

Qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur* papeže Řehoře VII. v kontextu současných vztahů křesťanství a islámu

Jaroslav Franc

Křesťanská teologie je konfrontována neustále novým způsobem s existencí nekřesťanských náboženství v západní společnosti. Islám patří v současném českém teologickém prostředí mezi nejčastěji skloňovaná slova ze světa mimokřesťanských náboženství, a to i přesto, že v České republice je jen velmi málo českých muslimů a těch zahraničních žijících v České republice je jen několik tisíc.¹ Zvláště pak nábožensky motivované násilí muslimů v Evropě dokáže rozvířit debatu i mezi teology v českých zemích, ačkoliv se násilí děje za hranicemi země. Násilí motivované náboženským extremismem inspirovaným islámem je v Evropě stále častější. Přítomnost islámu ve veřejném evropském prostoru vytváří pochopitelně napětí. A při různých příležitostech se otevírá otázka, jaký je vztah křesťanství a islámu. Ptáme se, zda jsou obě náboženské tradice konkurenty, nebo zda dokáží nalézt společnou řeč a mohou být mediátory smíření v Evropě. Jinými slovy: Co je spojuje? Co je rozděluje? Je to mimo jiné jeden společný Bůh, ve kterého věří a kterého vyznávají?

Teologické prostředí je svět nejčastěji akademicky vzdělaných osob, které s hlubšími znalostmi křesťanského a velmi často i obecně náboženského prostředí racionálně promýšlejí a diskutují tajemství víry a naukové pravdy. Debata o jednom společném Bohu křesťanů a muslimů však vyvolala mezi teology kontroverzi, která nemá jasného vítěze. Také

* Text vznikl v rámci projektu GAČR Recepce teologických tradic křesťanského Východu, reg. č. 16-26213S.

¹ Odbor statistiky obyvatelstva, *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*, Praha: Český statistický úřad, 2014, dostupné na <https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0> [28.8.2017]. K bližší analýze viz Luboš KROPÁČEK, „Muslims in Czechia, a heterogeneous minority in a deeply secularized society,“ in Jaroslav FRANC (ed.), *Europe and Islam*, Olomouc: Refugium, 2016, s. 171–191.

v českých teologických kruzích se objevila debata o otázce společného Boha křesťanů a muslimů.

Katolická církev se k tématu mezináboženských vztahů vyjadřuje intenzivně především od roku 1965, kdy byla publikována deklarace *Nostra aetate* s citátem listu papeže Řehoře VII. (1073–1085), který je zmíněný také v nadpise.² Vedle tohoto jsou zde dokumenty další včetně mnoha promluv papežů.³ Mezi nimi jmenujme alokuci papeže Jana Pavla II. v Casablance, kde byla odpověď na položenou otázku formulována velmi explicitně.⁴ Oba dokumenty jsou samozřejmě podepřeny mnohými dalšími, ke kterým je třeba přihlédnout.

V České republice známé náboženskou indiferentností, ale už méně známé ještě rozšířenější náboženskou negramotností, se stala debata příležitostí ukázat kultivovanost teologické diskuze. Pokusíme se zde na analýze textu magisteria zmíněného v názvu článku a také dvou výše zmíněných textů prezentovat příspěvek k reflexi aktuální teologické diskuze na otázku: Věří křesťané a muslimové ve stejného Boha?

1. ZÁKLADNÍ TEXTY *NOSTRA AETATE* A *LUMEN GENTIUM* SE VZTAHEM K PAPEŽI ŘEHOŘI VII.

Dokument *Nostra aetate* vydaný 28. října 1965 o poměru církve k mimokřesťanským náboženstvím prošel bouřlivou diskuzí a mnoha změnami, než bylo dosaženo konečné verze. Na cestě od původního *Decretum de Iudaeis* k nově koncipované *Nostra aetate* byla původní deklarace o vztahu církve k židovskému lidu redukována a v konečném dokumentu obsadila asi čtvrtinu celého rozsahu finální podoby *Nostra aetate*.⁵ Podrobnější analýza vzniku textu ukazuje, jak těžce se tvořil nový

² Dokumenty II. vatikánského koncilu citovány podle českého překladu *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 551–555.

³ Francesco GIOIA, *Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II* (1963–2005), Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2006; *Křesťanství a ostatní náboženství: dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996*, Praha: Krystal OP, 1999.

⁴ *Acta apostolicae sedis* (= AAS) 78, 1986, s. 95–104.

⁵ Drama vzniku je i českém jazykovém prostředí dobře známé především díky překladu Otto Hermanna PESCHE, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Ostfildern, 2001; *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, Praha: Vyšehrad, 1996.

koncept dokumentu poté, kdy nebyla primární verze *Decretum de Iudaeis* koncilu vůbec předložena.⁶ Tvorba výsledného *Nostra aetate* byla motivována snahou vyjádřit vztah katolické církve k nekřesťanům. Téma nebylo v dějinách církve nikdy magisteriem takto souhrnně formulováno. Proto také hledání pramenů pro sestavení dokumentu bylo limitováno rozsahem odborníků, kteří byli schopni téma zpracovat.

V souvislosti s tématem společného Boha muslimů a křesťanů je třeba vyzdvihnout dvojí: genezi vzniku textu a také historický a teologický kontext II. vatikánského koncilu. *Nostra aetate* prošla vývojem, který shrnul stručně Karel Rahner v úvodu k deklaraci. A můžeme s ním souhlasit, že je tomuto textu možné vytknout mnohé⁷ a k jeho výčtu připojit výtky další.⁸ Stále však platí jeho slova, že deklarace „je jediná svého druhu v dějinách církve, jejích koncilů a její teologie“.⁹ Dokument však není zcela osamocen a při jeho vzniku se autoři inspirovali v dějinách církve, aby z uchovaných zlomků sestavili obraz vztahu církve k mimokřesťanským náboženstvím, respektive k věřícím nekřesťanům.

Při interpretaci dokumentu *Nostra aetate* je třeba přistupovat k dokumentu v kontextu celého díla koncilu. Mimořádnost II. vatikánského koncilu spočívala především v rozsáhlosti reformy, kterou předložil. Koncil je událostí nesrovnatelnou s jinými dějinnými skutečnostmi. Především samotný počet účastníků 2540 koncilních otců a s tím související vysoký počet expertů a reprezentantů nekatolických církví a mimo jiné pozornost, kterou mu věnoval svět mimokřesťanský, to jsou znaky, které ukazují na výjimečnost vatikánského jednání. Rozhodující je především živost a hloubka diskuze nad jednotlivými tématy. Jednomyslnost při hlasování o výsledných dokumentech pak ukazuje na univerzálnost biskupského sboru v jeho jednotě. Šíře projednávaných témat je pak bezprecedentní. Papež dal koncilu za cíl nově definovat vztah mezi vírou církve a důležitým rozměrem moderního myšlení a samozřejmě také pojmenování vztahu církve k dnešnímu světu, který se neustále více

⁶ Dokumenty zachované v pozůstalosti J. M. Oesterreichera (1904–1993) k *Decretum De Iudaeis* dosvědčují intenzitu diskuze a také otevřenost ke změnám v duchu II. vatikánského koncilu. Zvláště pak archivní kartony pod označením Series 3. Second Vatican Council 1958–1976, Box 52–66, 159–160, umístěno v The Monsignor Field Archives & Special Collection Center, Seton Hall University, New Jersey, USA.

⁷ *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 547.

⁸ Srov. Jaroslav Franc, „Dialog církev se světem: nová náboženská hnutí jako znamení doby v dokumentu *Teologie dnes*,“ *Studia theologica* 15, č. 4 (2013).

⁹ *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 547.

sjednocuje. V tomto světě církev hledá nově své místo a zvláště se snaží nově definovat vztah k mimokřesťanským náboženstvím (srov. *Nostra aetate* 1).

Často diskutovaná otázka vztahu církve ke světu islámu je shrnuta v třetí části dokumentu v tomto znění:

Církev se dívá s úctou také na muslimy, kteří se klanějí jedinému Bohu, živému a o sobě jsoucímu, milosrdnému a všemohoucímu, stvořiteli nebe a země,¹⁰ který promluvil k lidem. Jeho rozhodnutím, i tajemným, se snaží podrobit celou duši, jako se Bohu podrobil Abrahám, na něhož se islámská víra ráda odvolává. Ježíše sice neuznávají jako Boha, ale uctívají jako proroka, ctí jeho panenskou matku Marii a někdy ji i zbožně vzývají. Kromě toho očekávají den soudu, kdy Bůh vzkřísí všechny lidi a odplatí jim. Proto si váží mravního života a Boha uctívají zejména modlitbou, almužnami a postem.

Jelikož během staletí povstalo mezi křesťany a mohamedány nemálo rozbrojů a nepřátelství, vybízí posvátný sněm všechny, aby zapomněli na to, co bylo, aby se upřímně snažili o vzájemné porozumění a aby společně chránili a podporovali sociální spravedlnost, mravní hodnoty, mír a svobodu pro všechny lidi.

Úvodní věta obsahuje výpověď, která prohlašuje muslimy za věřící v jediného existujícího Boha, a to s odkazem na dokument papeže Řehoře VII. Deklaraci *Nostra aetate* je třeba číst a rozumět jí v kontextu celého díla koncilu a primárně je třeba ji číst ve struktuře dokumentu. Zvláště pak konstituce *Lumen gentium* podporuje znění *Nostra aetate*, když prohlašuje, že:

Plán spásy se však vztahuje i na ty, kteří uznávají Stvořitele, a mezi nimi především na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahámovy, a klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v poslední den lidi soudit (*Lumen gentium* 16).

Deklarace *Nostra aetate* však nebyla vytvořena proto, aby odpověděla na konkrétní teologickou otázku víry v jednoho a téhož Boha. Nosným motivem deklarace je rozvinutí klíčového tématu: církev neodmítá nic, co je mezi nekřesťany pravdivé a svaté. Proto je popis islámu pojat jako stručný seznam toho, co křesťany a muslimy spojuje a rozděluje.

¹⁰ Poznámka č. 5 deklarace *Nostra aetate* zní: Srov. sv. Řehoř VII., *Epist.* XXI, 21, *Ad Anazir (Al-Násir)*, regem *Mauritaniae*, ed. Erich Caspar, in *MGH, Ep. sel.* II, 1920, I, s. 288, 11–15: PL 148, 451A.

Kontext k porozumění hledání znamení doby nacházíme v deklaraci samotné. Druhá kapitola obsahuje často citovanou větu o katolické církvi, která „neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté“ (*Nostra aetate* 2), aniž by tím stanovila *a priori* pozitivní náboženskou či spasitelnou hodnotu kterékoliv partikulární náboženské tradice světa. Hledání v teologii tak často skloňovaných semen slova zde dostává konkrétní podobu. Starobylá Justinova úvaha o semenném Slovu a semenech Pravdy se zde aktualizuje v nových souvislostech.¹¹

Nostra aetate je právem považován za přelomový dokument v dějinách církve, který zaznamenal velký ohlas v teologických kruzích a má svůj dopad také na křesťanskou praxi. Následná diskuze přinesla řadu komentářů a také dokumenty církevního magisteria téma dokumentu intenzivně rozvíjí.¹²

Uvedení listu papeže Řehoře VII. v deklaraci *Nostra aetate* vedlo k nové četbě a interpretaci teologů. Mezi nejvýznamnější osoby zabývající se mimokřesťanskými náboženstvími patří bezpochyby Jacques Dupuis (1923–2004). Mimo jeho originální práce je také spolueditorem knihy *The Christian Faith*.¹³ Edice obsahuje soubor dokumentů katolické církve, kterým je dána nauková závaznost. Starší a dnes již klasická a stále aktualizovaná edice naukových výpovědí magisteria *Enchiridion symbolorum*¹⁴ je řazena přísně chronologicky a list papeže Řehoře VII. neobsahuje. Neunerova a Dupuisova edice *The Christian Faith* řadí dokumenty církve tematicky. Úvodní pasáže jsou věnovány vyznáním víry a následné kapitoly již Božímu zjevení a lidské odpovědi víry, Tradici a Písmu, Trojedinému Bohu, vztahu člověka a Boha, atd. Desátá kapitola je věnována tématu vztahu církve a ostatních náboženství. Prvním textem je osmý kánon Druhého nicejského koncilu z r. 787, hned za ním je zmiňovaný

¹¹ Justin tvrdí, že každý člověk, který se řídí pravdou a jedná podle pravdy, tedy vlastní semeno Slova (σπέρμα τοῦ Λόγου). V úplnosti je Slovem sám Kristus. Ačkoliv se vede spor o způsob, jakým se k sobě vztahují semena Slova a Slovo samotné, zůstává Justinova formulace jedním z největších pokusů vyjádřit tajemství vztahu Stvořitele ke svému stvoření. JUSTIN, *Apologie II.* 8,1; 10,2; 13,3.

¹² GIOIA, *Dialogo interreligioso*; Andreas RENZ, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre „Nostra aetate“*. Vorgeschichte, Kommentar, Stuttgart: Kohlhammer, 2014.

¹³ Josef NEUNER – Jacques DUPUIS, *The Christian Faith*, New York, 1973. Kniha vyšla také v italském překladu *La fede cristiana: nei documenti dottrinali della chiesa cattolica*, Cini-sello Balsamo: San Paolo, 2002.

¹⁴ Henrici DENZINGER – Helmuto HOPING – Petrus HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2010.

dopis papeže Řehoře VII. z roku 1076 následovaný dekretem Florentského koncilu z roku 1442. Dopis byl editory záhy po Druhém vatikánském koncilu přijat do souboru naukových výpovědí církve. Při překladu se dvojice autorů pokusila také o jistou interpretaci listu. Zde přinášíme anglické znění:

God, the Creator of all, without whom we cannot do or even think anything that is good, has inspired to your heart this act of kindness. He who enlightens all men coming into this world (John 1.9) has enlightened your mind for this purpose. Almighty God, who desires all men to be saved (1 Timothy 2.4) and none to perish is well pleased to approve in us most of all that besides loving God men love other men, and do not do to others anything they do not want to be done unto themselves (cf. Mt. 7.14). We and you must show in a special way to the other nations an example of this charity, for we believe and confess one God, although in different ways, and praise and worship Him daily as the creator of all ages and the ruler of this world. For as the apostle says: He is our peace who has made us both one. (Eph. 2:14).¹⁵

Jediným referenčním bodem třetí části *Nostra aetate* je tedy pátá poznámka pod čarou, dopis papeže Řehoře VII. z roku 1076. Protože je třeba při četbě církevního magisteria předpokládat kontinuitu a harmonii, pokusíme se nalézt společnou linii výpovědí k tématu společného dědictví křesťanství a islámu.

2. EPISTOLA XXI. AD ANZIR REGEM MAURITANIAE PAPEŽE ŘEHOŘE VII. Z ROKU 1076

Jedním z odkazů dokumentu *Nostra aetate* je dopis papeže Řehoře VII. adresovaný jistému králi Mauretánie. Text dopisu je publikován v *Patrologia latina* s pořadovým číslem XXI. Datován je rokem 1076. Deklarace *Nostra aetate* odkazuje také na novější edici z roku 1920. Dopis je v patrologii řazen na konec třetího oddílu papežových listů. Veškerá korespondence papeže Řehoře VII. v tomto oddílu je směřována do církevního prostředí. Papež Řehoř VII. poslal do Magrebu celkem pět dopisů, respektive se jich pět zachovalo. Čtyři směřovaly do církevního

¹⁵ Josef NEUNER – Jacques DUPUIS, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Faith*, Bangalore, India: St. Peter's Seminary, 1973, par. 1002.

prostředí, jeden jediný je adresovaný mimo církev.¹⁶ Dopisy biskupům na severu Afriky jsou motivovány snahou o zajištění kontinuity místní křesťanské tradice, která velmi rychle upadala v období politických změn muslimských vládců. Primární bylo zajistit obsazení biskupských stolců,¹⁷ a to se ozývá také v úvodu listu č. XXI. Proto byl vyslán vybraný kandidát na biskupský stolec do Říma, aby zde byl vysvěcen. Severoafrikácká církev zřejmě postrádala dostatek biskupů, kteří by byli schopni vykonat biskupské svěcení. Dopis č. XXI králi Mauretánie se však svým způsobem vymyká ze seznamu. V kontextu mezináboženských vztahů je zcela mimořádný také svým obsahem.¹⁸

Papež v dokumentu děkuje vládci za jeho dary, za propuštění vězňů a také za příslib osvobození dalších vězňů. Píše o vyslání delegace na znamení přátelství a křesťanské lásky. Nejvýznamnější část ve vztahu k *Nostra aetate* je pasáž, kde se vyjadřuje k podobě víry v jediného Boha pisatele i adresáta listu.¹⁹ Text se stal opěrným bodem v otázce, zda se dokument *Nostra aetate* kloní k myšlence, že křesťané a muslimové vyznávají stejného Boha.

Řehoř VII. nejprve prohlašuje Boha Stvořitele za původce všeho dobrého, protože je to on, kdo osvětluje všechny lidi, a to s odkazem na Prolog Janova evangelia (Jan 1,9). A tento Bůh podle jeho slov osvětlil mysl muslimského panovníka.

Hanc denique bonitatem Creator omnium Deus, sine quo nihil boni facere, imo nec cogitare, possumus, cordi tuo inspiravit, ipse qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Joan. I) in hac intentionem mentem tuam illuminavit.

Protože tento Bůh touží spasit všechny lidi, proto nejen sám miluje člověka, ale také probouzí vzájemnou lásku mezi lidmi. Dále papež připomíná zlaté pravidlo, které nachází v pozitivní formulaci v Matoušově

¹⁶ David M. FREIDENREICH, „Muslims in Western canon law,“ in David THOMAS – Alex MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, Leiden, Boston: Brill, 2011, s. 42, 182–186.

¹⁷ GREGORIUS VII., *Cartaginensi episcopo*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.: Monumenta Germaniae Historica: Epistolae*, sv. 1, Berlin: Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1920, s. 285.

¹⁸ GREGORIUS VII., *Regi Mauritaniae Sitifensis provincie in Africa*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, sv. 1, s. 287–288.

¹⁹ Text listu je zde převzat z vydání GREGORIUS VII., *Epistola XXI. Ad Anzir regem Mauritaniae (Anno 1097.)*, PL 148, 450–452.

evangelii (Mt 7, 14), a analogicky předpokládá jeho znalost také u adresáta listu, byť v jiné formulaci.

Nam omnipotens Deus, qui omnes homines vult salvos facere, et neminem perire (I Tim. II), nihil est quod in nobis magis approbet quam ut homo post dilectionem suam hominem diligat, et quod sibi non vult fieri, alii non faciat (Matth. VII).

Zde přichází klíčová věta. Tuto lásku k druhým je povinen projevat jak pisatel, tak i adresát. Argument k tomuto tvrzení je nalezen ve vztahu k jedinému Bohu. Vztah k jedinému Bohu nachází papež Řehoř VII. také v adresátově životě.

„Hanc itaque charitatem nos et vos specialibus nobis quam caeteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem saeculorum et gubernatorem hujus mundi quotidie laudamus et veneramur.“

Tedy obě tradice v jednoho Boha, ale různými způsoby, věří a jednoho Boha různými způsoby vyznávají a jako stvořitele věků a vládce světa denně chválí a uctívají. A tato skutečnost existence jediného Boha je základem jednoty lidstva, zde podle papežových slov s odkazem na apoštola Pavla v listu Efezanům.

Nam sicut Apostolus dicit: Ipse est pax nostra qui fecit utraque unum (Ephes. II).

Pokud byl dopis adresován muslimskému vládci, můžeme zde nalézt odkaz na důležitý rozměr víry muslimů, kteří rádi odkazují na společný základ lidstva směřující až k prvnímu člověku Adamovi. Dopis pokračuje a v závěru je v poslední větě ukončen ujištěním o modlitbě za dlouhý a šťastný život adresáta zde na zemi a přáním, aby byl po smrti přiveden do náruče patriarchy Abraháma; na kterého se víra muslimů tak ráda odvolává, jak by dodala deklarace *Nostra aetate*.

Atque ut ipse Deus in sinum beatitudinis sanctissimi patriarchae Abrahae post longa hujus vitae spatia te perducatur corde et ore rogamus.

Tolik prezentace klíčové pasáže listu. Jaká je však autorita listu v kontextu magisteria? Otázka samotného historického určení dokumentu se může jevit problematická. Otázkou je, komu přesně byl dopis

adresován. *Patrologia latina* přináší jméno adresáta v této podobě „Anzir regem Mauritaniae“. Inscriptio latinského listu doslova říká „Gregorius episcopus, servus servorum Dei Anzir [Anazir] regi Mauritaniae Siphensis provinciem in Africa, salutem et apostolicam benedictionem.“ V době vzniku listu bylo území zmíněné provincie součástí říše budované dynastií almorávidů a vládcem v Marrákeši byl Josef (arab. *Júsuf*) ibn Tášfin (1061–1106). Oslovení v textu lat. *regem* a jménem Anzir se neshoduje s historicky doloženým titulem a jménem vladaře.

Jedním z možných vysvětlení neshody je použití čestného titulu na místo celého jména. Je velmi pravděpodobné, že se v listu označoval panovník jednou z epitet a při užití arabského slova došlo ke zkreslení, a to zvláště při přepisu do latinky. Anzir může být původně vladařův titul arab. *an-násir* nebo *al-ansár*, který značí pomocníka, ochránce nebo dárce vítězství. Podobný slovní kořen však napovídá, že by se mohlo jednat o jméno křesťana, protože křesťané bývají označováni v arabském prostředí jako arab. *nasráni* (plurální forma *nasárá*).²⁰ Domněnku může podporovat i použitý slovník a časté odkazy na novozákonní text a snad i předpokládaná znalost tohoto textu. Pokud by ale byl pisatel listu zpraven o této skutečnosti a oslovoval věřícího křesťana, potom by nepochybně zmínil osobu Ježíše Krista. Další z možností je, že adresátem je někdo z menších správců na pokraji tehdy vznikající říše, např. an-Násir ibn Alannás ibn Hamád (†1088).²¹ Je také možné hovořit o ahistoričnosti postavy krále, tím by ovšem byla zpochybněna i samotná listina uchovaná v *Patrologia latina* a připsaná papeži Řehoři VII. Pohybujeme se však jen v oblasti hypotéz a předložené možnosti nejsou zcela prokazatelné.

Nezbytná je také otázka naukové závaznosti textu, respektive jeho postavení v nauce magisteria církve. Dopis je zařazen mezi soubor dalších listů adresovaných arcibiskupům a biskupům tehdejšího křesťanského světa. Kontext by napovídal, že se jedná o další z pastoračních listů adresovaný v tomto případě do Afriky. Adresátem se stal panovník muslimského vyznání, proto vedle interpretace nauky je v listu nutno vidět i potřebu diplomatické komunikace. Nejednalo se tedy o autoritativní vyjádření papeže v otázce nauky a mravů.

Přesto není možné diskvalifikovat výpovědní hodnotu tohoto textu pouhým konstatováním o diplomatickém účelu listu a zpochybněním

²⁰ Hans WEHR – J. Milton COWAN, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Harrap, 1976, s. 970.

²¹ FREIDENREICH, „Muslims in Western canon law,“ s. 42, 182–186.

historičnosti adresáta. Jedná se o text, který nám tradice po pečlivém rozlišení zachovala jako slova papeže Řehoře VII. Autoritu tohoto dokumentu potvrdili i účastníci II. vatikánského koncilu v deklaraci *Nostra aetate* nezpochybnitelnou většinou, když přijali nejen text deklarace, ale i poznámkový aparát.

Nosná zůstává obsahová výpověď daného textu. Jazyk dokumentu je motivován výrazem díky a chvály za jednání zřejmě nekřesťana, muslima, který dokáže obdarovat druhého a také propustil vězně. Jeho jednání je papežem interpretováno jako skutek inspirovaný Bohem, který jediný je původcem dobrého a osvěcuje všechny lidi. List odkazuje na Prolog Janova evangelia a dodává, že to byl Bůh, kdo osvětil mysl muslimského panovníka. Tento Bůh vyznáváný křesťany žije také ve vztahu k muslimskému vládci, protože touží po spáse všech lidí, zde s odkazem na 1 Tim 2. Odkaz na zlaté pravidlo v papežově listu je způsob komunikace, který je srozumitelný napříč kulturami, a proto je použit jako racionální a logický argument.²² List uvádí sedmou kapitolu Matoušova evangelia, kde nacházíme pozitivní formulaci pravidla. Od popisu ortopraxe muslimského vládce přistupuje dopis k popisu adresátovy ortodoxie. Nacházíme se v klíčovém místě listu. Zde autor začíná opět v tom, v čem je shoda. Křesťané a muslimové věří v jednoho Boha, tedy jsou dnešním slovníkem řečeno monoteisté. A pokračuje tím, že každá tradice v tohoto jednoho Boha jiným způsobem věří a jiným způsobem ho vyznává. Navazuje se opět v tom, v čem je shoda, a to, že obě tradice ho jako Stvořitele denně chválí a uctívají. Ve světle předchozí věty je třeba dodat, že odlišným způsobem. To ale neruší formu jednoty vyjádřenou shora. Tvrzení je podepřeno citátem z listu apoštola Pavla Efezanům „V něm je náš pokoj, on dvojí spojil v jedno“ (Ef 2,14), aby se vyzdvihl rozměr jednoty, který je možný pouze v Bohu.

Zdůraznění podobností a shodných rozměrů náboženských tradic ukazuje na papežovu inklinaci k hledání toho, co sjednocuje. Pokud nachází to, co rozděluje, potom to vyžaduje jednoznačné odůvodnění. Zdůrazněním „jiných způsobů víry v Boha a jiných způsobů vyznávání Boha“ upozorňuje na důležité a nepřehlédnutelné rozdíly mezi křesťany a muslimy, a to i v klíčovém bodě víry v jednoho Boha.

²² Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon,“ in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 75–155.

Po této pasáži následují v dopise pozdravy, které uvádí závěrečnou část. Dopis končí závěrečným ujištěním o modlitbě, ve které pisatel vyprošuje, aby Bůh adresáta po dlouhém životě uvedl do náruče „patriarchy Abraháma“.²³

Osoba starozákonního Abraháma je již od počátku židovství, křesťanství i islámu jednotícím a paradoxně i sporným prvkem víry uchovávané ve všech třech náboženských tradicích. Židé, křesťané a po nich také muslimové se však na Abrahámovu víru často odvolávají.

List si zřetelně neklade otázku, zda muslimové a křesťané věří ve *stejného* Boha, proto ji ani adresně nezodpovídá. Můžeme však říct, že papež hovoří o jediném Bohu (monoteismus), ke kterému se různě vztahujeme (různost náboženství). Hlavní motivací dopisu je reflexe nad realitou tehdejšího světa. List nám přináší ústy Řehoře VII. popis jednoho ze znamení doby rozeznaného ve světle evangelia.²⁴ Vládce nekřesťanského vyznání je milosrdný ke křesťanům, a tedy k vyznavačům jiného náboženství.

Je velmi pravděpodobné, že formulace vznikla za konzultací s některými křesťany ze severu Afriky, kteří byli v úzkém kontaktu s muslimskou kulturou. Snad jím byl právě onen kněz a později arcibiskup Servandus, o kterém se hovoří v úvodu listu č. XXI papeže Řehoře VII., případně někdo z jeho doprovodu.

Nobilitas tua hoc in anno litteras suas nobis misit quatenus Servandum presbyterum episcopum, secundum Christianam constitutionem, ordinarem; quod petitio tua justa et optima videbantur facere studuimus.²⁵

Tento kněz měl být vysvěcen na biskupa v souladu s tradicí, podle které je třeba respektovat světskou moc na daném místě. Protože i politická vláda není dána jinak, než od Boha. (Řím 13,1). Pokud papež přijal Servandovu teologickou vizi a snad i jeho formulace, potom je pozoruhodné, s jakou prozíravostí četl aktuální události. Zvláště pokud uvážíme, že ve stejném čase píše dopis křesťanům v Hipponě na severu Afriky při příležitosti ustanovení Servanda arcibiskupem. Zde povzbuzoval křesťany k příkladnému životu, kterým vydají svědectví o křesťan-

²³ GREGORIUS VII., *Epistola XXI. Ad Anzir regem Mauritaniae (Anno 1097.)*, in PL 148, 452.

²⁴ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, s. 44.

²⁵ GREGORIUS VII., *Epistola XXI. Ad Anzir regem Mauritaniae (Anno 1097.)*, in PL 148, 452.

ské víře „lidu saracénskému, který je obklopuje“.²⁶ Zřejmě tedy očekával konverzi nekřesťanů ke křesťanství. Navíc papež v korespondenci jen zcela výjimečně hovoří o muslimech jako o lidech uctívajících jediného Boha. Mnohem častěji jsou to jednoznačně pohané.²⁷ Na jiném místě píše o „bezbožných Saracénech“ v gironské diecézi v dnešním Španělsku, jejichž skutky označuje jako nenávistné, lat. *odio labore*.²⁸ Dále o Saracénech a obecně o pohanech vypovídá jako o „nevěřících“,²⁹ kteří dokonce „neznají Boha“ (lat. *Deum ignorantes*).³⁰

Přesto papež Řehoř VII. na základě tehdy dostupných informací čte tuto novou událost ve světle evangelia a reflexi tématu nám zachovává v listu XXI. Novost slovníku ukazuje na skutečnou katolicitu pontifikátu tohoto římského biskupa, ve smyslu jeho otevřenosti k přijímání nových kulturně podmíněných forem vyjádření křesťanské víry. Významnou roli zde nepochybně musel sehrát prostředník z místní církve, který obeznámený s křesťanskou i muslimskou tradicí nabízí překvapivě stručnou a přesto pregnantní formulaci.³¹ Řehoř VII. zřejmě chápe situaci tak, že se společně s muslimy vztahujeme k jedinému existujícímu Bohu, ale přitom nesmíme přehlížet existující rozdíly, aby nedošlo k omylu indiferentismu. Aktualizaci papežova porozumění znamením doby najdeme v deklaraci *Nostra aetate* a její následné četbě tradicí církve, zde uvedeme jeden příklad, a to slova papeže Jana Pavla II. (1978–2005).

3. SLOVA JANA PAVLA II. V CASABLANCE *NOUS CROYONS AU MÊME DIEU*

Vedle diskuze o textových zdrojích je třeba také nahlédnout do tradice církve, kde najdeme četbu *Nostra aetate* v jisté kontinuitě tradice.

²⁶ GREGORIUS VII., *Clero et populo Buzee in Mauritania Sitifense id est in Africa constituti*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, sv. 1, s. 286.

²⁷ GREGORIUS VII., *Omnibus principibus in terram Hispanie proficisci volentibus*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, sv. 1, s. 11.

²⁸ GREGORIUS VII., *Gerundensi episcopo*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, sv. 2, s. 421.

²⁹ GREGORIUS VII., *Regibus comitibus ceterisque principibus Hispanie*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, sv. 1, s. 346.

³⁰ GREGORIUS VII., *Omnibus principibus in terram Hispanie proficisci volentibus*, in Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, sv. 1, s. 12.

³¹ Lukáš NOSEK, „Prolegomena ke studiu arabského křesťanství: Identita – prvopočátky – současný obraz,“ *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 16, č. 2 (2016): 9–38.

V souvislosti s dlouhým pokoncilním pontifikátem Jana Pavla II. je třeba číst především jeho texty. Zvláště pak je to často citovaná promluva v Maroku, v Casablance roku 1985. Slova zazněla v průběhu cesty, která se uskutečnila na pozvání marockého krále Hassana II. (1929–1999). Protože se návštěva uskutečnila v roce mládeže, promluvil Jan Pavel II. v Casablance také k mladým lidem. Zde uvedeme pro naše téma klíčovou úvodní pasáž africké alocuce v původním francouzském znění:

„Chers jeunes,

(...) Je rencontre souvent des jeunes, en général des catholiques. C'est la première fois que je me trouve avec des jeunes musulmans.

Chrétiens et musulmans, nous avons beaucoup de choses en commun, comme croyants et comme hommes. Nous vivons dans le même monde, marqué par de nombreux signes d'espérance, mais aussi par de multiples signes d'angoisse. Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté. Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection.

(...) Aussi est-ce en croyant que je viens à vous aujourd'hui. C'est tout simplement que je voudrais donner ici le témoignage de ce que je crois, de ce que je souhaite pour le bonheur de mes frères les hommes et de ce que, par expérience, j'estime être utile pour tous.³²

Jan Pavel II. se nachází v unikátní situaci. Jak se sám vyjádřil, dosud hovořil především k mladým katolíkům, zde však nově hovoří k mladým muslimům. Proto sám sebe prezentuje jako biskupa Říma, který má především podporovat bratry a sestry ve víře. Byl povolán za svědka víry, proto chce s mladými muslimy hovořit o vlastním svědectví víry: „Aussi est-ce en croyant que je viens à vous aujourd'hui.“ Proto je jeho vyjádření třeba chápat jako vyznání víry následované výzvou ke společné práci na světě, který sdílíme bez ohledu na náboženskou příslušnost.

I proto první a také druhá kapitola promluvy Jana Pavla II., podobně jako výše citované úvodní pasáže dopisu papeže Řehoře VII., je jistou formou vyznání víry, které je srozumitelné a přijatelné pro věřícího křesťana a také pro věřícího muslima. Proto komunikuje papež Jan Pavel II. způsobem, který je srozumitelný pro adresáta: „Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection.“. Jan Pavel II. však není zcela první, kdo se k ožehavé otázce vyjádřil přímo: „Věříme v téhož Boha“. Papež Pavel

³² IOANNES PAULUS II, *Albae domi, in Marochio, ad iuvenes muslimos habita*, die 19 m. Augusti a. 1985, AAS 78, 1986, s. 95.

VI. na mnoha místech naznačoval tuto myšlenku, když v řeči k ambasadorovi z Maroka v roce 1976 označil marocké muslimy za bratry ve víře v jednoho Boha.³³ Jan Pavel II. sám tuto myšlenku vyjádřil na sympoziu o pojetí svatosti v křesťanství a islámu konané v Římě v roce 1985, kde prohlásil, že náš Bůh je jeden a stejný, jsme bratři a sestry ve víře Abrahámově.³⁴

V promluvě k muslimské mládeži Jana Pavla II. po této klíčové části následuje třetí kapitola o potřebě dialogu a spolupráce celého lidstva na nápravě bolestí dnešního lidstva. Následují výzvy a povzbuzení, ocenění duchovního růstu atd., aby v závěru papež vyzval ke změně starých praktik a nalezení nového společného rámce jednání.

Abychom pokročili k závěru, je třeba položit otázky po kontinuitě a diskontinuitě tradice od papeže Řehoře VII. k Janu Pavlovi II. A především je třeba aktualizovat obě výpovědi.

4. SROZUMITELNOST TEOLOGICKÉ VÝPOVĚDI

Vede-li se dnes teologická debata nad otázkou jednoho Boha křesťanů a muslimů, jsou dokumenty církevního magisteria důležitým pramenem teologické reflexe. Důvody, které vedou církev k veřejným vyjádřením, a to na všech úrovních, jsou odlišné od účelu, který sledují teologové.³⁵ Magisterium i teologové mají mnohé společné, především je sjednocuje péče o jistotu víry, ale magisterium i teologové to konají odlišnými způsoby.

Tam, kde má magisterium povinnost svědčit o evangeliu, a tedy i o nauce, a pastoračně ji uvádět v život, má teologie za úkol rozumovou reflexi nauky i praxe a promýšlení možných nových cest teologické interpretace nauky a následné pastorace. Teologové mají za povinnost

³³ IOANNES PAULUS II, *Allocutio Ad Excellentissimum Virum Youssef Ben Abbès, Summo Pontifici crediti muneris testes tradentem Litteras quibus apud Sedem Apostolicam cum auctoritate Legatus Marochiensis Civitatis constitutus est*, AAS 68, 1976, s. 421–422.

³⁴ POPE JOHN PAUL II., *Address of Pope John Paul ii to the Participants in the Colloquium on „Holiness in Christianity and islam,”* 9. května 1985, dostupné na https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850509_participanti-simposio.html [28.8.2017].

³⁵ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií,” in *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 26–35.

podněty magisteria i znamení doby číst a promýšlet, stávají se tak jistým způsobem svědomím církve, když rozvažují o vznikajícím nebo již uskutečněném kroku. Proto je zcela přirozené, že mezi těmito dvěma skutečnostmi, magisteriem a teologií, musí existovat jistá míra napětí, které je známkou živého vztahu. Napětí, ale nikoliv rozpor nacházíme často v podobách formulovaných závěrů, ke kterým dospívá magisterium a teologie. Stejně platí také o napětí, které může panovat mezi jednotlivými teologickými interpretacemi, protože v teologii platí, že jedna společná víra nevylučuje teologický pluralismus, naopak ho vyžaduje a dokonce předpokládá.³⁶

Ve výše zmíněné otázce jediného Boha křesťanů a muslimů magisterium církve nabízí teologům dvě důležitá prohlášení papeže Řehoře VII. a z nedávné doby papeže Jana Pavla II., obě místa mají charakter hlásání víry adresované nekřesťanům. Formou i obsahem jsou inspirativní.

Text *Nostra aetate* i s odkazem na starobylý dopis č. XXI. Řehoře VII. je třeba interpretovat v kontextu dokumentů II. vatikánského koncilu. Po ukončení koncilu nastalo období plodné diskuze o vztahu křesťanství a islámu. Hlavní body, kterými se ubírá magisterium i teologické spekulace, můžeme krátce shrnout.³⁷

Na prvním místě je otázka jednoho společného Boha. Dalším tématem je často skloňovaná otázka lidských práv, kterou opakovaně v duchu deklarace *Dignitatis humanae* II. vatikánského koncilu zdůrazňují římsští biskupové.³⁸ Třetím bodem jsou společné duchovní hodnoty obou tradic, to otevírá otázku duchovního dialogu a duchovních pout náboženských tradic (srov. *Unitatis redintegratio* 8).³⁹ Čtvrtý bod je široké pojetí dialogu a volání po dialogu nejen uvnitř náboženských tradic, ale i v sekularizovaném světě, který toto moderní slovo dialog tak rád a často používá.⁴⁰ Dále je to téma slov a jednání v dialogu náboženství.

³⁶ MEZINÁRODNÍ THEOLOGICKÁ KOMISE, „Jednota víry a teologický pluralismus,“ in *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 15–18.

³⁷ SROV. RENZ, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*.

³⁸ Konkrétně v JAN PAVEL II., *Ecclesia in Europa: posynodální apoštolská exhortace Jana Pavla II. biskupům, kněžím a jáhnům, zasvěceným osobám a všem věřícím laikům o Ježíši Kristu žijícím ve své církvi, prameni naděje pro Evropu*, Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2003, čl. 57.

³⁹ SROV. BENEDICTUS XVI., *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Ecclesia in Medio Oriente*, AAS 104/10, 2013, s. 759 (čl. 19).

⁴⁰ Především papež Pavel VI. uvedl slovo dialog do nauky magisteria v encyklice *Ecclesiam suam*, AAS 56, 1964, s. 609–659.

Téma můžeme opřít o dílo papeže Benedikta XVI., který na Světovém dni mládeže v Kolíně v roce 2005 označil *Nostra aetate* jako magnu chartu dialogu s islámem ve smyslu rozvoje duchovních pout mezi věřícími křesťany a muslimy. Tato a také další slova papeže iniciovala diskuzi uvnitř světa islámu, která vedla k publikování *Ammánské zprávy* a později *Rovného slova* a následného ustanovení Katolicko-muslimského fóra, které se setkává ve Vatikánu.⁴¹ Nutné je zmínit také dlouhodobou snahu teologů o nalezení definice náboženství, která by vyhovovala všem tradicím.⁴²

Pokud přistoupíme k deklaraci v kontextu dalších dokumentů koncilu, potom je třeba vyjít ze základního paradigmatu dialogu, kterým je hledání společného a následné řešení sporných otázek. Velký důraz je třeba klást na jednotu lidstva, které je posvěcováno pra-svátostí církve jako darem Ducha svatého. S tím, že nesmí být opomenut základní hermeneutický princip formulovaný v deklaraci o ekumenismu, která stanovuje, aby způsob sdělování pravdy nebyl překážkou sdělování obsahu pravdy (srov. *Unitatis redintegratio* 11). Proto je třeba hledat jednotu lidí v souvislosti s povoláním každého člověka k životu. Jako jsou všichni křesťané povoláni k ekumenické jednotě života v Ježíši Kristu s respektem k jinakosti druhého, tak jsou všichni lidé povoláni analogicky k jednotě na základě povolání k životu. *Nostra aetate* i ve své stručnosti vyjadřuje jasný smysl, který je v kontextu výše zmíněného možné formulovat takto: K jednotě jsou povoláni nikoliv pouze ti, kteří jsou povoláni k novému životu v Kristu, ale také ti, kteří byli Bohem povoláni k lidskému životu a toto povolání přijali a denně ho přijímají. Proto je primární v dialogu s islámem vycházet ze společného a jako první bod se stanovuje v teologické interpretaci vztah k jednomu Bohu. Následně je třeba vyjasnit jednotlivé konkrétní body (výše zmíněný souhrn: lidská práva, volání po dialogu atd.), aby se v závěru zdůraznilo, že jednota věřících různých vyznání je především možná na základě sdílených duchovních pout.

Současná diskuze o jediném Bohu křesťanů a muslimů může být a mnohdy také je spoutána polaritou, která je postavena otázkou, zda se v mezináboženských vztazích křesťanství a islámu jedná o společného

⁴¹ Jaroslav FRANC, „A Common Word – Rovné slovo pro vás i pro nás. Úvod do dokumentu a poznámky překladatele,“ *Studia theologica* 10, č. 3 [33] (2008): 64–70.

⁴² JAROSLAV FRANC, „Pojem náboženství v dokumentu MTK Hledání univerzální etiky,“ *Studia theologica*, 13, č. 4 [46] (2011): 152–161.

Boha. Důležitým rozměrem vyjádření církve jsou slova papeže Řehoře VII., na kterých pozdějších reflexe vyrostla. Především jeho věta „*qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur*“. Na tato slova navazuje učení magisteria ve 20. století a z něho čerpají teologové inspiraci.

Bůh, ve kterého křesťané věří, je Bohem, který se v dějinách zjevuje v podobě Trojice, a jak tvrdí první ekumenické koncily, on je jediným Bohem ve třech osobách. Jinými slovy, je Bohem konkrétních dějinných vztahů, proto je Bohem Abrahámovým, Izákovým, Jákobovým. Bůh se v dějinách zjevuje ve třech osobách, proto se i v životě každého člověka zjevuje v osobním vztahu. Bůh se neukazuje jako bytí samo o sobě, které existuje odděleně a zcela nezávisle na všech ostatních skutečnostech. On je Bohem, který se vždy osobně podílí na veškerých dějinných událostech. Jeho existence v lidském životě je tedy úzce spojena s podobou vztahu, který k němu věřící člověk udržuje. Proto je podstatná poznámka papeže Řehoře VII., že v jednoho Boha věříme různým způsobem a různým způsobem ho vyznáváme. Tím se odkláníme od prostého a absolutního *credimus in unum Deum*, a to na základě *diverso modo credimus et confitemur*. Není možné říct, že věříme ve stejného Boha bez rozlišení vztahu. Teolog však také nemůže tvrdit, že křesťané nesdílí vztah k jedinému Bohu a nárokovat si exkluzivní vztah, protože *diverso modo credimus et confitemur*. Vždyť ačkoliv jsou mezi námi nepřehlédnutelné rozdíly, sdílíme vztah k jedinému Bohu.

Pokud uzavřeme text v tomto bodě, můžeme dodat, že se jedná svým způsobem o oportunistické vyjádření, které může být odsouzeno, že má pouze *ad hoc* uspokojit obě strany sporu. Odpověď zde zní ano i ne.⁴³ K diskuzi však přidejme ještě jeden důležitý argument, který odůvodní tento způsob uvažování.

Potíž teologického dokazování spojeného s otázkou Boží existence a charakteru Božího života je ve 20. a také 21. století poznamenána významnými posuny v terminologii teologie. Například Michael J. Buckley pojmenoval tento fenomén v knize *At the Origins of Modern Atheism*.⁴⁴ Jeho cíle jsou jiné, než které sledujeme v tomto textu, ale jeho popis situace je významný pro mnohé oblasti teologie. Doslova říká, že se západní teologie při rozhovorech s moderními filosofi hlásajícími ateismus ne-

⁴³ Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 234.

⁴⁴ New Heaven, London: Yale University Press, 1987.

chala strhnout k používání technického slovníku a v některých případech sklouzla až k mechanickým vysvětlením existence stvoření. Chůze po této cestě byla motivována snahou vyrovnat se racionálně definované terminologii vlastní moderním a postmoderním analytickým filosofům. Ve výsledku se však teologie zřekla smyslu pro tajemství a především vztahu k osobě Ježíše Krista jako hlavního důkazu existence a také charakteru Boha. Teologii 21. století tak hrozí nebezpečí, že se Bůh stane pouze zákulisním garantem dění ve světě, nikoliv účastníkem děje. Buckley to shrnuje velmi stručně: „Křesťanské církve se tak staly živnou půdou ateismu.“⁴⁵ Obdobně M. P. Gallagher při popisu současné diskuze nad náboženským indiferentismem, který může dosáhnout i jisté podoby náboženské vulgárnosti, v západní společnosti upozorňuje na ztrátu smyslu pro tajemství v teologii dvacátého století jako na příčinu daného stavu a příčinu neschopnosti teologie srozumitelně odpovídat na aktuální otázky.⁴⁶

Důsledky tohoto posunu v teologické terminologii nacházíme také dnes v diskuzi o společném či rozdílném Bohu křesťanů a muslimů. Ztratíme-li v teologii smysl pro tajemství, potom přestává teologie existovat a stává se z ní nástroj použitelný k libovolné argumentaci, respektive se z teologie stává pomocná věda jiných akademických disciplín. Naopak smysl pro tajemství a vztah k osobě Ježíše Krista je pro teologii osvobozujícím momentem, který jí umožňuje bez relativizace výše položené otázky dát příslušné odpovědi, které se však mohou jevit jako paradoxní: „qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur“.

Je velmi těžké tento rozměr teologické diskuze přenést do pastorační praxe, ale je to právě tento rozměr diskuze, který si s ohledem na pastorační zaslouží největší pozornost. Teologie nehovoří o definovatelném a ohraničitelném Bohu. Teologie hovoří o Bohu, který se uskutečňuje ve vztahu a osvětčuje každého člověka. O Bohu, který přichází na tento svět (Jan 1,9) a „chce, aby všichni došli spásy“ (1 Tim 2,4), jak bylo zmíněné na konci 11. století. Proto je třeba vždy vyjít primárně ze vztahu, který se uskutečňuje mezi každým člověkem a Bohem, a poté nutně přistoupit k rozlišení a hodnocení, které vedou ke správnému způsobu víry a vyznávání. Jinými slovy, křesťané a muslimové věří a vyznávají jed-

⁴⁵ Tamtéž, s. 38–39.

⁴⁶ Michael Paul GALLAGHER, *What Are They Saying about Unbelief?*, New Jersey: Paulist Press, 1995.

noho Boha, ale věří a vyznávají ho natolik odlišným způsobem, že není možné tento vztah sdílet ve svátostné praxi církve.

ZÁVĚR

Slova papeže Řehoře VII. *qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur* obsahují i přes staletí důležitý impulz pro současnou diskuzi nad tématem společného Boha křesťanů a muslimů.

Pokusili jsme se poukázat na skutečnost, že teologie i magisterium existují jen skrze Boží tajemství, které vždy svým způsobem interpretují. V teologické diskuzi nad otázkou, zda křesťané a muslimové věří ve stejného Boha, je nezbytně nutné zachovat schopnost kontaktu s tajemstvím, ale nevzdávat se racionálního přístupu v teologické metodě.

Výpověď papeže Řehoře VII. je inspirativní svojí vyvážeností a tak je i určující pro celý následný vývoj teologie mimokřesťanských náboženství až k *Nostra aetate* a k dalšímu rozpracování tématu. Nacházíme teologickou výpověď, která říká, že jediný existující Bůh různým způsobem komunikuje se svým stvořením (srov. *Dei verbum* 4). Různost vztahu Bůh-člověk a člověk-Bůh nemůžeme považovat za marginální skutečnost, ale za určující pro dějiny náboženství. Téma by zasloužilo hlubší rozpracování v kontextu trojiční teologie, na které zde však není prostor.⁴⁷

Výpovědi papežů 20. a 21. století potvrzují, že společně s muslimy vyznáváme jediného Boha, ale zároveň nechávají otevřený prostor různému uskutečňování vztahu Boha ke svému stvoření a vztahu stvoření ke svému Stvořiteli. A to proto, že zvláštní způsob vztahu je uskutečňován tam, kde se lidé viditelně identifikují s jeho církví. Stejně tak magisteriální texty otevírají prostor teologickému pluralismu, ve kterém může probíhat další svobodná a především kultivovaná diskuze. Při té je třeba vyvarovat se falešného irénismu, který tvrdí, že křesťané a muslimové věří ve stejného Boha bez rozdílů. Stejně tak je třeba se vyvarovat exkluzivního tvrzení, že křesťané a muslimové věří v jiného Boha, protože jsou mezi nimi viditelné rozdíly; Boha není možné omezit v jeho vztaho-

⁴⁷ Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2007, s. 33–35.

vosti k těm, kteří ho s upřímným srdcem hledají a „jeho rozhodnutím, i tajemným, se snaží podrobit celou duši“ (*Nostra aetate* 3).

Tematika jednoho Boha křesťanů a muslimů otevírá mnoho dalších otázek, které je třeba brát v potaz a na které tu není prostor. Proto je alespoň naznačme pro inspiraci, protože si zaslouží další zpracování. Především je klíčová otázka zjevení. Jakým způsobem se zjevuje Bůh v křesťanské tradici a jakým způsobem vstupuje do vztahu v tradici islámu? Různé koncepty zjevení v křesťanství a v islámu přináší také jinou koncepci vztahu Boha k člověku.⁴⁸ Stejně tak je klíčová otázka ekleziologická, respektive otázka, jakým způsobem řešit problematiku příslušnosti či nepřislušnosti muslimů k tajemství života církve ve světle *Lumen gentium* 16?

Ačkoliv představené téma není vyčerpáno, je možné říct, že vyjádření papeže Řehoře VII. je inspirativní pro současnou teologii především jako výzva znovuobjevit způsob teologického myšlení jako neustálé otevřenosti transcendenci, respektive otevřenosti k tajemství.⁴⁹ Protože ztráta smyslu pro tajemství v teologickém myšlení je počátkem konce teologie. Teologická věda se zakládá na paradoxu víry, kdy věříme tomu, čemu zatím zcela nerozumíme. Řečeno slovy Ctirada V. Pospíšila, problém srozumitelnosti teologické vědy spočívá v tom, že „můžeme o Trojjedném a jeho tajemstvích vypovídat pouze analogicky.“⁵⁰

Pope Gregory's VII. Sentence *Qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur* in the Context of the Current Relationship between Christianity and Islam

Keywords: Christianity; Islam; Theology; Gregory VII; John Paul II; *Nostra Aetate*; Monotheism; God

Abstract: The Catholic Church has been observing the cultural changes in society of the twenty and twenty-first centuries and attempting to reformulate its relationship towards non-Christian religions. Discussion over the question as to whether Christians and Muslims believe and acknowledge the same God has also impacted the Czech theological

⁴⁸ Srov. Karel SKALICKÝ, *Zjevení a čas, Teologické texty* 2004, č. 5, s. 8–12; Jaroslav FRANC, „Posvěť se jméno tvé v arabské kultuře: Jméno transcendentního Boha v tradici islámu a jeho vztah ke stvořenému světu,“ *Communio* 2016, č. 1, s. 74–92.

⁴⁹ Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, s. 234.

⁵⁰ Tamtéž, s. 235.

scene. The paper is presented as a contribution to the discussion. The main source is a letter of Pope Gregory VII to a certain Muslim ruler where he formulated the sentence *qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur*. The quotation is interpreted in the context of contemporary discussions. The paradigm for interpreting the issue and answering the question is found in theological argumentation based on methodological respect for the mysteries of God's life.

Mgr. Jaroslav Franc, Th.D.
Katedra pastorální a spirituální teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
jaroslav.franc@upol.cz