

Trojice a pokoj mezi lidmi

Ctírad Václav Pospíšil

V prosinci roku 2013 byl dotvořen a na počátku roku 2014 v původní italské verzi editován chronologicky prozatím poslední dokument MTK *Trojediný Bůh a pokoj mezi lidmi: Křesťanský monoteismus proti používání násilí* (= TRPK). Již na první pohled se jedná o téma velmi aktuální a rovněž navýsost potřebné nejenom z hlediska praxe, ale rovněž na rovině nauky o trojediném Bohu. MTK se ve své teologické meditaci, jak sami autoři definují žánr svého elaborátu, snaží obě roviny propojovat. Teologie v úzkém slova smyslu a zejména trinitologie v tomto podání tudíž rozhodně není pro duchovní život jednotlivce a církve, ba ani pro život lidské společnosti jako takové, nějakou odtažitou a neužitečnou akademickou teorií.

Již na tomto místě není nesnadné konstatovat, že klíčové partie dokumentu se v zásadě pohybují na rovině rozvíjení a aktuálního domýšlení toho, co trojiční teologie definuje jako sociální teorii nebo analogii nevýslovného tajemství trojediného Boha. Z uvedeného důvodu následující stránky této studie neobsahují pouze kritickou prezentaci teologické meditace o Trojici a pokoji mezi lidmi a pokus o její zasazení do našeho kulturního prostředí, ale v jistém ohledu také virtuální diskusi s jejími autory a nevyhnutelně rovněž mnohdy významné doplnění toho, co jsem k danému tématu sám vyjádřil v monografii *Jako v nebi, tak i na zemi*.¹

Téma míru a pokoje, potažmo násilí, ve spojitosti s náboženstvím se pochopitelně netýká pouze katolických a křesťanských teologů, ale v zásadě všech lidí,² ať už je jejich světonázorová orientace jakákoli.³

¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství; Praha: – Krystal OP, 2010, 2. upravené a rozšířené vydání, s. 61–86.

² Na tomto místě se zdá být vhodné připomenout některé publikace, jichž si navzdory proklamaci sounáležitosti s vyznavači ostatních náboženství autoři dokumentu MTK nevšímají. Jestliže uvádíme české překlady, pak naše výtky se pochopitelně týká jejich originální verze buď v angličtině, anebo v němčině: srov. např. H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu: Deklarace Parlamentu světových náboženství*, Brno: CDK, 2006. V podobném duchu se pohybují další publikace jako například: H. KÜNG, *Po stopách světových náboženství*, Brno: CDK, 2006; J. GRABNER-HAIDER, *Ethos der Weltkulturen: Religion und Ethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. Dovolují si ještě

Z uvedeného důvodu nám v této studii jde mnohem spíše o téma sepětí křesťanství, potažmo náboženského monoteistického obrazu Boha, s pokojem a mírem, než pouze o zmíněný dokument, který vnímáme jako vítaný příspěvek k dané problematice. Nelze zastírat, že určitá svízeľ tkví v tom, že v dotyčném elaborátu MTK schází celá řada podstatných, zejména historických a bibliografických údajů, které by každý věřící, jemuž je téma pokoje drahé, od podobného textu očekával. Podstatná část mého příspěvku proto v jistém ohledu tyto důležité údaje doplňuje. Dalším problémem je, že v dokumentu se rovněž setkáváme s formulacemi, které vyvolávají jak z teologického, tak z religionistického hlediska ne jeden otazník.

Možná je vhodné hned na počátku konstatovat, že v dokumentu se kupodivu nesetkáváme se jménem velkého mírotvůrce Jana XXIII., jehož působení velmi pozitivně hodnotili tak mnozí nekatolíci, ba dokonce i ti, kdo považovali až do jeho pontifikátu římský katolicismus za svého úhlavního nepřítele, totiž představitelé sovětského komunismu. Příspěvek tohoto velkého muže Božího a docela prostého duchovního otce při řešení palčivé kubánské krize je historickou skutečností světodějného dosahu.⁴ Jeho encyklika *Pacem in terris*⁵ by ani dnes neměla být opomíjena jen proto, že vznikla více než před půl stoletím.

upozornit na práci světové organizace *International Association for the Study of Religions*, která sice existuje pod uvedeným názvem až od roku 1975, kontinuitu však má přinejmenším již od roku 1900, kdy se sešel I. celosvětový kongres religionistů v Paříži. Tématem velmi blízkým problematice poměru mezi náboženstvím a násilím se zabýval XIX. celosvětový kongres pořádaný zmíněnou organizací v roce 2005 v Tokiu. Konkrétně se jednalo o téma *Religion and Society*. Jedním z významných výstupů kongresu byl sborník s výmluvným titulem *Conflict and Peace*, Tokyo: Akiyama-Shoten, 2008. Původním jazykem sborníku je japonština.

³ Z religionistického hlediska je velmi podnětná monografie: Z. VOJTÍŠEK, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek, 2009.

⁴ Srov. např. D. AGASSO STARŠÍ – D. AGASSO MLADŠÍ, *Papež Jan XXIII., s originální verzí „Promluvy za svítu Měsíce“*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014.

⁵ Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, Praha: Vyšehrad, 1969; jazykově upravená verze překladu in *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996, s. 181–219. Dnešní mladá česká generace už toho moc neví o životě křesťanů v naší zemi před rokem 1989. V té době se uvnitř české katolické církve objevily dvě zásadní tendence. Jedna šla cestou tak zvané občanské neposlušnosti vůči totalitnímu režimu a navzdory rizikům obnovovala řeholní život, podporovala a rozvíjela aktivity věřících laiků a tak dále. Druhá tendence se projevovala v životě celé řady duchovních, kteří měli tak zvaný státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti. Mnozí z těchto kněží zakusili dlouholeté věznění v padesátých letech, byli mezi nimi také lidé nemocní, lidé, kteří se domnívali, že bez určitého kompromisu s vládnoucí mocí by nebylo možné hlásat

Naším záměrem určitě není pouze dokument představit, případně vyjádřit určitá jeho doplnění, či věcnou kritiku některých výroků, jak bylo již naznačeno, ale v jistém slova smyslu ho také uvést do českého náboženského a kulturního prostředí. Z tohoto důvodu hned v prvním bodu připomeneme světoznámou postavu českého křesťanského myslitele Petra Chelčického, který byl ve své době a v jistém ohledu dodnes zprostředkovaně zůstává ikonou neslučitelnosti evangelia a násilí.

Jestliže MTK opomíjí velkého českého křesťanského středověkého myslitele, proslulého svým zcela zásadním odporem proti násilí, asi nás to v Čechách sice zamrzí, leč už rozhodně nepřekvapí. Pakliže ale dokument vzniklý v Itálii a redigovaný italsky opomíjí patrona Itálie svatého Františka z Assisi, mimo jiné proslulého jako muže míru, je to přinejmenším podivné. Nejde o to, že František by přispěl k dané problematice spekulativně, ovšem jeho konkrétní přínos věci míru nejen mezi křesťany, ale dokonce i mezi pokřtěnými a muslimy je neoddiskutovatelný. Právě tomuto tématu budeme věnovat druhý bod naší studie. Teprve poté přistoupíme ve třetím bodu k představení přínosů a více méně diskutabilních bodů obsažených v prezentovaném a v jistém ohledu také doplňovaném dokumentu MTK. V závěru pak nejen souhrnně vyhodnotíme daný dokument, ale rovněž připomeneme další důležité teologické perspektivy, které mohou výrazně napomoci k porozumění křesťanské teologické a spirituální koncepcí pokoje mezi lidmi.

Boží slovo a udělovat lidu svátosti. Proto by bylo hrubě nespravedlivé jejich počínání jednoznačně odsuzovat. Kdo nenesl jejich břemena, nechť se neopovažuje vyslovovat slova neuvážených odsudků! Reprezentantem tohoto kompromisního postoje bylo státem kontrolované hnutí duchovních, které neslo název slavné encykliky Jana XXIII. Představitelé zmíněné nechalvalně proslulé organizace pak na oficiálních místech neustále hovořili o tom, že usilují o nastolení míru. Jenomže socialistická rétorika právě slovo „mír“ zprofanovala. Stotisícové a po zuby ozbrojené armády nás měly ujišťovat, že mír bude uhájen. Bezpočet různých odborných poradců pracovalo pro „mír“ podněcováním nepokojů a revolucí na celém světě. Náš tábor „míru a socialismu“ čile spolupracoval s teroristy, z nichž některé dokonce školil nebo vyzbrojoval. Většina českých křesťanů a především katolíků proto slovo „mír“ nevnímala právě pozitivně. Z uvedeného důvodu se nejen v tak zvané „podzemní“ církvi upřednostňoval termín „pokoj“, abychom se i tímto způsobem odlišili od zmíněné kompromisní a bohužel v řadě případů i s režimem spolupracující organizace. V dané souvislosti není rozhodně nezajímavé, že v překladu *Františkánských pramenů* z počátku osmdesátých let dvacátého století se latinské „pax“ důsledně překládá právě českým „pokoj“. Naše nynější snažení lze proto chápat rovněž jako určité překonání tohoto ideologií prosáklého, a proto také značně nepravdivého „boje za mír“.

1. VE JMÉNU EVANGELIA A NÁBOŽENSTVÍ PROTI NÁSILÍ: PETR CHELČICKÝ, MAHÁTMA GÁNDHÍ, MARTIN LUTHER KING

Kdo by v Čechách chtěl hovořit o nenásilí a jeho křesťanské inspiraci a nezmínil při tom Petra Chelčického, projevil by tím velikou neznalost náboženského a kulturního bohatství svého vlastního národa. V dané souvislosti si dovoluji upozornit na velmi užitečnou monografii: J. BOUBÍN, *Petr Chelčický, myslitel a reformátor*, Praha: Vyšehrad, 2005. Toto dílo zaplňuje určitou mezeru, protože souhrnné a přístupné zpracování života a díla tohoto velkého českého myslitele až do roku 2005 scházelo.

O Petrově životě toho mnoho nevíme. Dokonce neznáme ani přesná data jeho příchodu na svět a smrti. Podle nejpravděpodobnější hypotézy se narodil někdy kolem roku 1380 a z tohoto světa odešel kolem poloviny patnáctého století.⁶ Jednalo se zřejmě o malého zemana Petra Záhorku ze Záhorčí, což byla ves nedaleko jihočeských Chelčic.⁷ Víme také, že Petr nebyl natolik majetný, aby si mohl dovolit studovat na pražské univerzitě. Jihočeský myslitel byl laikem a všechna svá díla napsal v češtině. Dnes jich známe asi kolem padesáti a nejslavnější z nich jsou: *Postila, Sít víry, O šelmě, O trojím lidu*, atd.

Doba, v níž Petr žil, byla velmi složitá, ba v mnoha ohledech přímo zmatená. Na Petrovi je velmi sympatické především to, že se ze všech sil snažil o zachování Božího zákona. Jeho díla jsou postavena na Bibli a především pak na evangeliu, jak to odpovídá ladění tak zvané „první reformace“, zatímco „druhá reformace“ stavěla důrazněji na celé Bibli. Rovněž Petrův postoj ke světské moci je v linii „první reformace“, protože se o ni ve svém reformním úsilí nemínil opírat, což naopak „druhá reformace“ vcelku důsledně činila.⁸

Základní tezí celého Petrova myšlení je nenásilí, které podle něj představuje jakousi esenci evangelia. V tomto bodě se tedy jeho myšlenkový odkaz plně kryje s tím, co ve svém dokumentu razí MTK. Petr se rozešel jak s institucí katolické církve, tak se všemi ostatními, včetně táboritů, protože nedodržovali právě tento základní princip evangelijní spravedlnosti. Uvedený postoj je o to cennější, že se k němu Petr odvážně hlásil v době, kdy se téměř všichni chápali zbraní a páchali nepravostí.

⁶ Srov. BOUBÍN, *Petr Chelčický*, s. 15–16.

⁷ Srov. BOUBÍN, *Petr Chelčický*, s. 164.

⁸ Srov. A. MOLNÁR, *Na rozhraní věků: Cesty reformace*, Praha: Vyšehrad, 1985; 2. vydání Praha: Kalich, 2007.

To je dokladem skutečnosti, že i v době husitského válčení bylo možno poznat pravdu a že mravní zásady evangelia nepodléhají historickému relativismu. Petr se v roce 1420 nebál ostře pokárat i velmi významného představitele pražských husitů a svým způsobem praktického původce zavedení kalicha, Jakoubka ze Stříbra:

A po odjetí královu od Prahy, když mnoho lidu zbito z obů stran, vymlúval jest ty zabijechy řka: ‚Jáť jim nemohu svědomie činiti z těch zabítí, nebo stav rytieřský byl potupen.‘ Odkud to pie ten muž veliké tichosti, postavy posvátné? ... Kterak by se byl osupil tvůj mistr Jakub na toho, kdo by v pátek snědl jelito svině; a teď nemůže z vylitíe krve človiečie svědomie činiti!⁹

Určitě není bez významu, že odhodlanost k zásadnímu nenásilí se u Petra Chelčického snoubila s jeho přilnutím k dobrovolné chudobě.¹⁰ Dlužno poznamenat, že jihočeský zeman neměl právě v oblíbě žebravé řády, protože chudoba podle něho spočívá v tom, když si člověk vydělává na živobytí poctivou prací, zejména v zemědělství. Jak uvidíme níže, tento kritický postoj jihočeského myslitele zejména k františkánům vydává smutné svědectví o vzdálení se řádu od původního ideálu zakladatele.¹¹ V následujícím výroku Petr Chelčický parafrázuje evangelium, když praví:

Ale co o bohatstvie tělesném mluvíti muožem jiného než to, že bohatý tělesně chudý jest na duši? Protož bohatí nesnadně spaseni budú.¹²

V dané souvislosti by nás nemělo překvapovat, že podtrhování chudoby, spočívající nikoli ve vyžebravání si něčeho od jiných, v honění se za nejrůznějšími odkazy, ve vymáhání určitého „věna“ po těch, kdo chtěli vstoupit do řádu, v prodeji odpustků, v hlásání prapodivných zázraků a pořádání poutí na místa, kde se dotyčné divy měly odehrát, nýbrž v poctivé práci zejména při dobývání si chleba v rolnictví, se snoubilo také s výraznou kritikou dobového rozčlenění společnosti, která se dělila na pány, ti měli na starosti obranu země a její správu, na duchovní,

⁹ Srov. BOUBÍN, *Petr Chelčický*, s. 24.

¹⁰ Srov. BOUBÍN, *Petr Chelčický*, s. 109.

¹¹ Možná není tak úplně bezvýznamné, že mistr Jan Hus, který sám měl ve velké úctě ideál evangelijní chudoby a spatřoval v něm východisko z neutěšeného stavu dobové církve, hodnotil reálnou situaci ve františkánském řádu velmi obdobně jako Chelčický.

¹² Srov. BOUBÍN, *Petr Chelčický*, s. 109.

ti se měli modlit a zajišťovat náboženskou dimenzi života a v dané době také vzdělanost společnosti, a konečně na ty, kdo měli za úděl práci, tedy poddaný lid. Nenásilí, chudoba a také sociální spravedlnost by se v křesťanském myšlení opravdu neměly vzájemně oddělovat. Z uvedeného důvodu je evidentní, že jakákoli křesťanská církev se musí zříkat zneužívání evangelia a církevních struktur k prosazování osobní politické a ekonomické moci kohokoli na úkor těch ostatních. Pokud se tento princip nedodržuje, církevní společnost se odklání od svého Zakladatele a stává se výrazně nevěrohodnou, byť by se chlubila apoštolskou poslušností, skvělou věroukou a teoretickou etikou.

Vedle přilnutí k evangelijní chudobě a sociální spravedlnosti je dalším velmi zajímavým rysem, který provází evangelijní nenásilí, hluboká usmířenost s vlastní smrtí, která se projevuje v následujících slovech jihočeského myslitele:

Ó, kterak nad to po takovém obtížení, kteréž zde věrní nesú, chutný večer bude, skonávaje práce ty a přivodě odpočinutí s utěšením, po němž již nikdy žádná práce nenastane! A nad to více, že tu mzda za práci dána bude s plnů radostí, s poznáním Boha s jeho plností!¹³

Nenásilí, chudoba, sociální spravedlnost a usmířenost dokonce s vlastní smrtí ale neznamenají, že by Petr rezignoval na požadavky spravedlnosti. Právě proto byl Petr Chelčický také velmi kritický v zásadě ke všem a své žaloby rovněž bez obalu a často polemicky vyjadřoval. Vyhraněnost a naléhavost jeho kritičnosti je třeba vnímat v souvislosti s tím, že Petr žil v atmosféře očekávání brzkého příchodu konce světa,¹⁴ což vedlo k velké vyhraněnosti názorů a nekompromisnosti jejich uplatňování. Dlužno ovšem podotknout, že v jeho nenásilí schází podstatný evangelijní prvek, spočívající v lásce k hříšníkovi.

Je známo, že Petra proslavil slavný ruský myslitel a spisovatel L. N. Tolstoj, který byl Petrovým myšlením přímo očarován a nechal se jím inspirovat, když vypracoval a šířil svou teorii o zásadním nepřetivění se zlu.¹⁵ Jeho kniha *Boží království* patřila k oblíbené četbě Mahátma

¹³ Srov. BOUBÍN, *Petr Chelčický*, s. 161.

¹⁴ Srov. např. P. CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků: Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*, Praha: Argo, 2013. Dlužno však podtrhnout, že jméno Petra Chelčického se v připomenuté monografii nevyskytuje. Totéž platí o tematicky podobně laděné disertační práci: V. HLINKA, *Erunt duo luminaria. „Restitutio“ a jeho apokalyptičtí vyslanci ve františkánské a husitské perspektivě*, strojopis disertace, CMTF UP v Olomouci, 2013.

Gándhího, jenž proslul právě důslednou aplikací pravidla nenásilí. Přes Tolstoj a Gándhího inspiroval Chelčický také Martina L. Kinga, jenž v šedesátých letech zásadně pacifickým způsobem usiloval o zrovnoprávnění barevných obyvatel USA. Vzhledem k tomuto světovému věhlasu českého myslitele je opravdu škoda, že MTK jeho jméno ve svém dokumentu věnovaném rozporuplnosti náboženského násilí nezmiňuje. Così obdobného pochopitelně platí i o Mahátmovi Gándhím a M. L. Kingovi, tedy o velikánech dějin lidstva, kteří se stali ve 20. století v pravém slova smyslu ikonami onoho epochálního převratu, který spočívá v ozřejmování a prosazování jednoznačné neslučitelnosti autentického náboženství s aplikováním násilí.

2. FRANTIŠEK A JEHO ŠÍŘENÍ KRISTOVA POKOJE V KŘESŤANSTVU I MEZI POKŘTĚNÝMI A MUSLIMY

Giovanni Battista di Bernardone (1181–1226), syn assiského velko-kupce a boháče Pietra di Bernardone, přezdíváný, pro svůj zvyk hovořit v okamžicích velké radosti a povznesenosti myslí provensálsky, František, byl v mládí proniknut touhami charakterizujícími mladého člověka v rozpuku sil i příslušníka tak zvaného třetího stavu, jenž se toužil vyrovnat zejména šlechtě. Z uvedeného důvodu mladý František toužil stát se rytířem, a proto se oděl drahou zbrojí a vsedl na koně, aby se vydal do boje. Jednalo se o válku mezi Assisi a Perugií, která se odehrávala v letech 1202–1209. K bitvě, v níž byli Assisští poraženi a František s mnoha dalšími vznešenými i prostými obyvateli svého města padl do zajetí, došlo v roce 1202.¹⁵ Právě tato trpká zkušenost s realitou válečných hrůz sehrála ve Františkově postoji k násilí a válce velmi důležitou roli. Po svém obrácení se totiž stal nefalšovaným hlasatelem a šířitelem pokoje.

¹⁵ Dlužno podotknout, že T. G. Masaryk byl v dané věci velkým kritikem Tolstojových postojů, neboť podle něho je povinností se zlu aktivně postavit. Srov. např. T. G. MASARYK, *Ideály humanitní*, Praha: Čin, 1945; K. ČAPEK, *Rozhovory s T. G. M.*, Praha: Fragment, 2009. Jak uvidíme níže, Masarykův postoj v dané věci výrazně souzní s tím, co tvrdí MTK o propojování lásky a spravedlnosti, o nutnosti vystupovat pokud možno nenásilně proti zlu.

¹⁶ Srov. TOMÁŠ Z CELANA, *Druhý životopis svatého Františka*, I, 4, in *Františkánské prameny I*, Olomouc: MCM, 1999, č. 584, s. 190.

František z uvedeného důvodu po svém obrácení jednak sám začínal každé své kázání přáním toho, aby posluchačům Pán daroval pokoj,¹⁷ jednak nabádal své bratry, aby užívali právě zmíněného evangelijního pozdravení (*pax et bonum*) a chovali se jako nositelé pokoje.¹⁸ Celé františkánské hnutí se proto muselo ve svých počátcích jevit jako určitá „křížová výprava“ míru a pokoje a menší bratři měli být nejen hlasateli, nýbrž také duchovně aktivními působiteli pokoje a míru.

František o pokoji nejen hovořil a snažil se ho mít jako Boží dar ve svém srdci, ale také odvážně vstupoval tam, kde byl pokoj ohrožen nebo ztracen, neboť považoval za součást svého povolání přemáhat nesvor-nost. Jako příklad uveďme jeho kázání v Perugii, kde se schylovalo k občanské válce. Františkovo napomenutí a výzva k pokoji však byla ne-úspěšná, protože navzdory jeho snaze ke krveprolévání nakonec došlo.¹⁹ Così podobného se opakovalo v Arezzu, kde však Františkovo mírotrvo-rné působení přineslo kýžené plody a občanská válka byla zažehnána.²⁰

Na tomto místě je třeba připomenout ještě jeden velký příspěvek Chudého z Assisi ve věci míru mezi pokřtěnými. Jedná se o založení tak zvaného Třetího řádu svatého Františka neboli Sekulárního řádu sva-tého Františka. V roce 1221 se objevila první pravidla pro tento způsob života, která byla potvrzena Řehořem IX. dne 20. května 1228. K dalším úpravám pravidel života došlo na generální kapitule celého Třetího řádu v Itálii dne 14. května roku 1289 v Boloni. Proč je ale toto hnutí tak důle-žité pro téma míru? Odpověď je nasnadě: Jakmile došlo k uznání tohoto hnutí církevními autoritami, jeho příslušníci se stali osobami specificky příslušejícími k církvi, a proto se na ně přestala vztahovat povinnost ná-sledovat svého pána na bitevní pole v nesčetných a často nesmyslných feudálních válkách. I to byl jeden z důvodů, proč se Třetí řád svatého Františka mocně šířil středověkou Evropou.

¹⁷ „Při každém kázání, dříve než shromážděným předložil Boží slovo, vyprošoval všem pokoj slovy: »Pán vám uděl pokoj!« Tento pokoj hlásal stále s velikou láskou a horli-vostí mužům i ženám, všem lidem, které na svých cestách potkával. A tak mnozí, kteří dříve nenáviděli pokoj i spásu, objali z milosti Boží celým srdcem pokoj, stali se sami lidmi pokoje a byli horlivější o svou spásu.“ TOMÁŠ Z CELANA, *První život*, X, 23, in *Františkánské prameny I*, č. 359, s. 117.

¹⁸ Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Nepotvrzená řehole*, hl. 14, in *Františkánské prameny I*, č. 40, s. 17nn.

¹⁹ Srov. TOMÁŠ Z CELANA, *Druhý životopis svatého Františka*, II. kniha, kap. VIII, č. 37, in *Františkánské prameny I*, č. 622, s. 208–209.

²⁰ Srov. TOMÁŠ Z CELANA, *Druhý životopis svatého Františka*, II. kniha, kap. LXXIV, č. 108, in *Františkánské prameny I*, č. 695, s. 245–246.

Vzhledem k tématu náboženského násilí se zdá být nanejvýš vhodné připomenout velmi zajímavý a nikoli všeobecně známý aspekt Františkova mírotravného působení i za hranicemi křesťanstva. Adekvátní porozumění dané záležitosti vcelku pochopitelně vyžaduje, abychom se nejprve zmínili o dobovém kontextu, který byl velmi silně poznamenán smýšlením Inocence III. (1198–1216) a jeho okružním listem *Quia maior* na podporu křížové výpravy zaměřené na znovudobytí Palestiny. Musíme si uvědomit, že až do doby tohoto velkého papeže byly křížové výpravy vnímány především jako imperiální záležitost, a proto byly organizovány především světskou mocí, zatímco papež dával své požehnání, schválení, vyzýval věřící, aby se zmíněného podniku nějakou formou zúčastnili, odměňoval jejich snažení plnomocnými odpustky. Leccos můžeme pochopit, neboť to bylo silně podmíněno dobovým kontextem, na rovině principů to však nelze schvalovat ani omlouvat, protože násilí motivované a ospravedlňované nábožensky byl, je a vždy bude, zejména v případě křesťanství, skutečný protimluv. Po katastrofálním nezdaru křížové výpravy Jindřicha IV. (1197–1198) se Inocenc III. jako první papež chopil příležitosti a chtěl sám křížovou výpravu zorganizovat. Tento zřejmě politicky nejmocnější středověký římský biskup proto vydal zmíněný okružní list, který měl vést k veřejnému hlásání celkově páté křížové výpravy. V pozadí Inocencových myšlenek je patrný vliv teologie křížové výpravy svatého Bernarda z Clairvaux.²¹

Je jasné, že pro uskutečnění daného záměru bylo třeba dvou věcí. V první řadě bylo nutno sehnat dostatek finančních prostředků a vojáků, což by bylo téměř nemožné, pokud by mezi křesťany nezavládl alespoň dočasný mír, protože vzájemné války křesťanstvo nejenom vyčerpávaly jak lidsky, tak ekonomicky, ale také nedovolovaly potenciálním dobyvatelům Svaté země opustit rodnou hroudu, již by tak vydali napospas protivníkům. Když 16. června roku 1216 Inocenc III. zemřel, byl za necelé dva dny zvolen jako jeho nástupce Honorius III., který pokračoval ve válečnickém díle svého předchůdce. Jelikož Itálie byla v té době zmítána nespočtem různých lokálních a občanských válek, kardinál Hugolin jako spolupracovník papeže Honoria III. objížděl Apeninský poloostrov ve snaze přimět všechny ke smíru. Je tedy patrné, že snaha Chudého z Assisi a jeho bratří ve věci míru mezi křesťany byla plně v souladu s intencemi nejvyšších církevních autorit.

²¹ Srov. J. HOEBERICHTS, *Francesco e l'islam*, Padova: Messaggero, 2002, s. 26–52.

Za dané situace se kardinál Hugolin, papežský legát, jehož úkolem bylo nabádat křesťany k vzájemnému míru, na svých cestách setkal ve Florencii se svatým Františkem, jenž měl právě namířeno do Francie. Kardinál Františka zrazoval od jeho cesty za hranice Itálie a chtěl ho přimět, aby se spolu s ním vypravil do Říma. Hugolin rovněž Františkovi vyčítal, že vysílá bratry do vzdálených zemí. František mu měl odpovědět:

Nedomnívejte se, důstojnosti, že Pán poslal tyto bratry pouze pro dobro těchto krajů. Říkám vám pravdu, že Bůh vyvolil a poslal tyto bratry kvůli duchovnímu prospěchu a spáse duší lidí celého světa. Tito bratři budou přijati nejen v křesťanských zemích, ale také v zemích obývaných nevěřícími. Budou-li zachovávat to, co slíbili Pánu, Hospodin jim obstará nezbytné k životu i v zemích nevěřících, stejně jako v zemích obývaných křesťany.²²

František tak jasně odmítl, aby jeho působení ve prospěch pokoje mezi křesťany sloužilo válce a násilí. Neodsuzuje kardinála Hugolina ani papežskou politiku, chce ale důsledně aplikovat evangelium a uskutečňovat Kristova slova o univerzalitě evangelizační a pokoj Božího království šířící misie (srov. Mt 28,19). Mezi mírově válečnou misí kardinála Hugolina a šířením evangelijního pokoje ze strany Chudého z Assisi je tedy zásadní kvalitativní rozdíl.²³ Vidíme tu zcela jasně, že pravá evangelijní poslušnost nesmí být zaměňována za mrzkou servilitu momentální strategie církevních velkoknížat.

Na tomto místě je záhodno připomenout pět františkánů, kteří se v letech 1219–1220 odebrali podle rozhodnutí generální kapituly do Maroka, aby tam hlásali Krista. Dne 16. ledna 1220 byli zabiti. Jednalo se konkrétně o bratry: Berarda, Petra, Adiuta, Accursia a Ottona.²⁴ Jejich podnik představoval jeden z prvních pokusů středověkého latinského křesťanstva hlásat evangelium muslimům. Kázání a působení pokoje

²² *Legenda perugijská*, č. 82, in E. CAROLI (ed.), *Fonti francescane I*, Padova: Messaggero, 1986, s. 829–830.

²³ Někteří současní autoři však hodnotili Františkovo úsilí o mír mezi křesťany jako jeho příspěvek papežské politice křížové výpravy proti muslimům. Srov. F. CARDINI, „Nella presenza del Soldan superba,“ in *Studi Francescani* 71 (1989): 199–250; J. M. POWELL, *Anatomy of a Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986, s. 159. Ostatní skutečnosti z Františkova života a z dějů prvních desetiletí františkánského hnutí však tomuto povrchnímu soudu odporují.

²⁴ Srov. GIORDANO DA GIANO, *Cronaca*, č. 7–8, in *Fonti francescane II*, Bologna, 1977, č. 2329–2330, s. 1974–1975.

mezi křesťany se mělo rozšířit na všechny lidi, na celý svět, na veškeré stvoření. Tak tomu alespoň rozuměli první františkáni, kteří právě tímto způsobem transformovali a překonávali koncept křížové výpravy proti nevěřícím. Výmluvným svěděním o postoji prvních františkánů vůči islámu je především 16. hlava *Nepotvrzené řehole*, z níž vyjímáme:

Bratři, kteří půjdou mezi nevěřící, mohou mezi nimi duchovně působit dvojím způsobem. Jeden způsob spočívá v tom, že nebudou začínat hádky nebo spory, ale kvůli Pánovi se podřídí každému lidskému zřízení a vyznají, že jsou křesťané. Druhý způsob je, že – pokud to poznají jako Boží vůli – budou hlásat Boží slovo: že mají uvěřit ve všemohoucího Boha, Otce, Syna a Ducha svatého, Stvořitele všech věcí, Syna Vykupitele a Spasitele, že se mají dát pokřtít a stát se křesťany, poněvadž: »nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha svatého, nemůže vejít do království Božího (Jan 3, 5)«. ²⁵

Ani slovo o násilí, donucování, přemáhání na bitevním poli. Křesťanství se musí šířit evangelijními prostředky. Hlavní zájem se týká dobra těch, k nimž jsou bratři posláni, protože jde o jejich spásu. Františkáni musejí být při tomto svém počínání odhodláni snést veškeré příkoří a položit za Kristovu věc svůj život. Druhý nemá být zlikvidován nebo přemožen, nýbrž získán, přesvědčen, proměněn v bratra. Prvním stupněm této misie je, když bratři dokážou žít mezi muslimy a zpřítomňovat tam skutečného Krále pokoje, Krista. Určitě není bez významu, že v souvislosti s tímto mírotvorným posláním se výslovně zmiňuje mystérium nejsvětější Trojice.

Sám František se v letech 1219–1220 zúčastnil křížové výpravy, protože chtěl navštívit Svatou zemi a především místa spjatá se životem Božího Syna. Je známo, že vojska se vylodila v Egyptě, kde také měla zpočátku nemalé vojenské úspěchy. Na podzim roku 1219 se František od křížáků, kteří se zaměřili na svůj vlastní ekonomický a politický prospěch, oddělil a odešel na vlastní nebezpečí do tábora muslimů, kde se chtěl setkat se sultánem al Kámilem.

Středověcí autoři nám podávají velmi odlišné zprávy ohledně motivace Františkova odchodu i o tom, co posléze František dělal. Podle Tomáše Celana se František odebral mezi muslimy proto, že chtěl dosáhnout mučednictví. ²⁶ Je jasné, že při tomto podniku František s mučednictvím musel počítat jako s velmi pravděpodobnou alternativou. Celano

²⁵ FRANTIŠEK Z ASSISI, *Nepotvrzená řehole*, hl. 16, in *Františkánské prameny I*, č. 43, s. 18.

²⁶ Srov. TOMÁŠ CELANO, *První život*, k. 20, in *Františkánské prameny I*, č. 442, s. 134.

nás ale také zpravuje o tom, že při svém návratu do křesťanského tábora se František snažil křížáky odvrátit od nadcházejícího boje, protože nebyl nesen ušlechtilými pohnutkami.²⁷ Bonaventura zase tvrdí, že František chtěl, aby byl před sultánem proveden Boží soud, byl prý ochoten projít planoucím ohněm, aby sultána přesvědčil o pravosti křesťanské víry.²⁸ Poslední údaj je ale značně nepravděpodobný, neboť v roce 1221 František v *Nepotvrzené řeholi* provádění podobných Božích soudů výslovně odmítl.

Podle jiných pramenů se František odebral za egyptským sultánem al-Malik al-Kámilem proto, že od něho chtěl obdržet nějaké velké dobrodiní. Zdá se, že zde žádal o právo, aby on, jeho bratři a možná také všichni křesťané mohli svobodně navštěvovat Svatou zemi a místa působení Ježíše Krista. Sultán totiž nařídil, aby každý pokřtěný, který se bude chtít odebrat do Palestiny, zaplatil velkou sumu peněz. Dne 24. června 1217 na to reagoval papež Honorius III. dokumentem, v němž křesťanům zakázal, aby uvedenou taxu platili. František mohl při svém počínání počítat jednak se svým charismatem, jednak se zbožností sultána, která byla všeobecně známou skutečností. Ví se, že Chudý z Assisi na sultána udělal vynikající dojem, a proto také nakonec obdržel to, oč žádal.

Stojíme tak před příkladem mezináboženského dialogu: František prosil pouze o to, aby jeho víra byla tolerována a respektována a aby nebylo znesvěcováno jméno Páně. František se důsledně vyhnul všemu, co by mohlo muslimy popuzovat, co by působilo dojmem nadřazenosti a opovrhování těmi, s nimiž vedl dialog.²⁹ Ke cti Františkově i sultánově je třeba říci, že zde došlo k vzájemně uctivému setkání mezi křesťanem a muslimem, které přineslo velmi pozitivní plody. František se nejen jako jediný z účastníků zmíněné křížové výpravy dostal do Svaté země, ale také založil dodnes trvající tradici masivní přítomnosti františkánů v zemích, kde je za Boží zjevení považován Korán.

Tato epizoda z doby vrcholného středověku by dnes mohla sloužit jako paradigma. Opravdu platí, že setkají-li se dva poctiví a svým způsobem svatí cititelé jediného Boha, nemůže mezi nimi panovat zášť, ne-

²⁷ Srov. TOMÁŠ CELANO, *Druhý život*, II, IV. kap., č. 30, in *Františkánské prameny I*, č. 617, s. 205.

²⁸ Srov. BONAVENTURA, *Legenda Maior*, kap. IX, 8–9, in *Františkánské prameny I*, č. 1173–1175, s. 406–407.

²⁹ Srov. I. VAZQUEZ JANEIRO, „Dialogo francescano – islamico durante la vita di San Francesco,“ in G. A. POSSEDONI (ed.), *San Francesco e l'Oriente*, Padova: Messaggero, 2003, s. 31–44, zde 38.

přátelství, a už vůbec ne docházet k násilnostem. Problém ovšem tkví v tom, že svatých muslimů i křesťanů je vždy poskrovnu. Zároveň platí, že práce na posvěcování vlastní osoby i ostatních lidí je vždy nevyhnutelně usmiřující a mírotvorná. Není-li tomu tak, pak se nemůže jednat o posvěcování ve jménu Božím.

V dané souvislosti je třeba podtrhnout, že František nikdy nehovořil o islámu a muslimech negativně, nikdy je nedémonizoval.³⁰ Také muslimové se nikdy o Františkovi nevyjadřovali špatně nebo hanlivě. Ukazuje se, že prezentace vyznavačů Prorokova učení jako jednoznačně netolerantních a násilnických bytostí určitě není spravedlivá.³¹ Jedinci obrácení jen navenek a povrchně se totiž nacházejí jak mezi křesťany, tak v islámu a judaismu. Tyto deviace však nevypovídají o pravé povaze dotyčného náboženství. Je však nepopíratelné, že riziko etnocentrismu a netolerance je poněkud vyšší tam, kde se vyznává jednoosobový Pán světa, nežli v křesťanství, které bere vážně trojiční obraz Boha, v němž není primární láska k sobě, nýbrž láska k tomu druhému. Přinejmenším druhou část právě vyjádřeného hodnocení dokument MTK výslovně konstatuje, jak uvidíme v následující části této studie.

³⁰ Totéž platí i o vyznavačích judaismu a o židovském národě. František totiž dobře věděl, že Pán nevylučuje ze své lásky nikoho, a proto ten, kdo ho chce následovat a spodobovat se s ním, nemůže jednat jinak. Vezmeme-li v potaz dobový kontext křesťanské netolerance vůči judaistům, vyplývá z Františkova uctivého chování k synům Izraele celkem jasně, že se nelze ani dnes při našich soudech postojů tehdejších pokřtěných a tak zvaného křesťanského světa stoprocentně odvolávat jen na celkový stav vědomí dobové společnosti, neboť Boží spravedlivý, který bral vážně slovo evangelia, i tehdy jasně dosvědčoval, že slovo Páně je ve věci násilí a etnické, či mezináboženské nevraživosti jasné, a proto i tehdejší lidé stojí před jeho soudem stejně jako dnes my. Je s podivem, že dokument MTK, k jehož prezentaci a doplnění směřujeme, se problematikou násilí křesťanů na Židech a vyznavačích judaismu vůbec nezabývá.

³¹ Srov. M. R. COHEN, *Pod křížem a půlměsícem: Židé ve středověku*, Praha: Vyšehrad, 2013. Autor na základě pramenných textů dokládá, že islám byl vůči vyznavačům judaismu ve středověku výrazně tolerantnější než tak zvaně křesťanská společnost ve středověké západní a střední Evropě. Tento soud je však třeba poněkud doplnit tím, co se nachází ve vynikajícím doslovu, který je v české verzi k překladu monografie připojen: srov. D. BIERNOT, „Doslov pro českého čtenáře,“ tamtéž, s. 375–383, v níž autor konstatuje, že je třeba vzít v potaz výrazný přesun Židů do křesťanských zemí ze zemí půlměsíce v době vrcholného středověku a také to, že příslušné etnikum se navzdory svému společensky znevýhodněnému postavení v zemích latinského křesťanstva v několika generacích početně výrazně rozmohlo. Důvodem tohoto masového stěhování bylo podle všeho to, že západní země začaly od 12. až 13. století nabízet lepší příležitost k podnikání.

Františkovo pokorné a otevřené srdce dokázalo vnímat celou řadu pozitivních prvků zbožnosti vyznavačů islámu. Je kupříkladu známo, že Chudého z Assisi hluboce oslovila skutečnost, že v islámských zemích byli věřící několikrát za den vybízeni hlasem muezzina k modlitbě. To byla také základní inspirace, na jejímž základě františkáni prvních generací existence řádu šířili obyčej zvát věřící k modlitbě vyzváněním, z čehož se později vyvinul zvyk recitovat třikrát denně modlitbu Anděl Páně. V Assisi se dodnes uchovává roh, který si prý František přivezl ze své cesty po východních zemích. Tímto hudebním nástrojem pak zakladatel tří řeholních řádů svolával po vzoru muslimů své bratry k modlitbě.³²

3. SVĚTLA A STÍNY PŘEDSTAVOVANÉHO DOKUMENTU MTK

Základní téma elaborátu MTK je nastoleno již v úvodu, kde se jasně stanovují dvě otázky, s nimiž se členové tohoto reprezentativního grémia chtějí vyrovnat:

1) Jakým způsobem se může katolická teologie kriticky konfrontovat s kulturologickým a politologickým míněním, které podtrhuje vnitřní vztah mezi monoteismem a užíváním násilí? 2) Jakým způsobem dosahovat toho, aby čistá náboženská víra v jediného Boha mohla být uznávána jako princip a pramen lásky mezi lidmi?³³

Již v titulu a na prvních stránkách textu ovšem celkem jasně vychází najevo, že teze o nevyhnutelném propojení monoteismu s násilím je vyvracena zejména prostřednictvím trojičního obrazu Boha, christologie a soteriologie. To odpovídá konstatování, které jsme uvedli v úvodním odstavci tohoto příspěvku, totiž že dokument se pohybuje na rovině sociální trinitární teorie, i když velké přínosy teologie 20. století v tomto ohledu nezmiňuje a nevyrovnává se s nimi.³⁴ Toto myšlenkové pole

³² Srov. B. PIRONE, „Francesco: un'anima aperta sull'islam,“ in G. A. POSSEDONI (ed.), *San Francesco e l'Oriente*, Padova: Messaggero, 2003, s. 45–67.

³³ MTK, *Trojediný Bůh a pokoj mezi lidmi. Křesťanský monoteismus proti používání násilí* (= TRPK), úvod.

³⁴ Srov. např. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Hegner, 1935; J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München: Kaiser, 1980.

se ovšem zároveň nevyhnutelně prostupuje se sociální naukou církve, a proto je vskutku s podivem, že tak význační reprezentanti římskokatolické teologie ve své meditaci o nenásilí a míru zcela opomíjejí *Kompendium sociální nauky církve*,³⁵ v jehož zejména první části by našli celou řadu inspirací a souběhů s tím, oč se sami snaží.³⁶ V souvislosti s trinitárním laděním dokumentu je zarážející, že není vůbec zmiňován ve své době velmi kladně přijímaný a myšlenkově opravdu vynikající dokument z roku 1981: MTK, *Teologie – Christologie – Antropologie*.³⁷

Na jedné straně se hovoří o monoteismu a hraje se na strunu obecné náboženskosti, sounáležitosti křesťanů se všemi vyznavači jediného Boha, což je jistě chvályhodné nejen z informačního, ale především z performačního hlediska,³⁸ neboť to působí jako uznání duchovních kvalit judaismu³⁹ a islámu a také jako podpora dialogu otevřených sil zejména v islámu a jako důsledné odmítnutí obviňování zejména vyznavačů posledně zmíněného náboženství z chronického násilnictví, na druhé straně se ale neslučitelnost náboženství a násilí obhazuje na základě ryze křesťanských principů, jako je v první řadě úžasné a jinde nevídané vzájemné prostupování lásky k Bohu a univerzální lásky k bližnímu,⁴⁰ dále trojiční obraz Boha, který svým způsobem činí osobní alteritu čímsi posvátným⁴¹ a dialogicko-personalisticky transcendentním, konečně je

³⁵ Pokud se jedná o český překlad slov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 11. kapitola, čl. 488–520. Z ekumenického hlediska se sluší připomenout také dokument ruské pravoslavné církve *Základy sociální koncepce ruské pravoslavné církve*, Červený Kostelec: P. Mervart, 2009.

³⁶ Srov. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 57–62.

³⁷ Srov. MTK, „Teologie – Christologie – Antropologie,“ in MTK, *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 79–104.

³⁸ „Jakožto osoby, které usilují o to, aby co nejupřímněji prožívaly ducha autentické náboženskosti a uváděly ji do praxe, se proto cítíme být hluboce propojeni se všemi těmi, kdo ve svých myslích a srdcích uchovávají a prohlubují tento smysl pro božství.“ TRPK, čl. 2.

³⁹ Pro téma vyrovnávání se na teologické rovině s násilím není určité bez významu to, jak se judaistické myšlení vyrovnává s problematikou vyvrážďování Židů v době nacistického teroru. Tyto postoje velmi přehledně mapuje monografie: A. TURKOVÁ, *Židovská teologie a holocaust*, Praha: Karolinum, 2012.

⁴⁰ „Nerozborná jednota evangelijního přikázání lásky k Bohu a k bližnímu stanovuje měřítko autentičnosti náboženství. To platí pro každé náboženství.“ TRPK, čl. 17.

⁴¹ „Trojiční monoteismus je schopen odůvodňovat věčnou pozitivitu a důstojnost toho druhého, neboť tři Boží osoby subsistují v jediném Bohu podle uspořádání vzhledem k Logos a k Agapé.“ TRPK, čl. 90.

to Ježíšova praxe a zejména jeho sebeobětování na kříži, které zásadně odmítá násilí na protivnících i na vlastních přívržencích, k němuž by došlo v případě střetu mezi nimi na bázi sporu o Ježíše samotného.⁴² Jsme tudíž svědky určité dvojznačnosti, protože si nelze zastírat, že mezi jednoosobovým monoteismem a trojičním monoteismem existuje vedle určité příbuznosti rovněž výrazná diference.

Jednoznačně pozitivně je třeba vnímat demaskování moderních ideologických myšlenkových postupů, které by rády prezentovaly polyteismus jako cosi přirozeně pacifického. Tato teze je historicky neudržitelná,⁴³ a proto její šířitelé jen těžko obhájí, že nepostupují záměrně demagogickým způsobem. Zároveň je třeba brát velmi vážně apel obračející se proti protináboženskému a protikřesťanskému násilí, jež si nejenom mnozí v naší zemi ještě dobře pamatují, ale které je dnes ve světě bohužel na řadě míst patrné.⁴⁴ Možná by bylo vhodné, aby autoři dokumentu byli přece jenom konkrétnější a výslovně uvedli, kde se takové násilí na vyznavačích náboženství a zejména křesťanství děje.

Rovněž úsilí o vyváženost mezi láskou – nenásilím na jedné straně a povinností se angažovat za spravedlnost na straně druhé, konkrétně nasazovat se ve prospěch toho, kdo je vystaven nespravedlnosti a násilí, má svou velkou váhu.⁴⁵ Láska bez spravedlnosti je pouze sentimentální sebeklam, spravedlnost bez lásky zase riskuje, že se stane pouhým nelidským zákonictvím – legalismem.⁴⁶ Důsledné propojení, ba dokonale prostoupení obou kvalit, se nachází výlučně v Bohu, který opravdu je svými atributy, jež se v něm dokonale prolínají. Ukazuje se, že téma

⁴² Srov. TRPK, čl. 49.

⁴³ Srov. TRPK, čl. 8.

⁴⁴ „Překonání jakékoli dvojznačnosti náboženského způsobu ospravedlňování násilí bude muset s maximální rozhodností vypracovat také kritika protináboženského násilí. Kulturní a politická podpora, již se dostalo protináboženskému zastrašování a násilí v době plné modernity, patří k nejrozporupnějších rysům moderní doby. Existují rovněž výstředky destruktivity ze strany sekularizovaného, ekonomického a politického rozumu, již finanční moc a technokratická mediální moc mohou dovést až k opravdu ničivým důsledkům.“ TRPK, čl. 65.

⁴⁵ Srov. např. TRPK, čl. 90.

⁴⁶ „Spravedlnost bez lásky vyznává vždy jako nevyhnutelné odsouzení hřešícího člověka. Tím by byl i příslib Boží lásky bez rozhodné účinnosti jeho spravedlnosti, která definitivně zachraňuje oběť z moci násilí, jež vytrpěla. Naše kultura je bezesporu vystavena velkému riziku v podobě drastického oddělování lásky a rozumu a rovněž lásky a spravedlnosti. Toto dvojí oddělování se opírá o velmi svůdnou rétoriku, která se vystavuje riziku ospravedlňování utiskování druhého člověka jako dokonale přirozené tendence spjaté se sebeprosazováním.“ TRPK, čl. 33.

společných charakteristik Boha Otce, Syna a Ducha svatého je velmi důležitou součástí teologického myšlení a že se v žádném případě nejedná o nějakou čirou a pro život člověka a společnosti nevýznamnou akademickou teorii.

Hledání pravdy a snaha o její předkládání rozhodně neznamená automaticky netoleranci a inklinaci k násilí. Tato falešná a opět jasně demagogická teze, která má diskreditovat v prostoru západní kultury zejména křesťanství a vnitřně ho rozkládat, je pro normálního a kriticky myslícího člověka zcela nepřijatelná. Přímo nesnesitelná myšlenková vyprázdňenost, plytkost mnoha druhů současného „umění“, existenční prázdnota a nihilismus jsou varovnými signály vážně hrozícího zhroucení západních nejen humanitně vědních, ale nevyhnutelně také společenských struktur, protože obě záležitosti jdou nevyhnutelně ruku v ruce. Není divu, že tato ideová sterilita vyvolává nežádoucí reakci v podobě aktivizace extremistických a ideologických způsobů smýšlení, které hrozí vrhnout naši společnost opět do tenat diktatury. V dané souvislosti je normálnímu uživateli zdravého rozumu zcela zřejmé, že ateistická interpretace skutečnosti,⁴⁷ navzdory halasným proklamacím o osvobození z područí náboženství a o pokrokářské humanitě, nemá šanci přesvědčivě ospravedlňovat lásku k bližnímu, dobročinnost, úctu k lidské osobě, lidská práva.⁴⁸

⁴⁷ Velmi výstižné je ozřejmení základní odlišnosti forem ateismu v historii a ateistickou kulturou dnešní doby: „Od antiky až po současnost se ateismus projevoval v různých podobách jako teoretické zaměření jednotlivých myslitelů a jevil se jako neschopný vytvořit vlastní alternativní kulturní systém vzhledem k náboženskému a filosofickému smýšlení o Bohu. Nyní však poprvé v dějinách se ateismus konstituoval jako kulturní systém založený na lidské racionalitě. Tato orientace byla kulturně přidružená ke striktnosti kritického racionálního uvažování a k humanistické emancipaci od domnělé náboženské pomýlenosti. Jinými slovy, ideologická orientace zaujala v aktuální kultuře pozici, jako kdyby bylo vědeckým údajem, že „Bůh“ je pouhým lidským výmyslem, představou zabezpečující člověka tváří v tvář strachu ze smrti a neschopnosti naplnit touhu po věčném životě, což vše se pak proměnilo v příznak umrtvující a utlačující moci, od níž je nutno se osvobodit.“ TRPK, čl. 68.

⁴⁸ „Oslabení christologického a trinitárního základu stvoření člověka, k němuž došlo v moderní kultuře, má zřetelné dopady také na antropologii, protože současná kultura je proniknuta zjevnou neschopností uchopit konstitutivní aspekty lidství. Antropologické myšlení, které se snaží odůvodňovat nejvznešenější lidské kvality jako: „citlivost“, „duchovnost“, „tvořivost“ a „transcendence“, není považováno pouze za nedostačující, ale často je obviňováno z toho, že je abstraktní a sentimentální, ideologické a nevědecké. Odstraňování vznešeného smýšlení o původu a určení lidské bytosti, které interpretuje témata její sdílené zkušenosti, může být uznáno jako důvod

Právě poslední záležitost vede autory dokumentu k tomu, že silněji, než je to dnes obvyklé, stavějí na Boží jedinství, na jednotě Boží esence či podstaty, která by měla být základním opěrným bodem nauky o jednotě pravdy, již ovšem nevlastníme, nýbrž k ní všichni, pokud jsme otevření transcendenci a vzdorujeme ideologickým – idolatrickým sebeklamům, směřujeme jako k eschatologickému ideálu. Právě proto uchopování pravdy a její legitimní prosazování, pochopitelně výlučně cestou přesvědčování, a nikoli donucování, jak je to vlastní ideologiím, znamená, že věřící ponechává poslední soud nad každým člověkem výlučně Bohu. To s sebou nese trpělivost vzdorující pokušení předjímat eschatologický soud.⁴⁹ Právě nedostatek této trpělivosti býval často v dějinách křesťanství spjat s aplikací nepřijatelného užívání násilí. Uvedená trpělivost ale není něčím veskrze pasivním, neboť po křesťanovi se požaduje, aby svým jasným postojem vydával svědectví spravedlnosti, a tak se předjímavě stával reálným zpřítomňovatelem oné eschatologické spravedlnosti na scéně dějin.

Je pravdou, že současná trinitologie klade poněkud větší důraz na Trojici Božích osob nežli na jednotu Boží přirozenosti, což je zřejmě reakcí na dřívější nevyváženost opačného vnímání priorit, kde na prvním místě stála právě Boží jedinství. Druhou souvislostí je také to, že teologie výrazně upřednostňující model, v němž se téměř vše řeší na základě vztahu jediný Bůh – svět, jednak značně upozadila trinitologii, jednak bývala zejména v 19. století spjata s obhajováním monarchistického uspořádání společnosti.⁵⁰ Na druhou stranu je ale třeba přiznat, že v současných trinitologiích zatím nevidíme adekvátní integraci a trinitarizaci

toho, že se šíří rezignovaný a nihilistický agnosticismus, jenž připravuje o duchovní sílu nastupující generace. Důsledky tohoto úpadku humanismu volají po uplatňování křesťanského pojetí člověka.“ TRPK, čl. 85.

⁴⁹ „Konečně, mnohá podobenství o Božím království stejně jako symbolické obrazy novozákonní eschatologie nám připomínají, že sice musíme nechat na Boží spravedlnosti přemožení hříšného násilí člověka proti člověku, nicméně soud a vítězství Boží lásky se přece jenom vždy prezentují na horizontu úkonu svědectví, které se silami Ducha staví proti nespravedlnosti v dějinách, a tak stvrzuje neodvolatelné naplnění Boží spravedlnosti.“ TRPK, čl. 32.

⁵⁰ „Nicméně je pravdou, že v průběhu dějin a zejména v moderní době na Západě došlo k tomu, že ona podoba náboženství, již různé filosofické směry a vědní obory souhlasně definovaly jako „judaisticko-křesťanský monoteismus“, byla používána ideologickým způsobem, a to ve smyslu bezprostředního teologicko-politického paralelismu, jehož prostřednictvím se ospravedlňovala monarchická forma nejvyšší moci.“ TRPK, čl. 3.

důležitých témat z dřívějšího samostatného pojednání *De Deo uno*, což pochopitelně snižuje kvalitu celé teologické reflexe. V tomto ohledu je tedy třeba autorům dokumentu poděkovat za důležitý podnět pro ty, kdo se trinitologií zabývají, zejména pokud jde o nástin přístupu k opomíjenému tématu atributů božství.⁵¹

Problém ovšem tkví v určité jednostrannosti podtrhování Boží jednoty. Tvzení, podle něhož tři osoby subsistují v jediném božství⁵² totiž není kvůli určité dvojznačnosti bez problémů. Záludnost spočívá v tom, že se tím může mýlit prostě „ontologická lokalizace“ tří hypostazí v božství, což by bylo přijatelné, mohlo by se tím ale podsouvat mínění, podle něhož tři osoby subsistují v jediném božství jako v určitém super-subjektu, což by souznělo s ne právě šťastnou implikací Augustinovy psychologické trojiční analogie, v níž hrozí, že osoby imanentní Trojice budou vnímány pouze jako mohutnosti ve skutečnosti jediného Božího supersubjektu (Otec – paměť; Syn – intelekt; Duch svatý – vůle, schopnost milovat), a to by byla rafinovaná inklinace k sabelianismu. Nutno přiznat, že uvedené vyjádření více méně kráčí po tradiční cestě západní latinské trojiční teologie. Teologický bonton nám navíc velí přičítat autorům výroku jeho přijatelnější význam. Není tedy naším úmyslem obviňovat MTK z hlásání formální heterodoxie. Nicméně neupozornit na implicitní nebezpečí dané pozice by znamenalo rezignaci na jednu z nejvlastnějších povinností křesťanského teologa.

V dané souvislosti připomínáme, že koncepce charakteristická pro křesťanský Východ by se klonila spíše k tvrzení, podle něhož jediný božství subsistuje ve třech osobách, obdobně jako lidství subsistuje v osobě svého nositele, tedy v příslušné osobě. Toto vyjádření je podle mého soudu blíže dogmatu z let 381–382,⁵³ v němž se výslovně hovoří o třech hypostazích – subsistencích jediného božství. I zde je ale implicitně při-

⁵¹ Srov. TRPK, čl. 78–79.

⁵² „... neboť tři Boží osoby subsistují v jediném Bohu podle uspořádání vzhledem k *Logos* a k *Agapé*.“ TRPK, čl. 90.

⁵³ Obvykle se v dané souvislosti uvádí rok 381, čímž se odkazuje na I. konstantinopolský koncil. Zde bylo přísně vzato definováno božství Ducha svatého, ovšem bez použití výrazu „soudstatný“ s Otcem a Synem, což bylo zapříčiněno politickými důvody, neboť císař Theodosios Veliký se domníval, že tímto způsobem se mu podaří získat pro ortodoxii umírněné pneumatomachy. O rok později se sešly dvě synody, jedna v Římě a druhá v Konstantinopoli. Na obou bylo souhlasně definováno, že ten, kdo nepřijímá soudstatnost Otce, Syna a Ducha svatého, musí být vyloučen z církevního společenství. Technická definice trojičního dogmatu se tedy váže na zmíněné synody. Rozhodnutí koncilu ovšem představuje základní předpoklad uvedené definice.

tomno určité riziko, které tkví ve větší či menší inklinaci k triteismu, případně subordinacianismu. Východiskem, které uvedený způsob vypořádání chrání před právě zmíněným rizikem, je důsledné podtrhování trinitární perichoreze.

Pokud bychom na základě analogie víry aplikovali horší variantu interpretace toho, co se tvrdí v dokumentu MTK o subsistenci tří osob v jediné Boží přirozenosti, na tajemství vtělení, pak vyvstává palčivá otázka, zda bychom nebyli nuceni tvrdit, že osoba vtěleného Slova subsistuje v přijaté lidské přirozenosti. Nikdo z pravověrných křesťanských teologů takové převrácení role osoby a přirozenosti nemůže v oboru christologie přijmout, protože v souladu s terminologickým vyjasněním, které přinesl Chalcedonský koncil v roce 451, správné vyjádření tajemství inkarnace hovoří o tom, že Kristova lidská přirozenost subsistuje v osobě věčného Slova analogicky obdobně, jako v této osobě subsistuje božství.⁵⁴ Poněkud přesnější vyjádření hovoří o tom, že Kristova lidská přirozenost je sama v sobě anhypostatická, a proto je enhypostatizována v osobě Slova.

Je známo, že když se jeden význačný teolog v sedmdesátých letech minulého století dopustil v rámci své christologie této nedomyšlenosti, byl okamžitě stížen z vícera stran sice ohleduplnou, leč jednoznačnou kritikou ze strany svých kolegů.⁵⁵ Navíc není tajemstvím, že dotýčný teolog promítal dané převrácení role osoby a přirozenosti rovněž do ob-

⁵⁴ „... odlišnost jeho přirozeností není sjednocením zrušena, spíše zůstává zachována vlastnost obojí přirozenosti a sbíhá se v jediné osobě nebo individuální podstatě (*kai mian hypostasin – atque subsistentiam*)...” DH, č. 301–303. Mělo by být zřejmé, že pokud by osoby Trojice subsitovaly v jediném božství, pak by Slovo muselo subsitovat v lidské přirozenosti. Neznamenalo by to ale, že bychom museli nestoriánsky hovořit o dvou subsistencích – osobách v Kristu?

⁵⁵ W. Kasper cituje dílo: P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich – Einsiedeln – Köln, s. 70: „Lze tudíž hovořit jak o enhypostazi Ježíše v Logos [...], tak rovněž o enhypostazi Logos v Ježíšovi.“ Následně Kasper tuto pozici hodnotí jako náběh na nestorianismus, ba dokonce na adopcianismus: „Již jsme doložili kontradiktorní charakter podobné pozice, když se aplikuje na věroučné výroky v oblasti trinitologie. Zůstaneme-li v oblasti christologie, pak si musím položit zcela zásadní otázku: Kým je tedy Ježíš? Je věčným Božím Synem, anebo pouze člověkem, v němž se Bůh zpřítomňuje jedinečným způsobem? Je Schoonenberg opravdu s to učinit zadost základnímu christologickému výroku Písma ohledně totožnosti jeho subjektu, totiž že je Božím Synem a zároveň člověkem Ježíšem Kristem?“ W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz: Mathias Grünewald-Verlag, 1976³, s. 289.

lasti imanentní Trojice, což vedlo nevyhnutelně k jejímu implicitnímu popírání.⁵⁶

Ona hypotetická subsistence tří osob v jediné Boží přirozenosti se nevyhnutelně promítá do koncepce působení Trojice navenek. V právě uvedeném případě by pak ve skutečnosti jediný Boží supersubjekt musel vystupovat vůči světu jako v zásadě jednoosobový Bůh. Celá trojiční koncepce ekonomie by tím byla přinejmenším odsunuta do pozadí. Jak ale potom naplňovat to, co učí KKC, čl. 234, kde se tvrdí, že tajemství Trojice je první pravda křesťanské víry a života a také základní prisma, skrze něž máme nahlížet všechny ostatní pravdy křesťanské víry? I z právě uvedeného důvodu se současní katoličtí teologové mnohem více než dříve otvírají přínosům východní trinitologie,⁵⁷ tedy k tomu, že

⁵⁶ Jiný věhlasný katolický autor kritizuje v zásadě stejnou myšlenkovou chybu P. Schoonenberga, promítající se nyní do oblasti trinitologie: „Tak se dospívá k tvrzením, jako je kupříkladu následující: »Imanentní Trojice je určitou Trojicí v Trojici ekonomické a pro Trojici ekonomickou.« Novozákonní kategorie Kristovy preexistence by tudíž nebyla nic jiného než pouhou teologickou interpretací, která stojí na souhrnu starozákonních způsobů vyjadřování (personifikace Božích atributů) a která se zakládá na helénské kultuře.“ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa*, Brescia: Queriniana, 1988, s. 408. V citaci je v závorkách uvedena myšlenka: P. SCHOONENEGBERG, „Trinität – der vollendete Bund: Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott,“ *Orientierung* 37 (1973): 115–117, zde 115.

Lze tedy konstatovat, že Schoonenberg pomocí převrácení role osoby a přirozenosti dospívá k ve skutečnosti pouze jednoosobovému Bohu, k negaci věčně jsoucí imanentní Trojice, k christologii adopcianistického typu, což vše zjednodušeno nakonec souzní s pozicí, kterou tradice připisuje Pavlovi ze Samosaty (268 – Antiochie). V dané souvislosti není bez významu, že v pozadí stanoviska tohoto heresiarchy se nachází obdobné převrácení role osoby a přirozenosti jako u Schoonenberga, spočívající konkrétně v monarchianistické aplikaci výrazu „soudpodstaný“, který je opisem výrazu „jednoosobový“. Kritika velikanů jako W. Kasper a M. Bordoní navíc potvrzuje, že znepokojení autora této studie je zcela oprávněné.

⁵⁷ Subsistuje-li jediné božství ve třech osobách, pak by mělo být zřejmé, že tím, kdo na scéně dějin spásy jedná, jsou skutečně Otec, Syn a Duch svatý. Jedinost jejich přirozenosti se projevuje v tom, že působí vždy ve vzájemných vztazích, tedy v jednotě a rozličnosti zároveň. Přesně takové stanovisko zaujal již v roce 1967 ve své trinitologii český exilový teolog V. Boublík. Zajímavé je, že tento docent Lateránské univerzity se vyjadřoval o daném mystériu ve stejném duchu jako K. Rahner, ovšem o několik let dříve, nežli tento velikan jasně vyslovil svou „Grundthesis“:

„Východní vysvětlení staví na tom, že působení navenek je společné celé Trojici, ovšem každá osoba zároveň působí sobě vlastním způsobem, a nikoli odosobněně prostřednictvím společné přirozenosti. Z toho pak vyplývá, že v každém působení Trojice se nacházejí stopy tří božských osob. Tak kupříkladu uskutečnění díla spásy předpokládá iniciativu Otce, zprostředkování Syna a oživující dovršení ze strany Ducha svatého. Spása duší je jediným účinkem, v němž se však projevují všechny tři Boží osoby. Zá-

jediná božská přirozenost věčně subsistuje v osobách Otce, Syna a Duha svatého.

Naproti tomu je třeba velmi pozitivně vnímat vyvážené hodnocení tak zvané přirozené teologie, konkrétně možnosti dospět k poznání Boží existence cestou přirozeného rozumu.⁵⁸ Jde opravdu pouze o možnost a navíc ne právě snadno dosažitelnou, a proto nelze předpokládat, že ostatní tohoto cíle snadno a jaksi samozřejmě dosáhnou. Tím se činí přítrž nešvaru katolické teologie první poloviny 20. století, kde jsme se se setkávali s implicitním nadřazováním přirozeného poznání Boha zjevení.

roveň platí, že naše adoptivní synovství je zaměřeno skutečně k Otci, a nikoli k celé Trojici ve smyslu odosobněné Boží přirozenosti... Takže stvoření se připisuje Otci jako původci nejen na základě přivlastňování, nýbrž skutečně a osobním způsobem, ovšem vždy v souvislosti s tím, jak je Otec sjednocen s ostatními dvěma osobami Trojice. I když účinek navenek je jeden, každá osoba má na něm vždy svůj vlastní podíl.“ V. BOUBLÍK, *De Deo trino*, Romae: Pontificia Università Lateranense, 1967, s. 133–134. Zahledíme-li se do seznamu teologů, kteří stojí za dokumentem MTK, jímž se nyní zabýváme, nacházíme tam řadu otců dominikánů a zastánců tradiční tomistické koncepce, jejíž nositelé jsou – jak je velmi dobře známo – odpůrci rahnerovského řešení dané problematiky. Při vši úctě k tomismu je však třeba si položit otázku, zda je korektní používat takovýto dokument reprezentující celek katolické teologie k jednostrannému prosazování postojů určité teologické školy na úkor těch ostatních. V katolické církvi vždy platilo, že univerzální církev je nad jednotlivými teologickými směry. Pluralita je v Trojici totiž stejně posvátná jako jednota, a proto se nám tajemství víry na intelektuální rovině předkládají jako paradoxy, které úspěšně odolávají všem pokusům o definitivní systematizaci inklinující k ideologizaci tajemství spásy. Jaký div, že tam, kde se jednoznačně upřednostňuje jednota Boží přirozenosti v jistém slova smyslu na úkor plurality reprezentované Trojicí osob, vidíme tendenci k nadměrné identifikaci katolické teologie s jednou významnou školou. Uvědomují si ti, kdo si takto počínají, že v posledním důsledku své vlastní škole neprospívají?

Jednou je letmo zmíněn (srov. TRPK, čl. 72) předchozí dokument: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2013. Jeho duchu je však nynější teologická meditace velmi vzdálena, protože zmíněný text hovoří o pluralitě přístupů, metod a orientací katolického teologického myšlení jako o bohatství, které však nesmí ztratit sjednocující charakteristiky, podle nichž se rozlišuje katolická identita.

V dané souvislosti se možná vyjasňuje, proč není citován dokument z roku 1981: MTK, *Teologie – Christologie – Antropologie*, v němž jsme svědky postupu, který odmítá stranit jednotlivým teologickým školám a výslovně poukazuje na jejich přínosy i rizika, která jsou s jejich způsobem myšlení spjata.

⁵⁸ „Z druhé strany vzato je pravdou, že odůvodňovat Boží existenci tím, že Bůh je příčinou univerza, s sebou nese celou řadu otevřených otázek. Kdo je tento Bůh? Jaký význam má tento Bůh pro můj život? Co ode mne žádá? Co pro mne činí?“ TRPK, čl. 77.

V záležitosti poměru teologie k přirozenému poznání světa musíme velmi pozitivně ocenit konstatování, podle něhož zanedbávání přínosů skutečné přírodní vědy ochuzuje teologii, neboť stvoření vypovídá mnohé o svém Tvůrci.⁵⁹ Velmi dobrá je také pobídka k tomu, aby se na rovině dialogu teologie s přírodními vědami dbalo mnohem bedlivěji na respektování odlišných kompetencí, které jednotlivým vědním oborům přísluší.⁶⁰ Upřímně řečeno, metodologicky solidní dialog teologie s přírodními vědami určitě nelze v souvislosti s úsilím o pokoj a mír nikterak podceňovat.

Jestliže autoři dokumentu přiznávají, že v dějinách křesťanství docházelo k selháním v záležitosti aplikace násilí a na rovině nadřazování světské moci ideálu Božího království, je to jistě potěšitelné.⁶¹ Mluví se také o zásadním obratu v dějinách, který tkví v jasném rozchodu církve a křesťanů s násilím.⁶² Konkrétně platí, že radikální „ne“ propojování víry s aplikací násilí je kritériem autentičnosti náboženství:

Rozhodnost náboženské opozice jako takové vůči násilí musí znamenat, že se odepře teologické ospravedlňování jakékoli formy násilnosti. Jasnost této opozice se v současné fázi dějin stává prvořadým kritériem, podle něhož se rozpoznává kvalita náboženské zkušenosti.⁶³

Výroky tohoto typu se zdají být na první pohled evidentní. Dlužno však podotknout, že důsledná aplikace tohoto principu vrhá světlo také na bolestivé záležitosti týkající se našich dějin. Vzhledem k blížícímu se

⁵⁹ „Svatý Tomáš navíc tvrdí, že je třeba usilovat o stále hlubší poznání tvorů, neboť na tomto základě je pak možné přesnější poznání Boha. Tato nezbytnost vyplývá ze skutečnosti, že »mylné mínění v záležitosti tvorů člověka strhuje k omylu v tom, co se týká Boha.«” TRPK, čl. 70.

⁶⁰ „V dané oblasti je třeba obzvláštním způsobem věnovat pozornost tomu, aby se odstraňovala nesčetná nedorozumění, která na obou zúčastněných stranách pramení z nevyjasněnosti metodologických kompetencí a ze zmatenosti užívaných terminologií. Konkrétně se jedná o nerozlišování roviny přírodovědecké analýzy konkrétních skutečností a roviny filosofického zpracování naší zkušenosti.” TRPK, čl. 73.

⁶¹ „Soustavné přisvojování této milosti s sebou nezbytně nese pokorné uznání mnoha pochybení, opomenutí a také protimluvů, jež jakožto vina zabraňovaly uskutečňování naznačeného zrání.” TRPK, čl. 64.

⁶² „V první řadě jde o uznání toho, že tento *kairos*, spočívající v jasném a nezvratném rozchodu s dvojznačností *náboženského násilí*, má povahu *epochálního zvratu*, jež tento postoj objektivně vzato může nastolit v dnešním globalizovaném světě.” TRPK, čl. 64.

⁶³ TRPK, čl. 35.

šestistému výročí od smrti Jana Husa⁶⁴ by tudíž mělo být jasné, že žádný český katolík dnes již nemůže obhajovat násilí, jímž byl tento reformátor postižen v roce 1415, byť by se zároveň tvrdilo, že v daném procesu byly zachovány dobové církevněprávní předpisy.⁶⁵ Nesvědčila by ale takováto na první pohled vůči určitým dřívějším katolickým interpretacím dané problematiky vstřícná prezentace zároveň implicitně o tom, že ono dobové právní uspořádání bylo v rozporu s autentickým křesťanstvím, s evangeliem, s autentickým náboženstvím? Každé tvrzení má totiž nevyhnutelně nejen určitý líc, ale rovněž rub, jež má přemýšlivý posuzovatel povinnost brát plně v potaz. Zkrátka a dobře, čistě formálně právní vnímání Husova dramatu je jistě přínosné, leč není to hledisko, které by postihovalo všechny aspekty vstupující reálně do hry. Bez teologie, evangelia, spirituality se celé pravdy nemůžeme dobrat.

Po představení základních myšlenkových linií dokumentu, které bylo v některých bodech poněkud dramatické, nadchází okamžik pohovořit o některých problémech jak věcného, tak metodologického rázu. V čl. 69 autoři hovoří doslova o „existenciálním způsobu provozování antické filosofie“, což vyznívá bezesporu na první pohled podivně, neboť řecká filosofie existencialistický myšlenkový ráz evidentně neměla. Kdo se orientuje v italském způsobu vyjadřování, uvědomí si v dané souvislosti, že slovem „existenciální“ se na tomto místě nemíní existencialistická filosofie, ale zaměření tohoto filosofování k moudrosti života. Právě v tomto smyslu jsme také dané místo přetlumočili do naší mateřštiny.

Dalším problematickým místem je tvrzení: „Není možné uniknout Boží moci a jeho spravedlnosti, to je dobře známo v každém náboženství.“⁶⁶ Kdo se alespoň zběžně orientuje v oblasti vědy o náboženstvích, musí mít s druhou částí výroku nemalé obtíže. Existují přece náboženství, kde se o Bohu nehovoří. Některé formy prožívání posvátna se dokonce stavějí k Bohu vyzývavě, ba nenávislně. Jsme tu tedy svědky relativně často se opakující chyby, která spočívá v absolutizaci vlastního prožívání náboženskosti v její monoteistické formě. Jako by v pozadí stála nevyslovená teze o tak zvaném přirozeném náboženství, která je však již řadu desetiletí i katolickými mysliteli opuštěna jako metodologicky neudržitelné zevšeobecňování. Přirozené náboženství totiž nikde

⁶⁴ V souvislosti s tématem nenásilí a míru jistě není nevhodné připomenout Husovu Řeč o míru: J. Hus, *Sermo de pace: Řeč o míru*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1995.

⁶⁵ Srov. např. J. Kejř, *Hus známý i neznámý*, Praha: Karolinum, 2010.

⁶⁶ TRPK, čl. 28.

neexistuje, na rovině historické skutečnosti se přece setkáváme výlučně s konkrétními náboženskými tradicemi. Dané místo jsem si nedovolil upravit, protože překladatel nesmí vysloveně měnit předlohu, již má ve svém jazyce podle jejího smyslu vyjádřit co nejvěrněji. Každopádně si ale od tohoto výroku uchovávám jako teolog náležitý odstup. Dokumenty MTK nemají povahu magisteria, a proto jsou zde obsažené výroky podnětem k diskusi a pochopitelně také k odborně podložené a věcné kritice.

Zmínka o Janu Damašském a perichorezi není nesprávná,⁶⁷ nicméně by bylo záhodno rovněž připomenout, že daný výraz se v trojiční teologii na Východě objevil již o zhruba sto let dříve,⁶⁸ než jej rozpracoval chronologicky poslední východní církevní otec. Dlužno podotknout, že z tématu perichoreze lze v oblasti teologického porozumění tajemství mezilidských vztahů vytěžit mnohem více, než kolik toho shledáváme v dokumentu MTK.

Z metodologického hlediska vyvolává nemalé otazníky například skutečnost, že se v dokumentu v případě jednoho Voltairova díla odkazuje nikoliv na francouzský originál, nýbrž pouze na moderní italský překlad.⁶⁹ Je dokument určen jen pro Italy, anebo i pro teology a zájemce ze všech národů světa? Má-li MTK k dispozici všechny prostředky k tomu, aby si opatřila řádný odkaz na dílo v originálu, pak je nutno konstatovat, že stojíme před projevem značné nedůslednosti, která nemůže nesnižovat vážnost MTK v očích odborné veřejnosti.

Dalším problémem je jazyk dokumentu. Hovořit v dané souvislosti o formulační vyumělkovanosti by bylo značně eufemistické, neboť mnohem výstižnější je označit to, před čím stojíme, jako formulační kaskadérství. Překladatel se kvůli tomu ocitá ve velmi svízelné pozici. Dokumenty MTK, které jsou redigovány v angličtině a do italštiny jen přeloženy, se vyznačují mnohem větší formulační střízlivostí, věcností a srozumitelností nežli elaboráty, které vznikají přímo v italštině. Nynější dokument byl evidentně redigován v italštině, a zřejmě proto jsme svědky bezpočtu nadbytečných slov, vyumělkovaného používání

⁶⁷ Srov. TRPK, čl. 80.

⁶⁸ Jedná se zhruba o polovinu sedmého století a spis s titulem *De sacrosancta Trinitate* (PG 77, 1444), jehož autorem je nám neznámý autor, který se podepisoval jako Cyril Alexandrijský, proto o něm hovoříme jako Pseudo-Cyrilovi. Tento termín se objevoval přinejmenším od počátku sedmého století v oblasti christologie, například v díle Maxima Vyznavače.

⁶⁹ Srov. TRPK, čl. 72, pozn. č. 33.

sloves, nevyjasněnosti ve vedlejších větách a mnohočetných větných členech, což v odborníkovi vyvolává podiv a překladatele často přivádí před těžko řešitelná dilemata. V dané souvislosti vyvstává v mé mysli otázka, zda by autoři neměli projevovat ne snad lásku, ale poněkud více ohleduplnosti vůči potenciálním překladatelům. Určitě by to prospělo věci samotné a zejména komunikaci v teologických kruzích i směrem ke světu.

Český překlad z uvedených důvodů nemůže nebýt poněkud volnější, než bývá při tlumočení tohoto druhu textů zvykem. Některá místa v originálu se svou formulací skutečně blíží hlavolamu. Český překlad proto určitě nemůže zcela nahradit originální verzi, z níž jsme vycházeli a kterou každý zájemce velmi snadno najde na internetové adrese www.vatican.va.

Na závěr si ještě dovoluji podotknout, že v dokumentu se několikrát vyskytuje výraz, který kolegové obvykle tlumočí jako „relektura“, což je pouze počestěná verze cizího slova, která není právě libozvučná. Z uvedeného důvodu jsem si dovolil vytvořit český ekvivalent tohoto dnes již technického výrazu v podobě slova „novočtení“. Uvedený postup mi připadá vzhledem k naší krásné mateřštině ohleduplnější. Jedná se o návrh, jehož možné další uplatnění závisí na jazykovém citu kolegů a těch, kdo přijdou na scénu dějin české teologie v příštích letech.

4. ZÁVĚREČNÉ HODNOCENÍ A DALŠÍ INSPIRACE K DANÉMU TÉMATU

Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, je zřejmé, že v chronologicky posledním dokumentu MTK se setkáváme s nebývalým množstvím nedůsledností a opomenutí, ba dokonce myšlenkově poněkud sporných záležitostí, nad čímž určitě nelze jásat. Opakovat znovu všechna zjištění uvedená výše by bylo zbytečné. Souhrn těchto metodologických nekorrektností, prosazování jedné teologické školy na úkor ostatních, opomíjení důležitých církevních dokumentů a historických skutečností, sporné formulace, to všechno bohužel nevyhnutelně snižuje kredit zmíněného grémia. Jazyková forma textu navíc nepochybně neprospívá jeho působnosti i navzdory tomu, že jako překladatel jsem se opravdu ze všech sil snažil zmíněný nedostatek v rámci možností, které smí překladatel použít, poněkud eliminovat. Upřímně řečeno, zdá se, že bylo by na místě,

abychom MTK o zjištěných skutečnostech zpravili. Hlas jednoho odborníka ovšem nemá dostačující sílu, a proto bych se na tomto místě rád obrátil na své kolegy s otázkou, zda s uvedenou kritikou souhlasí a zda by se k případnému dopisu adresovanému MTK byli ochotni připojit. Bylo-li by takových věcných a korektních ohlasů více, MTK by to nemohla brát na lehkou váhu.

Navzdory tomu, co bylo právě řečeno, jsem pevně přesvědčen, že mělo smysl dokument přeložit a zabývat se jím, neboť tím jednak dáváme najevo svou sounáležitost s reprezentací světové komunity katolických teologů a dále kompletujeme řadu dokumentů MTK zpřístupňovaných v naší mateřštině, jednak se před námi otvírá příležitost dát najevo, že nejsme pouze pasivními a lhostejnými konzumenty všeho, co naši kolegové zplodí. Dokumenty MTK nejsou magisterium, a proto jejich autorita leží výlučně na odborné rovině. Kritika takovýchto elaborátů je tudíž nedílnou součástí ozdravné vnitrocírkevní diskuse. Konečně v dokumentu obsažená výzva k promýšlení příslušné problematiky je něčím, za co je třeba Mezinárodní teologické komisi poděkovat. Doufejme, že k zájmu o toto téma a k diskusi o něm přispěje nejenom zmíněný dokument, ale i tato studie, v níž jde mnohem více o téma samotné než o pouhé technické představení a vyhodnocení překládaného elaborátu MTK.

Po tomto souhrnném a rozhodně ne jásavém vyhodnocení si dovoluji předložit ještě další inspirace, které považuji kvůli jejich hloubce, názornosti a v jistém slova smyslu i kráse za nejlepší vyústění našeho dosavadního snažení.

S tematikou, která je nyní předmětem našeho zájmu, určitě souvisí dokument MTK *Smíření a pokání*, v jehož úvodu se setkáváme s velmi zajímavou myšlenkou:

Církev je totiž pro svět svátostí smíření, a to v celistvosti své existence, ve svém učení jako i ve svém životě.⁷⁰

Církev je tedy svou vlastní povahou usmířující. To odpovídá začátku dogmatické konstituce II. vatikánského koncilu *Lumen gentium*, čl. 1, kde je církev definována jako svátost sjednocení celého lidského rodu s Bohem. Je-li hřích překážkou tohoto sjednocení a má-li být církev svátostí

⁷⁰ MTK, „Smíření a pokání,“ in C. V. Pospíšil (ed.), *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a Dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 81–116, zde s. 83, č. 301.

tohoto sjednocení i v situaci hříchu, pak musí být nevyhnutelně svou vlastní povahou také svátostí smíření celého lidského rodu s Bohem, z čehož nevyhnutelně vyplývá její bytostně usmiřující role na rovině mezilidských a mezinárodních vztahů. Zkrátka a dobře, mírotrvorné působení církve na rovině usmiřování lidí s Bohem je jakýmsi prodloužením jejího spásonosného působení na svátostné rovině.

Právě uvedená myšlenka je následně rozvedena ve slavné posynodální adhortaci Jana Pavla II., která nese stejný titul jako dokument MTK, tedy *Reconciliatio et paenitentia*:

A tak lze úkol církve, jistě velmi obsáhlý a složitý, velice těsně však spojený s Kristovým posláním, stručně shrnout v povinnosti, která je pro ni nejpřednější, smířit člověka: s Bohem, se samotným člověkem, s bratry, s veškerým tvorstvem, a to trvale, protože, jak jsem řekl jinde, církev je svou podstatou vždy usmiřující.⁷¹

V témže magisteriálním textu nacházíme důležitou doplňující myšlenku, která velmi názorně vyjadřuje základní ráz křesťanského pojetí usmíření. Jedná se o to, že zmíněný smír s Bohem, se sebou samým, s bratřími a se stvořením nesmíme nikdy vzájemně odtrhovat.⁷² Uvědomíme-li si, že mír se sebou je pouze subjektivní stránkou smíru s druhými, tedy s Bohem, lidmi a stvořením, pak z toho snadno vyvodíme, že křesťanská víra hovoří o trojjediném smíření – míru – pokoji. Opravdu nelze oddělovat smířenost s Bohem od spravedlnosti a lásky k bližním ani od odpovědného postoje ke všemu, co vyšlo z rukou Stvořitele.⁷³ Usilovat například jen o ekologickou spořádanost bez smíru s Bohem a druhými lidmi je pouhou iluzí pokoje. Historická zkušenost s různými formami ekologismu dokládá, že se zde objevují hrozby nehumánnosti a inklinace k ideologickému prosazování kultu přírody. Podobně usilování jen o tak zvanou sociální spravedlnost bez ohledu na Boha a jeho stvoření je opětne vystaveno nebezpečí trpké ideologizace spjaté s krutým popí-

⁷¹ JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia*, posynodální ap. adhortace z 2. 12. 1984, čl. 8, český překlad – Praha: Zvon, 1996.

⁷² Srov. JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia*, čl. 7.

⁷³ V pozadí této myšlenky stojí klasické sapienciální a esteticko-teologické paradigma tak zvaného „inteligibilního kříže“, s nímž se setkáváme již v díle sv. Augustina a které velmi bohatě ve svém díle rozvinul Bonaventura z Bagnoregia. V tomto paradigmatu se náš subjekt nachází na průsečíku vertikální a horizontální osy: Bůh je nad námi, bližní jsou na stejné rovině s námi, rozumem neobdařené stvoření pod námi. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, 4. kapitola.

ráním lidské svobody a pochopitelně také s bezohledností vůči Bohem stvořené přírodě, jak jsme to dlouhá desetiletí zakoušeli v područí komunistické totality.

The Trinity and the Unity of Humanity

Key words: Trinitarian Theology; Catholic Social Teaching; Religion and Violence; International Theological Commission

Abstract: The article reacts to a document by the International Theological Commission on Trinitarian monotheism and its opposition to violence. The author points out numerous imperfections in methodology and facts within the document. The article criticizes the imperfections and consequently attempts to supply deficiencies. The core of the article is an analysis of the notion that three divine persons subsist in one divine nature. The author demonstrates certain serious problems which are hidden within this notion, while presenting W. Kasper's and M. Bordoní's critical approach to P. Schoonenberg's views from the 1960s and 1970s. The article contains in summary not only clarifications of certain aspects of the theological reflection concerning the unity of humanity, but also an appeal to colleagues to join up with the letter addressed to the International Theological Commission which would express the view of Czech theologians regarding the last achievement of the Commission.

Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc