spolu ruku v ruce od doby, kdy se prostá individuální víra začala institucionalizovat a věřící začali vytvářet mocensky významná uskupení. Podle mého názoru byly tedy náboženské kultury důležitým politickým nástrojem už od samého úsvitu dějin. Pokusme se však nyní shrnout klady a negativa, které tato politizace lidské víry do společnosti přináší.

V první řadě je třeba ujasnit, že v tomto, politickém, ohledu nehraje faktická existence (či neexistence) Boha, nebo jakéhokoli jiného absolutního rozměru, žádnou roli. V politice jde spíše o nakládání s mocí a schopnost „ovládat lid“, k čemuž náboženství nabízí velmi propracované nástroje v podobě systému trestů a odměn za různé druhy lidské činnosti. Jako příklad nám může posloužit transformace křesťanské nauky o posmrtném životě, ke které došlo v 5. století po pádu římské říše, když křesťanská církev převzala světskou moc. Za povšimnutí stojí, že tento zřejmě čistě politicky motivovaný krok, tedy počátek akcentace muk pekelných a následné rozvíjení této myšlenky v průběhu staletí, je de facto v přímém rozporu proti původnímu poselství evangelia, coby „radostné zvěsti“. V souvislosti s představou zatracení a pekla může probouzet u řady lidí spíše pocity zděšení a hrůzy, než naděje a radosti. K této problematice se velmi pěkně vyjadřuje i Hannah Arendt².

Účelem této práce však není ani tak zkoumat vzájemnou interakci politiky a náboženství v průběhu historie, jako spíše se zabývat tím, v čem může být symbióza těchto dvou fenoménů pro společnost přínosná a v jakém ohledu naopak zhoubná.

Stavební kámen

Tato podkapitola se bude (by jen velmi schematicky) zabývat pozitivy, která může přinášet náboženská víra v politickém ohledu.

V první řadě se jedná o ukotvení právních norem, norem mravnosti, hodnot i státního zřízení jako celku v „absolutnu“. Práva a povinnosti „stanovené samotným Bohem“ mají totiž autoritu zcela odlišnou od zákonů světských. V tomto případě se jedná o cosi apriorního, pevně daného a nezměnitelného, nikoli o pouhou dohodu omylných smrtelníků, kteří se docela dobře mohli dohodnout i nějak jinak.

Neocenitelnou službu poskytuje tento „apriorní princip“ zejména, co se týká těch nejzákladnějších tzv. „přirozených“ práv člověka. Zavrhneme-li Boha jako absolutního garanta těchto principů můžeme se snadno dostat do neřešitelných potíží při prokazování něčeho pro nás tak samozřejmého a esenciálního jako je právo na život, nebo právo na majetek. Jediným právem, které příroda, respektive evoluce, nevyvratitelně prosazuje je totiž právo silnějšího, na němž však zbudovat fungující občanskou společnost dost dobře nelze. Pak můžeme jen závistivě sledovat například práci Johna Locka, který dokáže na základě

2 Z poměrně obsáhlých pasáží tématu věnovaných můžeme vybrat například následující citaci: „... v pátém století byly prohlášeny za herezi počáteční křesťanské nauky o spasení všech hříšníků, dokonce i samotného Satana (...), a spiritualizující interpretace muk pekelných jako trýzné svědomí. Právě v té době došlo k pádu Říma a zmizel dosud zajištěný světský řád. Za světské věci převzala odpovědnost církev a papežství se náhle stalo pozemskou, časnou mocí.“ (Arendt, H. *Co je autorita?*, Oddíl V)

několika bazálních a nenásilně použitých dogmat vytvořit zcela logický a funkční systém státní moci, legislativy³ i přirozených práv.

Dalším přínosem organizovaného náboženství je také jeho morální a etický dopad na široké vrstvy obyvatelstva. Oprávněně lze namítnout, že k dobrému a správnému životu není člověku třeba Boha, ale přesto jsem o pozitivních dopadech náboženské víry v tomto směru pevně přesvědčen. Vezmeme-li si některé alternativní principy, kupříkladu kategorický imperativ Immanuela Kanta, nepochybně shledáme, že se jedná o pomůcku jen pro malé procento mimořádně pevných a morálně odhodlaných jedinců. Je to určitý ideální přístup spojený s tvrdým bojem se sebou samým a vytrvalým sebeovládáním a korigováním vlastních egocentrických potřeb.

Oproti tomu náboženství působí v tomto směru mnohem přímočařeji, jednodušeji a dalo by se říci „lidověji“. Tvrdá morální dilemata jsou zde pro většinu lidí nahrazena prostým strachem ze ztracení. Samozřejmě by bylo možno diskutovat, zda dobrý čin učiněný z pouhého strachu před tváří Boží má vůbec nějakou vnitřní hodnotu⁴, ale to, obávám se, již není otázka politická. Je to snad až vulgární představa, ale lze říci, že v politickém a celospolečenském pohledu nezáleží až tolik na tom, proč se lidé chovají dobře, hlavně když se chovají dobře⁵.

Své pozitivní dopady může mít organizovaná náboženská víra i v dalších oblastech společnosti. Záleží na konkrétním pojetí a výkladu, nicméně obecně tendují náboženství spíše k prosazování sociálního smíru, smíření s „osudem“, nežli k různým násilným řešením, což má vliv na celospolečenskou stabilitu. V tomto ohledu se jeví Marxův výrok o náboženství coby opiu lidstva jako neobyčejně trefný, nicméně podle mého názoru je obvykle mnohem přijatelnější, opájí-li se nespokojený člověk představou spravedlnosti, jíž se mu dostane v posmrtném životě, než když hodlá bojovat proti domnělé křivdě revolučními prostředky ve světě tomto⁶.

3 „Takto stojí zákon přirozený jako věčné pravidlo pro všechny lidi, zákonodárce a i jiné. Pravidla, jež dávají pro činy jiných lidí, musí, stejně jako činy jejich vlastní a jiných lidí, být shodná s přirozeným zákonem, tj. boží vůlí, jejímž je projevem...“ (Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, odst. 135)

4 Srč.: „Fundamentalisté považují to, co dělají, za dobré skutky, jež vyplňují Boží vůli a dopomáhají jim samým ke spáse; ateisté je dělají, prostě protože je to správné. Není toto také naše nejzákladnější morální zkušenost? Když vykonám dobrý skutek, nečiním tak přece proto, abych získal Boží přízeň; konám tak, protože kdybych to neudělal, nemohl bych se na sebe podívat do zrcadla. Morální čin je z definice svou vlastní odměnou. David Hume, věřící, to formuloval velmi pronikavě, když napsal, že jediný způsob, jak můžeme Bohu prokázat skutečný respekt, je jednat morálně a Boží existenci přitom ignorovat.“ (Žižek, S.: *Obránci víry*, Glosy.info, 20.březen 2006, ISSN 1214-8857 [cit. 13.května 2007] <<http://glosy.info/texty/obranc-viry/>>)

5 Dobře míněno ve smyslu „morálně“, nikoli „poslušně vůči vládě“.

6 K revolucím se vztahuje pěkný výrok André Mauroise: „Revoluce jsou choroby, jejichž inkubační doba je krátká a uzdravování nekonečné.“ Problematika je však příliš komplexní na to, aby ji šlo odbýt jediným bonmotem. V řadě případů v minulosti totiž sloužilo náboženství i k zakonzervování utlačitelských nebo jinak nevyhovujících režimů, zejména monarchického typu, k čemuž byla zpravidla použita magická formulka „z boží vůle...“

Toto „absolutistické“ pojetí dosti přesvědčivě vyvrací John Locke, který se snaží prokázat, že poruší-li vládce (lhostejno jedná-li se o monarchii nebo jinou formu vlády) přirozený zákon a nastolí tyranii (tj. „užívání moci, jíž má někdo ve svých rukou, nikoli pro dobro těch, kdo jsou pod ní, nýbrž pro svůj vlastní osobní, zvláštní prospěch, kdy vládce, a má jakékoli jméno, dává ne zákon, nýbrž svou vůli za pravidlo a jeho nařízení a činy nejsou namířeny k zachování vlastnictví jeho lidu, nýbrž k ukojení jeho vlastní ctižádosti, pomsty, chamtivosti nebo nějaké jiné bezuzdné vášně.“; *Druhé pojednání o vládě*, odst. 199), má lid právo tohoto vládce svrhnout a nastolit nový režim.

Na druhou stranu například Immanuel Kant lidu právo na vzpouru neméně přesvědčivě zapovídá na základě tzv. „transcendentálního principu veřejného práva“ (podrobněji viz *K věčnému míru*, Příloha II, str.47). I z čistě empirického hlediska je velmi obtížné rozhodnout, zda je přijatelnější strpět hrůzovládu tyрана, nebo hazardovat s násilným převratem, který často vyústí do nekonečných bratrovražedných bojů, chaosu a rozkladu státu.

Kámen úrazu

Jen málokterá věc má pouze světlou stránku a proto je následující podkapitola věnována „odvrácené“ tváři organizovaného náboženství ve společnosti a ceně, kterou je třeba za výše zmíněná pozitiva zaplatit.

Problematický je například poněkud komplikovaný vztah, který zaujímá náboženství ke svobodě. Náboženství si obvykle nárokuje monopol na pravdu v určitých otázkách a z historických zkušeností lze říci, že snášenlivost vůči alternativním názorům často není jeho silnou stránkou (minimálně co se týče křesťanství, nebo islámu). Nepříjemná je především silná tendence bojovat proti „herezi“ spíše ohněm a mečem, nežli slovem. V dnešní době se sice křesťanské církve jeví jako poměrně tolerantní uskupení, která spatřují svůj cíl spíše v šíření „lásky a porozumění“, ovšem je otázkou, zda tento postoj není jen východiskem z nouze, do níž přivedla církev ztráta většiny její světské moci.

Zásadní je však nebezpečí skrývajících se v možnosti „konkurenčního boje“ mezi státní a církevní mocí, které hrálo v celých evropských dějinách významnou roli a jehož důsledky byly často do značné míry destruktivní. Z toho důvodu je politicky nevyhovující každé církevní zřízení, které k tomuto může zavdat příčinu, tedy každou hierarchii, která je centralizována jinde než pouze na území daného státu a která nežije se státními orgány symbioticky. To může v evropském kontextu po zkušenostech s bezohledným prosazováním zájmů katolické církve pomocí interdiktů a podobných nástrojů znít nespílitelně, ale vzpomeneme-li na římskou praxi, kdy se císař stával automaticky nejvyšším pontifikem, nebo ještě spíše na byzantský „caesaropapismus“, zdá se, že problém symbiózy světské a církevní moci není neřešitelný.

Nutno však přiznat, že v obou případech se jednalo o absolutistické zřízení a že funkčnost podobného systému v podmínkách demokratické vlády je již podstatně hůře představitelná. Toto se nakonec stává nepřekonatelnou propastí, která nás od obnovení autority náboženství se všemi v předchozí kapitole popsány nepopíratelnými klady dělí. V demokratické společnosti je církev cizorodým elementem, který nemůže být nijak podporován státem, nebo by nabytou moc využil k dosažení svých vlastních politických cílů.

To si zaslouží obšírnější zdůvodnění. V dnešní době je církev oslabená, „vyvržená“ a zbavená své světské moci. Výsledkem je, že již nedokáže zastřešovat a ochraňovat individuální víru v Boha (respektive „absolutno“), která sama o sobě přináší nejdůležitější benefity a tato víra upadá a postupně se vytrácí⁷, aniž by však byla cfmkoli plnohodnotným nahrazena. Důvod je ten, že od běžného člověka sotva lze žádat víru v nějaké abstraktní filozofické ideály nebo nadsmyslové pravdy. Obyčejná duše si žádá barvitě a dojemné příběhy, zázraky, pocit ztotožnění se se skupinou stejně smýšlejících a dráždivou vůni tajemna, kterou však objemné svazky o metafyzice obvykle bohužel postrádají. Žádá si přesně ten artikl, který nabízí církev. Je-li církev zničena a vyvrácena, vytrácí se s ní postupně i původní „uhlířská“ víra.

Chceme-li tedy na politické úrovni z víry lidu „těžit“, musíme za to zaplatit tím, že necháme žít a vzkvétat i církev. Za současných podmínek by však „resuscitace“ církve

7 „Vytrácí-li se víra v dogmatický obsah institucionalizovaného náboženství, nemusí to ještě nutně znamenat ztrátu nebo dokonce krizi víry ve smyslu důvěřivého postoje věřících. Víra v náboženská dogmata a víra jako postoj důvěry věřícího k Bohu rozhodně neznamená totéž a jen prvá může být vystavena pochybám a skepsi. Kdo však může tvrdit, že krize, dnes postihující zatím jen institucionalizované náboženství a jeho dogma, neohrožuje i víru v její ryzi nepředmětné podobě? Víru, která sice nemá bezprostřední náboženský obsah, ale již náboženství se svou věroukou a dogmaty poskytovalo po celá staletí bezpečnou ochranu?“ (Arendt, H.: *Co je autorita?*, Oddíl I)

vyžadovala odstranění sekularizace a přímou státní podporu⁸. To by ovšem vedlo k situaci, kdy by (za předpokladu úspěchu podobného snažení) náboženství, potažmo tato církev, získalo významnou politickou moc, kterou by začalo směřovat k vlastním cílům. A by počáteční ztotožnění s určitými morálními principy, které náboženství nabízí, bylo jakkoli všeobecné, nelze již jednoznačně anticipovat, kudy by se posléze vývoj ubíral. Takovéto vypuštění neřízené střely v křehké demokratické stavbě je tedy nepřijatelné, nebo hrozí například postupnou radikalizací náboženského hnutí a výsledným prohloubením krize, dlouhodobým zhoršením celospolečenské reality⁹.

Závěr

Cílem mé práce bylo prozkoumání náboženství jako politického fenoménu (samozřejmě jen v mezích, v nichž to rozsah této práce umožňoval). Dospěl jsem k názoru, že ačkoli náboženská víra přináší do politického života nový rozměr i celou řadu pozitiv, silná církev, která slouží jako „kokon“, jenž tuto individuální víru jednotlivých věřících chrání a zaštiťuje, působí v demokratické společnosti přinejmenším kontraproduktivně a že sekularizace je v tomto případě užitečná¹⁰. Hlavním problémem organizovaného náboženství je nevypočitatelnost jeho působení (dosáhne-li dostatečného politického vlivu), jakožto cizorodého, v jádru nedemokratického, elementu uprostřed demokratických struktur.

Zcela odlišná situace nastává v tomto ohledu, co se týče totalitárních režimů. Samozřejmě nezbývá než připustit, že církev v těchto společenstvích hraje často roli potlačované opozice (zejména u komunistických režimů tomu tak vždy bylo), ale za tím lze hledat zřejmě spíše „ideologické“ rozpory než principiální nemožnost koexistence daných struktur. Naopak jsem toho názoru, že v diktatuře, nebo jakémkoli jiném nedemokratickém režimu (tedy nikoli nezbytně tyranii), může vláda z podpory organizovaného náboženství a kooperace s ním neobyčejně významně těžit. Tato symbióza pak může přinášet významný užitek jak mocenským strukturám, tak i běžným obyvatelům (v podobě určité úlevy). To je způsobeno tím, že náboženský aspekt vnáší do mocenských dějů prvek „předvídatelnosti“ v důsledku nezbytného podřízení se alespoň základním náboženským příkazům na obou stranách. Vláda je nucena uposlechnout nařízení víry, nechce-li vzbudit významnou nevoli věřících „poddaných“ a naopak víra občanů dává vládě jisté záruky o tom, kudy se společnost bude s nejvyšší pravděpodobností ubírat, budou-li respektována základní „pravidla hry“.

8 Jako nepřijatelnější se jeví podpora protestantismu v některé jeho formě. Katolictví je spíše nevhodné jednak vzhledem ke svému antikapitalistickému zaměření a také vzhledem k vazbám na Řím, které se historicky dlouhodobě projevovaly jako vysoce problematické.

9 „Žijete-li ve skleněném domě, neházejte z dlouhé chvíle kamením.“ (anglické přísloví)

10 Celý problém by se dal jednoduše shrnout jako fatální antinomie mezi „čistotou“ a kladnými přínosy individuální víry a negativy politicko-mocenských machinací organizovaného náboženství, bez jehož ochrany a vlivu však „osobní“ víra jen stěží přežívá a pozvolna se vytrácí.