

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Eucharistický anarchismus:

Politická teologie Williama T. Cavanaugha

Bakalářská práce

Petr Kratochvíl

Institut ekumenických studií

Vedoucí práce: Doc. Ivana Noble, Th.D.

Teologie křesťanských tradic

Rok odevzdání: 2010

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci nazvanou *Eucharistický anarchismus: Politická teologie Williama T. Cavanaugha* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 1. srpna 2010



Petr Kratochvíl

Chtěl bych poděkovat vedoucí své práce Doc. Ivaně Noble za její odvahu k rozsáhlé, ale konstruktivní kritice první verze mé práce, protože hlavně díky tomu jsem se do Cavanaughovy politické teologie dokázal ponořit o něco hlouběji.

Díky patří také všem mým spolužačkám a spolužákům, jejichž příklad mě k dopsání práce motivoval: Lukášovy vzpomínky na liturgiku, Martinin zápal pro feministickou teologii, Bedříščíno neutuchající nadšení pro další studium a Mirčin stoický pohled na vše pomíjivé.

Anotace

Tato práce zkoumá politickou teologii Williama T. Cavanaugha, a zejména klíčový koncept jeho eklesiologického myšlení, kterým je tělo. Tělo Cavanaugh chápe v trojím smyslu: jako individuální tělo věřících, jako skutečně tělo Kristovo – jeho církev a jako mystické tělo Kristovo – eucharistii. Teprve propojením těchto tří prvků může církev vytvořit takové společenství, které je schopno odolávat pokusům moderního státu o totalitní ovládnutí věřících i církve samotné. Pro tuto trojjedinou koncepci Cavanaugh zavádí termín „eucharistický anarchismus“.

Zatímco Cavanaughův důraz na tělo jako základní teologický koncept je v této práci vnímán pozitivně, kritice jsou podrobeny dva další prvky Cavanaughových úvah, které souvisejí s jeho nedostatečným zpracováním paměti. Zaprvé jde o jeho příliš optimistické hodnocení církve a její vynětí z dějinné reflexe a zadruhé o příliš pesimistickou a historicky neudržitelnou kritiku moderního státu. Jako korektivy těchto dvou tendencí tato bakalářská práce navrhuje úvahy, které zdůrazňují konstitutivní funkci vzpomínek pro církev i pro svět, a to jak ve formě „nebezpečné paměti“ Johanna Baptisty Metz, tak i „umění zapomínat“ Miroslava Volfa.

Klíčová slova

Politická teologie, církev, moderní stát, tělo, paměť, William T. Cavanaugh, Johann Baptist Metz, Miroslav Volf

Abstract

This study explores political theology of William T. Cavanaugh. In particular, it focuses on “body” as the key concept of Cavanaugh’s ecclesiological thought. Cavanaugh interprets body in a triple sense: as the individual body of the believer, as the true body of Christ – his church, and as the mystical body of Christ – the Eucharist. Only by linking these three elements, the church can become a community capable of resisting the attempts of the modern state at a totalitarian control of the believers. Cavanaugh labels this triune conception “Eucharistic anarchism”.

While Cavanaugh’s stress on body as the key theological notion is applauded in this study, two other elements of Cavanaugh’s work are subject to critique for their insufficient awareness of memory. The critique is aimed, first, at Cavanaugh’s overly optimistic assessment of the church and its exclusion from the process of historical reflection; second, at Cavanaugh’s excessively pessimistic and historically untenable critique of the modern state. As corrections of these two tendencies, this study suggests some works which underline the constitutive function of memory for the church and the world, both in the form of Johann Baptist Metz’s “dangerous memory” and Miroslav Volf’s “art of forgetting”.

Keywords

Political theology, church, modern state, body, memory, William T. Cavanaugh, Johann Baptist Metz, Miroslav Volf

Obsah

1. Úvod	3
1.1. Základní otázky a cíl práce	6
1.2. Struktura práce	7
2. William T. Cavanaugh mezi politickou teologií a radikální ortodoxií.....	9
2.1. Cavanaughova teologická studia	9
2.2. Teologické zdroje Cavanaughova myšlení.....	11
2.2.1. <i>Cavanaugh a radikální ortodoxie.....</i>	<i>12</i>
2.2.2. <i>Cavanaugh a politická teologie.....</i>	<i>14</i>
2.2.3. <i>Cavanaugh a teologie osvobození.....</i>	<i>15</i>
3. Tělo jako Cavanaughův ústřední teologický koncept.....	17
3.1. Vytlačování církve z veřejné sféry.....	17
3.2. Obnovení politické funkce církve.....	19
3.2.1. <i>Poplatnost církve politickému liberalismu.....</i>	<i>19</i>
3.2.2. <i>Mučení jako pokus o rozrušení těla člověka i církve.....</i>	<i>20</i>
3.2.3. <i>Církev a její „tělesná“ rezistence vůči státu.....</i>	<i>23</i>
3.3. Církev a reflexe její role ve veřejné sféře.....	26
3.3.1. <i>Cavanaughův eucharistický anarchismus.....</i>	<i>27</i>
4. Kritická diskuse.....	33
4.1. Moderní stát jako zdroj veškerého násilí?.....	34
4.2. Církev jako spravedlivý soudce?.....	38
5. Nebezpečná paměť a umění zapomínat jako korektivy Cavanaughovy politické teologie.....	42
5.1. Johann Baptist Metz a nebezpečná paměť.....	42
5.2. Miroslav Volf a umění zapomínat.....	45
6. Závěr.....	48
Bibliografie.....	50

1. Úvod

Západní svět se pod vlivem osvícenství a s ním souvisejícího přesvědčení o nevyhnutelné sekularizaci světa ještě donedávna stavěl k veřejné roli náboženství se špatně skrývaným skepticismem a lhostejností.¹ Vždy, když se náboženské názory a postoje věřících protunuly s jejich politickým jednáním, měnila se tato lhostejnost v otevřené nepřátelství. Důvodů pro tuto skepsi lze najít celou řadu: Z historického hlediska hraje asi největší roli rozšířené přesvědčení, že nejničivější války byly válkami náboženskými a že teprve vznik moderního státu v Evropě 17. století dokázal politický vliv náboženství eliminovat.²

K důvodům historickým se ale přidávají i negativní představy o roli náboženství v současném světě. Nejzřejmějším příkladem je mediální diskurs o islámu, který je často zjednodušeně a mylně prezentován jako náboženství terorismu a násilí.³ Ovšem ani současné křesťanství není ušetřeno kritiky. Konzervatismus velké části křesťanů a jejich církví spojený s politickými ambicemi často vyvolává ve společnosti i v mezinárodních vztazích velké pnutí. Stačí

¹ Mezi nejznámější současné (či bývalé) obhájce sekularizační teze patří Peter Berger, Bryan Wilson, David Martin, Karol Dobbelaere či Steve Bruce. Srov. např. Dobbelaere, Karol, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, *Current Sociology*, č. 29, str. 1-216, 1981; Bruce, Steve, *God is Dead: Secularization in the West*. Malden: Blackwell, 2002; Wilson, Bryan, *Secularisation*. In Slattery, Martin, *Key Ideas in Sociology*, Cheltenham: Nelson, 2003, str. 179-184.

² Na celou řadu autorů, kteří toto tvrzení v minulosti i v současnosti zastávali či zastávají, poukazuje sám Cavanaugh ve své krátké práci *Teopolitické úvahy*, zejména v kapitole nazvané *Mýtus státu jako spasitele* (Cavanaugh, William T., *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London and New York: T and T Clark, 2005). Z odlišného pohledu se k téže problematice Cavanaugh vyslovuje nejnověji v Cavanaugh, William, T., *Colonialism and the Myth of Religious Violence* In *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, ed. Timothy Fitzgerald, London: Equinox Publishers (připravováno k publikaci).

³ Srov. rostoucí vliv proti islámu zaměřených politických stran v západní Evropě (v Nizozemí, ve Francii, ve Velké Británii i jinde). Analýzu ideologického zázemí radikálního islamismu lze nalézt v Haynes, Jeffrey, *Al Qaeda: Ideology and Action*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8/2, červen 2005, str. 177-191.

připomenout neokonzervativní, křesťanskou rétorikou rámované projevy prezidenta Bushe, aby před našima očima v plné síle vyvstala problematičnost propojení náboženství a politiky, a to jak v rámci křesťanství, tak i v souvislosti s jinými náboženstvími.⁴

Důsledkem moderního rozlišení politiky a náboženství, s nímž přichází např. již Machiavelli⁵ a po něm celá řada autorů jako Hobbes⁶ či francouzští *politiques* 17. století,⁷ a s tím souvisejícího co nejdůkladnějšího formálního vytlačení náboženství do soukromé sféry bylo vytvoření iluze, že náboženství (a připomínám, že zde mluvíme primárně o křesťanství) skutečně může fungovat jako pouhá niterná víra, individualizovaný vztah člověka s Bohem.⁸ Všechny ostatní funkce náboženství v nejširším slova smyslu pak může podle takového pojetí převzít stát, jako nový garant veškerých sociálních i politických aktivit člověka. Ba co víc, s Hegelem je možno moderní stát prohlásit za samého tvůrce sociální a politická a za toho, kdo sociálním a politickým aktivitám jedince přisuzuje kladnou či zápornou morální hodnotu.⁹

Absolutizace státu a politiky, která směřuje k dalšímu posilování jeho pozice, ovšem vytváří paradoxní situaci – na straně jedné se stát stává zárukou bezpečí vlastního obyvatelstva a poskytovatelem sociálních jistot, ale na straně druhé je to právě moderní stát, kdo nejčastěji toto bezpečí narušuje. Moderní stát je ustaven jako instituce monopolizující násilí, ale je

⁴ Haynes, Jeffrey, Transnational Religious Actors and International Order, *Perspectives*, 17/2, 2009, str. 43-70.

⁵ Machiavelli, Niccolò, *Vladař*, Praha: XYZ, 2007.

⁶ Nejpregnantněji se k této otázce Hobbes vyslovuje v *Leviathanu* (Hobbes, Thomas, *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Praha: Melantrich, 1941.

⁷ Srov. též Kratochvíl, Petr, *Původ a smysl národního zájmu. Analýza legitimacy jednoho politického konceptu*. Brno: CDK, 2009.

⁸ Pro detailnější analýzu viz Eisenach, Eldon J., *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Základy filosofie práva*, Praha: Academia, 1992. Konkrétně k této otázce se Hegel vyslovuje např. v paragrafu 260.

zároveň institucí, která kvůli roli, jakou násilí hrálo při jeho zrodu i při jeho celé následné existenci, násilí re-produkuje. Jak říká Charles Tilly, nejenže že státy vedou války, ale války dokonce stát konstituují.¹⁰

Tento paradox je základním problémem politického liberalismu, který dnes jako filosofická pozice stojí státu nejbližší: Náboženství je formálně vytěsněno z veřejné sféry a tato sféra tak slouží pouze k sebereprodukci státu a jeho hodnot.¹¹ Současně je ale náboženství vždy nutně ve veřejném prostoru přítomno, přinejmenším skrze jednotlivé věřící, kteří se do diskusí ve veřejném prostoru zapojují. Avšak křesťanství má vždy nutně i sociální aspekt, jeho redukce na soukromou víru znamená nutně jeho zničení. Křesťanství je – ať už kvůli svému trinitarismu¹² anebo kvůli své roli kulturní, vzdělávací a charitativní – vždy nutně sociálním náboženstvím.¹³ Je-li možno liturgii, tj. křesťanskou bohoslužbu, etymologicky vztáhnout k „slavení lidu“, pak je zřejmé, že takové „lidová slavnost“ prostě nemůže mít soukromý charakter a stává se stejně podivnou jako „privátní mše“.¹⁴

¹⁰ Tilly, Charles, War Making and State Making as Organized Crime. In *Bringing the State Back In* Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1985, str. 169-187.

¹¹ Weithman, P. J., *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1997.

¹² Srov. Grenz, Stanley J., *The Social God and the Relational Self*, Louisville: John Knox, 2001.

¹³ Z mého pohledu mimořádně přesvědčivě ve prospěch křesťanství jako veřejného náboženství v pluralitní společnosti argumentuje David Tracy (Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroads, 1981). Cavanaughův pohled na tuto problematiku je shrnut v Cavanaugh, William, T., Is Public Theology Really Public?: Some Problems with Civil Society, *The Annual of the Society of Christian Ethics* 21/2001, str. 105-123.

¹⁴ Srov. např. hodnocení soukromé mše v římském misálu: „Sacrosanctum Missae Sacrificium, iuxta canones et rubricas celebratum, est actus cultus publici, nomine Christi et Ecclesiae Deo redditi. Denominatio proinde «Missae privatae» vitetur.“ Rubricae generales Missalis Romani. Notiones et normae generales 269. (Missale Romanum, Editio typica, 1962, <http://www.sanctamissa.org/en/resources/books-1962/missale-romanum-1962.pdf>).

1.1. Základní otázky a cíl práce

Domnívám se, že klíčovou otázkou tedy je, jaká je (a má být) role církve ve veřejném prostoru. Na straně jedné hrozí nebezpečí její přílišné privatizace, vytlačení do soukromé sféry, které by vedlo k individualizaci vztahu s Bohem a k postupnému mizení křesťanské tradice. Na straně druhé ale naopak může vyvstat nebezpečí příliš těsné vazby mezi politickými elitami a církví, jejímž důsledkem může být poplatnost církve převládající politické ideologii. Je řešením angažmá církve jenom v úzce vymezené části veřejného prostoru, např. v sociální sféře, přičemž by se církev zdržela jakýchkoliv *politických* aktivit? Je vůbec reálně možné, aby církev zodpovědně a se vši svou silou pečovala o sociální situaci věřících (a nejen jich), a přitom zůstávala zcela neutrální a neangažovaná v politických sporech, které se sociálních otázek přímo dotýkají? Já k této otázce ovšem nebudu přistupovat z hlediska institucionálního uspořádání církve či možností jejího pronikání do veřejného prostoru a zapojování do politických debat. Mnohem spíše mě bude zajímat otázka, jaké možnosti při hledání pozice církve v dnešním světě nabízí křesťanská teologie.

Cílem této práce je prozkoumat jednu současnou teologickou interpretaci role církve ve společnosti, která mne v mnohém oslovuje. Jedná se o přístup Williama T. Cavanaugha, amerického katolického teologa, který ve svých pracích kriticky zkoumá vztah církve ke státu a k politice. Důležitá jsou přitom dvě fakta: Zaprvé Cavanaugh přichází s pracemi jak empirickými, které zkoumají např. roli církve v pinochetovském Chile,¹⁵ tak i s pracemi teoretickými, které se zabývají obecně vztahem mezi náboženstvím a politikou.¹⁶ Zadruhé

¹⁵ Cavanaugh, William T., *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 2003.

¹⁶ Cavanaugh (2005).

Cavanaugh obhajuje neotřelou teologickou interpretaci vztahu církve k politice, kterou zakládá v teologické reflexi konceptu těla jakožto spojnice mezi politikou (chápanou jako foucaultovské ovládnání a disciplinování těla),¹⁷ církví (coby tělem Kristovým) a eucharistií (jakožto vyjádřením sounáležitosti trpícího Krista s křesťanským společenstvím).

1.2. Struktura práce

Celá práce bude rozdělena do šesti částí: po (1) krátkém úvodu bude následovat (2) základní přehled Cavanaughových teologických úvah a jejich souvislostí s dalšími proudy v rámci politické teologie. V další, z pohledu mé práce nejpodstatnější části se zaměřím na (3) rozbor termínu, který tvoří jádro Cavanaughova myšlení, tj. na pojem „tělo“ (ať už jako eucharistické tělo Kristovo, „pozemské“ tělo Kristovo - církev či „politické“ tělo jednotlivce).¹⁸ Zde mi půjde především o osvětlení otázky, jakým způsobem může církev teologicky podložit svou eklesiologickou pozici, která bude hájit práva věřících nejen v náboženské oblasti, ale i v oblasti materiální. Velkou pozornost budu věnovat Cavanaughově snaze o znovuoobnovení vztahu mezi církví jako tělem Kristovým a tělesností (mučených a utiskovaných) věřících.

Poté se budu věnovat (4) kritice Cavanaughova pojetí vztahu mezi církví a politikou. Nepůjde mi zde ale o analýzu konceptu těla v Cavanaughově teologii, který považuji za vydařený a nosný, ale dva další prvky Cavanaughovy eklesiologie, které považuji za méně šťastné. Prvním z nich je absence rozlišení mezi církví pozemskou a církví „vítěznou“ a druhým Cavanaughův přílišný důraz na negativní rysy sekulárního řádu. Tuto kritiku se pokusím konstruktivně rozvést (5) rozbořem prací dvou dalších teologů – Johanna Baptisty Metzeho a Miroslava Volfa. Ti k této otázce přistupují podobně jako Cavanaugh prostřednictvím

¹⁷ Foucault, Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.

¹⁸ Rozbor jednotlivých typů těla viz níže.

konceptu paměti, ale přitom z kritické reflexe nevyjímají církve samotnou. Jejich pohled tak může podle mého názoru fungovat jako korektiv dvou výše uvedených slabin Cavanaughovy práce a přitom udržet v platnosti jeho unikátní konceptualizaci vztahu mezi Kristem, církví, tělem a společností. Práci zakončím (6) několika shrnujícími poznámkami.

2. William T. Cavanaugh mezi politickou teologií a radikální ortodoxií

Cílem tohoto oddílu je představit Cavanaughovo teologické pozadí, zdroje, ze kterých vychází, a vývojové tendence, které jsou v jeho myšlení patrné.

2.1. Cavanaughova teologická studia

William T. Cavanaugh je současný katolický myslitel, který si přes své mládí postupně vybudoval pevnou pozici jednoho z nejznámějších severoamerických teologů, kteří se zabývají vztahem mezi křesťanstvím a politikou. Cavanaugh studoval nejprve na University of Notre Dame v Indianě, přičemž již během jeho bakalářského studia se zřetelně projevoval jeho zájem o vztah mezi křesťanstvím a politikou; jeho bakalářská práce nesla titul *Politická liturgie: Ponaučení prvního listu Korintským pro dnešek*.¹⁹ Již zde se v zárodečné formě objevuje Cavanaughova teze, později bohatě rozvinutá, že křesťanská liturgie, a zejména eucharistická slavnost, by neměla být chápána pouze jako paralela našich sociálních a politických aktivit.

Nejde jenom o to, abychom např. pozdravení pokoje interpretovali jako analogii usmíření s našimi sousedy nebo s jinými zeměmi v mezinárodních vztazích; podobně eucharistie nemá být politickou inspirací jenom v tom omezeném slova smyslu, že i v občanském životě máme vytvářet společenství lásky. Mnohem spíše by církve prostřednictvím své „politické liturgie“

¹⁹ Odkaz na tuto práci lze nalézt na <http://www.catholicanarchy.org/essays.php>. Srov. též Cavanaughův oficiální životopis Cavanaugh, William, University of St. Thomas, <http://www.stthomas.edu/theology/faculty/wtcavanaugh.htm>, a poněkud odlišnou neoficiální verzi *William T. Cavanaugh: Curriculum Vitae*, Catholic Anarchy, http://catholicanarchy.org/?page_id=874.

měla sama vytvářet vzor sociálního a politického společenství, které dokáže nabídnout plnohodnotný a ucelený alternativní model uspořádání společnosti a které je tak nepřímo kritikou v současnosti převládajícího modelu.

Následuje magisterské studium teologie a religionistiky na univerzitě v Cambridge a poté se Cavanaugh vrací do Spojených států, kde zpracoval svou doktorskou práci věnovanou vztahu mezi církví a totalitním režimem v pinochetovském Chile. Svůj výzkum tohoto tématu prováděl Cavanaugh také přímo v Chile, dlouhodobě od roku 1993. Zde se také blíže seznámil s latinskoamerickou křesťanskou teologií i praxí.²⁰ Velký vliv na Cavanaugha měl jeho učitel a americký metodistický teolog Stanley Hauerwas, který jej již v době bakalářských studií „zachránil před studiem práv“²¹ a který se následně stal jeho školitelem při zpracování Cavanaughovy doktorské práce. Publikací, která vzešla z doktorské práce, bylo Cavanaughovo dodnes nejcitovanější a nejčtenější dílo *Mučení a eucharistie: teologie, politika a tělo Kristovo*.²² Právě tato práce se také stane (spolu s *Teopolitickými úvahami*²³) primárním zdrojem, o nějž se má práce opírá, protože je zde Cavanaughovo myšlení prezentováno v mimořádně hutné formě.

Hauerwasův vliv na Cavanaugha je nepopíratelný; *Mučení a eucharistie* sdílí řadu styčných bodů s některými Hauerwasovými pracemi, zejména jeho *Usazenými cizinci*,²⁴ knihou, která se snaží pozitivně interpretovat odlišnost (či dokonce oddělení) křesťanských církví od

²⁰ Např. hned v následujícím roce publikuje svůj text *The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities*, *Cross Currents*, 44/ 1, jaro 1994, str. 67-84.

²¹ Cavanaugh (2003a), str. x.

²² Např. v akademickém vyhledávači Google Scholar citace této Cavanaughovy práce mnohonásobně převyšují počet citací jím editované *Příručky politické teologie*, vydané v prestižní řadě nakladatelství Blackwell (Peter Scott a William T. Cavanaugh, *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell, 2004).

²³ Cavanaugh (2005).

²⁴ Srov. Hauerwas, Stanley a William Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville: Abingdon, 1989.

společnosti. Cílem *Mlčení a eucharistie* je stejně jako v případě *Usazených cizinců* zdůraznit život ve společenství církve, který nemá být primárně zaměřen na transformaci sekulární společnosti, ale má spíše nabízet alternativní model, který začne být sekulární společností napodobován.²⁵

2.2. Teologické zdroje Cavanaughova myšlení

Z věcného hlediska zůstávají ve středu Cavanaughova zájmu dlouhodobě tři oblasti teologického studia: (1) politická teologie, (2) křesťanská sociální etika a sociální učení katolické církve a (3) eklesiologie. Cavanaugh přitom velmi často zdůrazňuje, že jeho pozice je pozice katolická, přičemž katolicismus chápe jak ve smyslu denominačním, tak i jako všeobecnost křesťanské zvěsti. Na jedné straně Cavanaugh zdůrazňuje význam plurality denominací a své práce zaměřuje na studium římskokatolické církve. Na straně druhé ale katolicitu pojímá velmi široce, jako „příběh o původu a cíli celého světa, který je znovu rozehráván v eucharistii“.²⁶

Z teologického hlediska Cavanaugh čerpá v *Mučení a eucharistii* a v *Teopolitických úvahách* především ze tří zdrojů:²⁷

- 1) Zcela dominantní je Cavanaughova vazba na Barthem inspirovanou a Milbankem zprostředkovanou radikální ortodoxii;
- 2) Postupně sílí význam pro Cavanaugha ale má také (nová) politická teologie;

²⁵ Srov. recenzi Cavanaughovy práce (2003a) od Sandry Levy v *Anglican Theological Review*, léto 2001, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n9003325/?tag=content;col1.

²⁶ Cavanaugh, William T., *The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization*, *Modern Theology*, 15/2, duben 1999, str. 181-96.

²⁷ Konkrétní Cavanaughovy práce, které z těchto zdrojů čerpají, viz níže.

3) A konečně Cavanaughovy práce nelze pochopit bez vědomí jeho kritického dialogu s teologií osvobození.

Protože jsou všechny tyto tři teologické proudy zásadní pro pochopení Cavanaughových teologických úvah, je třeba je krátce představit.

2.2.1. *Cavanaugh a radikální ortodoxie*

Ačkoliv lze kořeny radikální ortodoxie najít již u Bartha a jím započatého post-liberálního návratu k specificky pojímané křesťanské ortodoxii, v anglosaském světě je nejčtenějším představitelem tohoto teologického hnutí John Milbank. Zejména Milbankova monumentální práce *Teologie a sociální teorie*, publikovaná na počátku 90. let 20. století, jasně formulovala hlavní zásady radikální ortodoxie.²⁸ Protože Cavanaugh tyto principy s Milbankem a dalšími přívrženci tohoto proudu sdílí, budu se jim věnovat podrobněji. Zaprvé zastánci radikální ortodoxie zdůrazňují (či alespoň zdůrazňovali v počátcích radikální ortodoxie), že je třeba zcela odmítnout pokus liberální teologie o dialog se společností a sociálními vědami na tom základě, který si vytyčila právě tato společnost a právě tyto sociální vědy. Místo toho radikální ortodoxie usiluje o odhalení skrytých teologických konstrukcí, na nichž je společnost i současná sociální teorie vystavěna.²⁹ Západní sekulární společnost ani s ní spřízněné teologické proudy nemohou uniknout pasti mravního relativismu, pokud svoji epistemologii v posledku nezakoření ve zjevení, jež vědecké poznání transcenduje.

Druhým principem radikální ortodoxie, který je pro Cavanaughovo myšlení určující, je Milbankův důraz na účast, zakoušení Boží přítomnosti. Nahrazení teologie účasti

²⁸ Milbank, John, *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell, 1990.

²⁹ Cunningham, David S., *The New Orthodoxy?*, *Christian Century*, listopad 1999, str. 1127-1129.

(participation) za teologii vůle, jež se událo na počátku moderní doby, je prvek, který představitelé tohoto přístupu svorně odmítají. Z tohoto odmítnutí ale vyplývá i odmítnutí individualizovaného voluntarismu i z něho vyplývajícího sekulárního politického myšlení novověku.³⁰ U Cavanaugha se tento princip projevuje ve všudypřítomné, ostré kritice sekularismu a moderního státu, který je obvykle chápán právě ve voluntaristických pojmech (Rousseauova společenská smlouva,³¹ Bodinova a Hobbesova svrchovaná vůle suveréna,³² atd.). Svou spřízněnost s teologií radikální ortodoxie Cavanaugh dokládá ve svých pracích nejen ideovou příbuzností svého myšlení, ale také velmi častými odkazy na díla těchto autorů a koneckonců i společnou publikační činností.³³ Např. již ve své disertační práci, která byla později publikována jako již zmíněná studie *Mučení a eucharistie*, Cavanaugh cituje hned v úvodu Augustina (coby duchovního otce radikální ortodoxie) i Johna Milbanka, čelného představitele tohoto proudu.³⁴

Připomeňme, že blízkost Cavanaugha k radikální ortodoxii se projevila již v jeho bakalářské práci. Podobně jako radikální ortodoxie odmítá akceptovat paralelu mezi teologií a sekulárními disciplínami, Cavanaugh již na začátku svých studií odmítnul analogickou interpretaci křesťanské liturgie a místo toho ji sebevědomě postavil jako zdroj alternativního uspořádání společnosti, ba dokonce uspořádání, jež je ostatním sociálním a politickým modelům nadřazené.

³⁰ Srov. Flathman, Richard E., *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.

³¹ Rousseau, Jean-Jacques, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, Praha: V. Linhart, 1949.

³² Bodin, Jean, *Les Six livres de la République*, Cartier, 1608 (místo neudáno); Hobbes (1941).

³³ Např. Cavanaughův příspěvek v jedné z klíčových prací radikální ortodoxie: Cavanaugh, William, T., *The City: Beyond Secular Parodies* In Milbank, John, Pickstock, Catherine a Ward, Graham, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London: Routledge, 1998, str. 182-200.

³⁴ Srov. Cavanaugh (2003a), str. 9. Pro srovnání s úvahami Rowana Williamse, který se k tomuto tématu také vyjádřil, viz Williams, Rowan, *Politics and the Soul: A Reading of the City of God*, Milltown Studies, 19/20, 1987, str. 55-72.

2.2.2. Cavanaugh a politická teologie

Na rozdíl od většiny představitelů radikální ortodoxie je ale jádrem Cavanaughova zájmu vztah křesťanství nikoliv k sociální teorii, ale především k politice. Proto je Cavanaughovi druhým, ovšem neméně významným, inspiračním zdrojem široce pojatá *politická teologie*. Politická teologie, ať už ve své starší podobě (reprezentované spisy německého juristy Carla Schmitta a jeho teologických souputníků)³⁵ nebo ve formě tzv. nové politické teologie (propagované J. B. Metzem),³⁶ zastává v některých ohledech obdobnou pozici jako radikální ortodoxie. Především je oběma společný rezervovaný postoj k modernímu státu a sekulárnímu liberalismu jako ideologii, která mu poskytuje legitimitu. Druhým společným rysem obou proudů je jejich důraz na teologickou inspiraci moderních politických a sociálních konceptů a institucí. Stát a jeho ideologie jsou pouze sekularizovanými parodiemi křesťanských institucí či věrouky. Důsledkem pak je ostře kritický odstup od těch teologických proudů, které sekulárnímu státu ustupují (v Cavanaughových spisech je často tepán např. Jacques Maritain),³⁷ a obecná nedůvěra vůči schopnosti státu zajistit svým občanům spravedlnost, svobodu a rovnost.³⁸

³⁵ Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker und Humblot: 1993.

³⁶ Metz, Johann Baptist, *Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1997. Podrobněji se vztahu mezi Metzovou novou politickou teologií a přístupem Cavanaughovým zabývám v poslední části práce.

³⁷ Srov. Maritain, Jacques, *Principes d'une politique humaniste*. New York: Éditions de la maison française, 1944; Maritain, Jacques, *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947; Maritain, Jacques, *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

³⁸ Srov. též význam, jaký politické teologii Cavanaugh přikládá v: Cavanaugh, William T. a Scott, Peter, Introduction in Scott a Cavanaugh (2004), str. 4.

2.2.3. *Cavanaugh a teologie osvobození*

Politická teologie a zejména metzovská nová politická teologie vykazuje – nejen díky svému dialogu s marxismem, ale také kvůli osobní provázanosti obou proudů – řadu shodných charakteristik s třetím přístupem, který je pro Cavanaugha určující, s teologií osvobození. Cavanaugh se do styku s teologií osvobození dostal nikoliv jenom během svých studií ve Spojených státech, ale také za svého pobytu v Latinské Americe. Zde ovšem – na rozdíl od radikální ortodoxie – dochází Cavanaugh k závěrům, které se od teologie osvobození vzdalují, ba dokonce ji přímo kritizují. Příkladem může být Cavanaughova přednáška věnovaná kázání na hoře, kde proti sobě staví jako dva kandidáty svatosti papeže Jana Pavla II. a Leonarda Boffa.³⁹ Podobně jako se Cavanaugh snaží vyrovnat s protichůdnými požadavky radikální ortodoxie (která chce spravedlivé společenství vybudovat primárně návratem k patristice a k liturgickému způsobu života) a liberální teologie (která preferuje spíše revoluční politickou akci), dochází i ve své přednášce k závěru, že obě pozice (Boffova i papežova) reprezentují dvě polohy života církve, které se vzájemně doplňují a obohacují, přičemž je ovšem Boffova pozice sama o sobě vnímána poněkud kriticky.⁴⁰

Explicitní odmítání teologie osvobození je ale paradoxně doprovázeno implicitním přijetím celé řady jejích požadavků. Ačkoliv Cavanaugh odmítá (neo)marxistický slovník některých představitelů teologie osvobození (přítomný u Boffa, ale ještě výrazněji u Moltmanna či Gutiérreze),⁴¹ četba jeho textů prozrazuje hlubokou závislost jeho úvah na marxismu. Počínaje kritikou kapitalismu a západního konzumu, přes úvahy o individualizujících

³⁹ Viz Cavanaughova přednáška o horském kázání: Cavanaugh, William T., *Lecture on the Sermon on the Mount*, bez datace, <http://www.wheaton.edu/CACE/audidownloads/05SOMCavanaugh.mp3>

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Pro vztah těchto autorů k marxismu viz např. Hewitt, Marsha Aileen, *Critical Theory in Scott a Cavanaugh* (2004), str. 455-470, k této otázce zejména str. 462n. Srov. též Gutiérrez, Gustavo, *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá: Indo-American, 1971.

tendencích západní společnosti až po sympatie pro „základní společenství“ (*comunidades de base*) – zde všude nelze přehlédnout Cavanaughovu přímou inspiraci marxismem.⁴² Ještě blíže k teologii osvobození má Cavanaughova interpretace církve jako aktéra, který disponuje takřka revolučním potenciálem a který je schopen demaskovat po totalitě toužící stát a odhalit tak jeho násilnou povahu.⁴³

Cavanaughova pozice je tak velmi obtížně uchopitelná. Kombinuje návrat k specificky chápané ortodoxii a patristice s protitržním a protikapitalistickým étosem; obhajobu lidských práv založenou na koncepci člověka jako obrazu Božího s odmítáním liberalismu, který z této koncepce učinil univerzální princip; inspiraci politickou teologií, jež zkoumá význam státu a jeho suverenity, s tendencí ke křesťanské formě anarchismu, která jakoukoliv pozitivní roli státu odmítá. Druhým problémem je fakt, že se Cavanaughova pozice poměrně bouřlivě proměňovala: Zatímco jeho původní projekt (představený v knize *Mučení a eucharistie*) je úzce definovanou kritikou diktátorského režimu, postupně se tato kritika rozvíjí až do celkového odmítnutí západního liberalismu a kapitalistického způsobu výroby i spotřeby.⁴⁴

⁴² Srov. např. Cavanaugh, William T., *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) či Cavanaugh William T., The Unfreedom of the Free Market in Bando, Doug a Schindler, David L. (eds.) *Wealth, Poverty, and Human Destiny*, Wilmington: ISI Books, 2003, str. 103-128 pro Cavanaughovu kritiku západního kapitalismu a konzumerismu nebo Cavanaugh (1994), str. 67-84 pro jeho analýzu základních komunit.

⁴³ Cavanaugh (2003a).

⁴⁴ Cavanaugh (2008).

3. Tělo jako Cavanaughův ústřední teologický koncept

Cílem tohoto oddílu je představit základní prvky Cavanaughových úvah, které se týkají možností rezistence církve proti útlaku, a to jak proti politické tyranii, tak i fyzickému násilí, jehož se státní moc na věřících (a dalších občanech) dopouští. Zaměřím se především na Cavanaughovo obnovení významu těla a tělesnosti jako základního aspektu života církve.

3.1. *Vytlačování církve z veřejné sféry*

Jak podotýká sám Cavanaugh, takřka veškeré teologické pokusy 20. století o uchopení vztahu mezi politickou (nebo obecně sekulární) a církevní (nebo obecně náboženskou) sférou lidského života, se zabývaly vztahem mezi církví jako veřejnou institucí a postupující sekularizací a individualizací společenského života na Západě.⁴⁵ Tento vztah přitom v důsledku rozdělení soukromé a veřejné sféry zároveň zahrnoval otázku po správné relaci mezi sociální a politickou sférou: Má-li církev patřit podle převládajícího sekulárního výkladu pouze do soukromé sféry, přísluší jí vůbec sociálně či charitativně orientovaná činnost? Pokud je odpověď na tuto otázku kladná, vynořuje se ještě problém vymezení sociální sféry a sféry politické.

Druhým zásadním důsledkem vytlačování církve do soukromé sféry je ovšem znovupotvrzení tradičního západního antropologického dualismu, který se výrazně prosadil jak ve středověké, tak i v novověké teologické reflexi, a sice rozlišení mezi tělem a duchem/duší.⁴⁶ Protože

⁴⁵ Srov. Cavanaugh, William T., Church, in Scott a Cavanaugh (2004), str. 393-406.

⁴⁶ Výjimečně kvalitní studii na toto téma přináší Beinert, Wolfgang, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, Köln: Karl Rahner Akademie, 2002. Srov. též Baker, Rudder Lynne, *Need a Christian Be a Mind/Body Dualist?*

starost o materiální zabezpečení člověka očividně souvisela s jeho tělem, církve nevěnovala nijak velkou pozornost ani otázkám politickým, chápaným jako systém správy a distribuce materiálních statků ve společnosti. S hospodářským rozvojem společnosti, s poměrně rychlou industrializací a s ní spojenou vykořeněnou chudobou značné části obyvatelstva se ovšem toto rozdělení z hlediska církve jevílo jako čím dál méně udržitelné. Pokusy, které byly podnikány, aby zvýšily vliv církve na sociální postavení věřících (ale později i ostatního obyvatelstva), obvykle používaly argument, že sociální aktivity jsou tradiční doménou církve, úzce spojenou s její pastorační péčí.

Aniž bych chtěl zpochybňovat jistě veliké zásluhy církve v této oblasti, je třeba říct, že taková argumentace sice částečně posilovala postavení církve v sociální sféře, ovšem základní dichotomii duše/ducha a těla nechávala neporušenou. Proto také obnovené postavení církve v sociální sféře neznamenal zvýšení jejího vlivu ve sféře politické. Navíc příklon církve k vládnoucímu politickému režimu často znamenal, že církve své sociální aktivity omezovala na ty, které nikterak nenarušovaly dominantní politický řád. Hegemonie politické vlády státu nad těly občanů/věřících tak nebyla nově zdůrazňovanou sociální funkcí církve oslabena, ale naopak stabilizována. Problém, který se z této situace vynořuje, tedy souvisí s otázkou, jakým způsobem lze narušit dichotomii náboženské péče o duši a státní péče o tělo, dichotomii, která stojí za úspěchem státu jako aktéra, jenž si dokázal podřídit jako jednotlivé občany, tak i církve jako celek.

Faith and Philosophy, 12/4, říjen 1995, str. 489-504. Z jiného pohledu se tímto tématem zabývá také Nelson, James B., *Body Theology*, Louisville: Westminster, John Knox Press, 1992.

3.2. *Obnovení politické funkce církve*

Cavanaughův přístup je neotřelý v tom smyslu, že se nesnaží dichotomii duše versus tělo modifikovat např. tím, že by ji rozčlenil do trojiční struktury duše – duch – tělo, ale že prohlašuje *tělo* za ústřední kategorii teologického i pastoračního zájmu církve. Tělo je přitom pro křesťanství relevantní hned v trojím slova smyslu: zaprvé jako individuální tělo věřících, zadruhé ve smyslu eklesiologickém jako kolektivní, pozemské tělo Kristovo, tj. církev, a za třetí jako mystické Kristovo tělo skryté v eucharistii, která pro Cavanaugha tvoří nejen středobod křesťanské liturgie, ale i klíč k politické aktivitě církve. V následující části se budu věnovat všem těmto třem interpretacím těla, tak jak je nacházím v Cavanaughově díle.

3.2.1. *Poplatnost církve politickému liberalismu*

Nejpřesvědčivější analýzu důsledků absence zájmu o tělo v církevním prostředí Cavanaugh přináší v již zmíněné práci *Mučení a eucharistie*.⁴⁷ Cavanaugh zde poukazuje na skutečnost, že v průběhu moderní doby postupně mizí koncepce společenství a místo ní se prosazuje představa, že tělo je třeba chápat výhradně v individualizovaném slova smyslu, jako apriorní vlastnictví určité osoby, která není nikterak vztahena ke společenství (ať už je tímto společenstvím rodina, v níž se tělo této osoby zrodilo, stát jako zastřešující politická forma nebo církev).

Tato představa je typická pro politický liberalismus, který při své analýze politiky vychází z předpokladu, že primární je jedinec a teprve spojením jednotlivců vzniká pospolitost. Původním záměrem liberálů, jako byl John Locke, byla obhajoba individuální práv proti panovníkově z vůli. Z liberalismu vycházející teorie společenské smlouvy klade na první

⁴⁷ Cavanaugh (2003a).

místo vyjádření vůle jednotlivce, který se smluvně podřídí panovníkovi. To ovšem znamená, že panovníkova moc není neomezená, protože její limity tvoří právě ono smluvní (konstitucionální) uspořádání mezi poddanými a vladařem.⁴⁸

Jakkoliv byla snaha liberálů o zakotvení primátu jednotlivce motivována dobrými úmysly, tj. pokusem o specifikaci individuálních práv, jež jsou v principu nezrušitelná, Cavanaugh zdůrazňuje, že jak liberálové, tak jimi kritizovaní konzervativní myslitelé (např. Thomas Hobbes) sdílejí představu, že politický řád je založen na násilí, resp. na úsilí o svedení násilí do jasně uspořádaných forem, které jsou pro společnost akceptovatelné.⁴⁹ Nejvýraznějším projevem posunu od anarchicky vládnoucího násilí k násilí organizovanému představuje moderní stát, který se začal rodit postupně od 17. století. Stát, který Max Weber dokonce definuje přímo jako *monopol na násilí*,⁵⁰ se tak v představách konzervativců (Hobbes, Treitschke a další), liberálů (Locke) i celé řady dalších myslitelů (Rousseau) stává hlavní garancí bezpečí jednotlivce.⁵¹ Proti násilí, které tělu hrozí, se staví organizované násilí státu, které má naopak těla poddaných fyzicky chránit.

3.2.2. *Mučení jako pokus o rozrušení těla člověk i těla církve*

Autorita státu ovšem může být podemílána existencí alternativních kolektivit, které se také mohou dožadovat loajality svých členů. Proto stát proti takovým společenstvím podle

⁴⁸ Srov. Eisenach (1981), Kratochvíl (2009).

⁴⁹ Cavanaugh (2005), str. 9nn.

⁵⁰ Tento termín používá Max Weber např. ve své práci *Politik als Beruf*, München und Berlin: Duncker und Humblot, 1919.

⁵¹ Srov. analýza v Cavanaugh (2005).

Cavanaugh vystupuje nebývale agresivně a snaží se odstranit jakoukoliv kolektivní překážku mezi sebou samým a jednotlivcem.⁵²

Jednou z neúčinnějších metod, jak absolutní závislosti jedince na státu dosáhnout, je vyvolávání strachu. Paradoxně tak stát, který vznikl, aby chránil jednotlivce před strachem a nebezpečím, nakonec sám může strach vyvolávat, aby zvýšil svou moc nad tímto jednotlivcem. V pinochetovském Chile, jehož analýzou se Cavanaugh zabývá, diktátorský režim strach vyvolával hrozbou anebo přímo použitím mučení proti svým oponentům. Ačkoliv je mučení často chápáno jako útok zaměřený čistě proti člověku, který je mučení vystaven, Cavanaugh se domnívá, že druhým, neméně významným důsledkem mučení je snaha státu prostřednictvím těl mučených eliminovat *kolektivní* oponenty vládnoucího režimu. Doslova říká, že mučení „atomizuje občany skrze strach, čímž rozrušuje *sociální* těla (social bodies), která by mohla soupeřit se státním panstvím na *individuálními* těly.“⁵³ Mučení tedy ničí nejen tělo fyzické, ale i tělo kolektivní, a v první řadě církev jako instituci, která by mohla být schopna vůči státní moci prezentovat silnou alternativu.

V této otázce Cavanaugh výrazně čerpá z práce Elaine Scarryové, která se dlouhodobě zabývá bolestí a mučením. Scarryová tvrdí, např. ve své práci *Tělo v bolestech*⁵⁴, že „fyzická bolest je tak nepopíratelně reálná, že se zdá, jako by přenášela povahu ‘nepopíratelné reality’ na moc, která ji způsobila. A samozřejmě právě proto, že realita této moci je tak vysoce sporná, a proto, že daný režim je tak nestabilní, je mučení použito.“⁵⁵ „Proměna skutečné bolesti ve

⁵² To koneckonců odpovídá již Rousseauově představě, že stát nesmí strpět nic než obecnou vůli. Srov. Rousseau (1949), str. 36n nebo též Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Haag: Néaulme, 1762, str. 842.

⁵³ Cavanaugh (2003), str. 2.

⁵⁴ Scarry, Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press, 1985.

⁵⁵ Op. cit., str. 27.

fikci moci“, jak se nazývá první kapitola její práce, ukazuje na propojení extrémně individualizujícího zážitku mučení s jeho sociálním rozměrem – rozdělení společnosti prostřednictvím mučení je tak bytostně sociální akt, symbolický pokus o zničení přetrvávajících sociálních vazeb a jejich nahrazení vynucených vazeb mučených a zastrašených jedinců ke státu jako paradoxně jedinému zdroji legitimacy a moci. Podobným způsobem vyjadřuje podstatu mučení i americký teolog Walter Brueggemann ve své recenzi *Mučení a eucharistie*: Mučení neslouží primárně ke sběru informací, ale „ke zničení, rozložení lidské bytosti.“⁵⁶

Cavanaugh se zase zaměřuje pouze na jediný konkrétní případ chilské diktatury. Ale přesto lze podobnou zkušenost s mučením nalézt i v jiných zemích. Ve velmi podobné situaci jako v Chile se nacházela církev v celé řadě latinskoamerických zemí, ale i jinde. Např. církev v Zimbabwe nebo v Jihoafrické republice během apartheidu prošla podobnou zkušeností – i zde stát touží/toužil po vytvoření jediné a přímé vazby mezi jednotlivcem a režimním byrokratickým aparátem, i zde mučení usilovalo jak o fyzickou eliminaci oponentů režimu, tak o symbolickou atomizaci sociálního těla společnosti. Jinak řečeno, i zde stát „vytvořil stav chaosu a pak sám sebe nabídl coby Spasitele před právě tímto stavem. Stát je v důsledku hrozbou i ochráncem.“⁵⁷ Ukazuje se tedy, že mučení používané jako dvojsečný meč ničící fyzické i sociální tělo není specifickým nástrojem pinochetovského režimu, ale spíše postup široce uplatňovaný při prosazování totalitního nároku moderního státu, a to zejména v případech nestabilních režimů.

⁵⁶ Brueggemann, Walter, Review of Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ, *Theology Today*, 57/3, říjen 2000, str. 406.

⁵⁷ Recommended Reading: Torture and Eucharist, Zimbabwe's Cry for Justice, 18. 11. 2004, <http://cryforzimbabwe.blogspot.com/2004/11/recommended-reading-torture-and.html>, pro srovnání Cavanaughovy práce se situací v Jihoafrické republice viz Levy (2001).

Dalším prvkem, který Cavanaugh se Scarryovou sdílí, je přesvědčení, že jedinec coby individuum bez dalšího sociálních vazeb je teprve v průběhu mučení konstituován. Nelze tedy říct, že by mučení bylo primárně zaměřeno na jednotlivce. Spíše platí, že mučení vytrhává člověka z jeho sociálních vazeb, činí jej osamělým a izolovaným, bolestí zkoušeným jedním, který – chce-li si zachovat vlastní život – nemůže podle představ jeho mučitelů žádat o ochranu nikoho jiného než stát, který mučení sám inicioval. Situace jedince konstituovaného mučením tak nemůže být vzdálenější liberální představě o pre-sociálním, sebevědomém individuu, které společně s ostatními z vlastní svobodné vůle utváří společnost a stát. Krátce řečeno, Cavanaugh mění kauzalitu směřující od silného jedince k utvoření státu na příčinný vztah vedoucí od totalizujícího se státu k utváření zmučených, na státu závislých a přirozených vazeb zbavených individuí.

3.2.3. *Církev a její „tělesná“ rezistence vůči státu*

Do této situace – do situace, v níž stát fragmentuje společnost na křehká individua – vstupuje církev. V zásadě se nabízejí dvě možnosti, jak může zareagovat, přičemž obě z těchto možností chilská církev využila.⁵⁸ První z nich je založen na implicitním nesouhlasu s praktikami diktátorského režimu, včetně mučení, únosů a poprav bez soudu. Tento nesouhlas ovšem zůstává pouze na ideové, principiální úrovni, není nijak politicky artikulována, nijak se neodráží v církevní praxi rezistence vůči režimu. Problém podle Cavanaugha spočívá v tom, že církev v Chile, která se k této variantě skutečně na určitou dobu uchýlila, příliš spoléhala na zavedenou dichotomii mezi duší a tělem a sebe sama chápala jako „duši společnosti“, místo aby se vnímala jako „skutečné tělo Kristovo“.⁵⁹

⁵⁸ Pomineme-li možnost třetí, kterou je přímá poplatnost vládnoucímu režimu.

⁵⁹ Cavanaugh (2003a), str. 16.

Přes principiální nesouhlas církve s krutými praktikami Pinochetova režimu tak církev fakticky všude, kde se dostala do střetu s politickou mocí státu, ustupovala. Roli přitom hrála jak ideová dichotomie duše – tělo, tak i zakotvení chilské katolické církve v nacionalistickém diskurzu. Ten jí na jedné straně poskytoval specifickou, symbolicky významnou pozici jako součásti chilské identity a chilské státnosti, na straně druhé ale ještě více posiloval závislost církve na státních strukturách. Taková pozice byla pro církev typická zejména v prvních letech po Pinochetově převratu. Bohužel právě toto období bylo dobou největšího pronásledování a ‘mizení’ oponentů nového režimu.

Druhou možnou pozicí bylo odmítnutí nároku státu na těla chilských občanů. Takový krok ovšem od církve vyžadoval odmítnutí dosavadní eklesiologie a současně jasné vymezení vůči státní moci, kterou dosud spíše tiše podporovala, nebo kterou přinejmenším neznepokojovala hlasitými protesty. Dominantní důraz na církev jako instituci pečující o duši musel být nahrazen novým pohledem, který do pole působnosti církve zařazoval i těla věřících.

Cavanaugh se při úvahách o celistvějším pohledu na člověka jakožto občana a současně člena církve kriticky vyrovnává s myšlením francouzského filosofa Jacques Maritaina, který definuje člověka současně jako individuum i jako osobu. Individuum se účastní politického života a vykonává soukromé (např. ekonomické) aktivity v podstatě tak, jak je prezentuje klasický liberalismus. Současně ovšem má člověk ještě druhou tvář. Není pouze individuem, ale i osobou, jejíž myšlení i jednání je zaměřeno k Bohu.⁶⁰

Cavanaugh ovšem tvrdí, že toto rozdělení není dostatečné. Tím, že Maritain vyjímá určitou část aktivit člověka ze sféry zájmu církve, zároveň způsobuje, že v konečném důsledku církev státu ve stále větší míře ustupuje, až nakonec stát fakticky zcela destruuje osobnost člověka.

⁶⁰ Cavanaugh (2003a), str. 166n. Srov. též Maritain (1947) a Maritain (1951).

Místo ní pak existují pouhá individua, jejichž ovládání je plně v kompetenci státu.⁶¹ Církev ale dle Cavanaugha nemůže existovat a plnit svou funkci jinak, než když se bude plně věnovat nejen duši, ale i tělu věřících.

Toto nové objevení těla jako klíčového symbolu pro církev ovšem nemůže proběhnout pouze jako uvědomění si významu individuálních, fyzických těl věřících a jejich přijetí jako celistvých bytostí. Církev musí zároveň znovu odhalit vlastní *tělesnou* podstatu, znovu přijmout fakt, že tvoří skutečné tělo Kristovo. Právě takovým – bolestným a snad příliš zdoluhavým – procesem prošla církev v Chile: „Během znovuobjevení církve sebou samotnou v době mučení se význam (církve, poznámka PK) znovu mění a církev se znovu stává pravým tělem Kristovým na zemi a eucharistie mystickým tělem, skrze něž pokračuje přítomnost věčného Krista v církvi.“⁶²

Právě zde se skrývá onen mimořádně zajímavý prvek Cavanaughova myšlení, který z jeho úvah o roli církve v politice činí konzistentní a kompaktní sérii argumentů: Posun k péči o *celého* křesťana, o jeho tělo i duši, neznamená jenom drobnou úpravu nepatrné odchylky od dosavadního kurzu církve. Přijetí tělesnosti jako oblasti, o kterou musí církev projevovat zájem (a to zájem chápaný pozitivně, nikoliv jako systém tabuizace a obsesivně dodržovaných sexuálních pravidel, jako tomu bylo v minulosti), není v plnosti možné, pokud není doprovázeno i proměnou chápání vztahu církve k politické, sekulární sféře, i proměnou identity církve samotné.

⁶¹ Srov. Cavanaugh (2003a), str. 16.

⁶² Watkins, Keith, The Church as a Contrast Society, *Encounter*, 67/1, zima 2006. str. 91.

3.3. *Církev a reflexe její role ve veřejné sféře*

Cavanaughova kritika chování chilské církve v době diktatury tak je paradoxně namířena dvěma zcela protichůdnými směry. Na straně jedné Cavanaugh kritizuje váhavost církve v období nejbrutálnějších represí proti oponentům režimu kolem poloviny 70. let. Církev se pokusila popřít sebe sama a svou tělesnou sounáležitost s Kristem, a tím i do určité míry znevážila eucharistii, která jí a věřícím měla připomínat sepjetí církve s každodenními strastmi věřících a jejich utrpením.

Cavanaugh je ovšem k církvi překvapivě smířlivý a jeho kritika je spíše opatrnou výzvou k reflexi a změně postoje církve v těch případech, kdy setrvává na pozici oddělování sekulární péče o tělo a církevní péče o duši. Navíc se *Mučení a eucharistie* nikterak nezabývá důsledky pro jiné státy. Jistě je pravdou, jak už jsem zmínil výše, že se v podobné situaci jako chilská církev ocitá církev i na mnoha jiných místech; všude tam, kde o moc usilují diktátorské režimy. Avšak jaké jsou důsledky Cavanaughovy analýzy pro státy, jako jsou jeho vlastní USA či státy evropské, kde mučení a únosy oponentů režimu nejsou obvyklé, to už Cavanaugh neříká.

Důvodem pro toto mlčení je druhý směr Cavanaughovy kritiky, který se v posledku jednoznačně ukazuje jako směr dominantní. Hlavním předmětem kritiky je Cavanaughovi moderní myšlení a moderní politika. Podle Cavanaugha je to v první řadě moderní stát a jeho snaha o vytlačení církve do soukromého prostoru, kdo způsobil situaci, v níž se církev dokáže jenom chabě zastávat mučených věřících. Pokud se církev něčím provinila, byla to především její nedostatečná obrana sociální a politické role církve, její pokus o nalezení kompromisu se státní mocí, který nakonec vedl k jejímu zničení coby politického aktéra.⁶³

⁶³ Shrnutí této kritiky lze nalézt v Cavanaugh (2003a), str. 4-11.

Hlavním původcem neštěstí Čilanů je tedy podle Cavanaugha jejich vlastní stát. Pokud selhala církev, skutečným viníkem není církev samotná, ale je to opět stát – tentokrát ovšem nikoliv v konkrétní formě Pinochetovské diktatury, ale coby moderní politický konstrukt, jenž církvi upírá právo vyslovovat se veřejně a s angažovaností k veškerým sociálním i politickým otázkám doby. Zde se ovšem Cavanaugh přesouvá od konkrétní analýzy chilské situace k abstraktní pozici radikální ortodoxie s její neskryvaným odporem k modernímu politickému uspořádání.

3.3.1. Cavanaughův eucharistický anarchismus

Cavanaugh nepřináší žádnou jednoznačnou odpověď na otázku po politickém uspořádání, které by podle něj mělo současný utlačovatelský politický systém, založený na mocenském monopolu státu, nahradit. Jeho pozornost totiž není primárně upřena na politickou sféru, ale na otázku, jak by na současnou politickou situaci, za jejíž extrémní případ lze podle Cavanaugha chilskou zkušenost považovat, měla církev reagovat. Jádrem Cavanaughovy odpovědi je znovuobnovený akcent na eucharistii. Zde se totiž setkávají všechny tři konceptualizace těla, které jsou pro církev bytostně důležité. Církev jako (1) pozemské tělo Kristovo se shromažďuje kolem eucharistie, Jeho (2) mystického těla, aby tak posílila a ochránila věřící, a to včetně jejich (3) těl fyzických.

Cavanaugh totiž interpretuje mučení jako proces, při kterém se z člověka stává závislé, vlastní identity a svobody zbavené individuum. Opakem mučení se mu potom přirozeně stává eucharistie – v ní se člověk stává plně člověkem. Nikoliv ovšem člověkem ve smyslu utilitaristického individualismu, ale ve smyslu plné svobody ve společenství. Augustinovými

slovy se skrze jeden chléb stávají mnozí jedním tělem.⁶⁴ Teprve úplným přijetím daru eucharistie coby mystického těla Kristova, které je věřícím zdarma nabízeno, se církev může stát skutečným tělem Kristovým. A teprve poté je schopna se účinně zastávat věřících, kteří jsou ohroženi na těle i na duchu.

Důležité přitom je, že tato pomoc, má-li být pomocí skutečnou, nemůže být omezena časově ani místně. Nemůže se omezit na prostor chrámu nebo na čas bohoslužby. Přítomnost těla Kristova ve věřících, ano dokonce lze hovořit o Kristově reálné přítomnosti v jejich těle, církvi neumožňuje, aby se ochrany jejich těl byť i jen na čas vzdala. Místo toho se její bohoslužba podle Cavanaugha znovu musí proměnit v liturgii, v lidovou slavnost. Cavanaughovým požadavkem tak je odmítnutí příliš vyhraněné dichotomie mezi duší a tělem, duchovním a sekulárním a soukromým a veřejným. Skutečná liturgie musí mít veřejný charakter, pokud se nemá proměnit v soukromou idolatrii.

Církev by tak měla usilovat o zpochybnění jasně zavedených kategorií, obzvlášť tehdy, pokud je jejich cílem nastolení mocenské dominance ze strany jednoho aktéra, obvykle státu. Církev naopak musí poukazovat na limity těchto kategorií a nabízet jejich přemostění. Jak říká sám Cavanaugh, „církev tedy není ani polis, avšak ani prostým oikos. Má své místo, ale toto místo má těžiště ve věčném domově církve, k němuž církev trvale putuje.“⁶⁵

Přestože toto dvojznačné umístění církve, která nespadá cele ani do soukromého, ani do veřejného prostoru moderní politické sféry, přináší značné problémy (o kterých budu podrobněji hovořit v následující kapitole), umožňuje církvi snadněji zasáhnout v případě, kdy

⁶⁴ Augustinus, *Sermo 229, A, Tractatus de Dominica Sanctæ Paschæ, 1, Miscellanea Agostiniana, I*, Roma: Morin, 1930, str. 462. Citace podle dokumentu The Eucharist: Source and Summit of the Life and Mission of the Church, XI. řádné generální shromáždění biskupského synodu, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20040528_lineamenta-xi-assembly_en.html

⁶⁵ Cavanaugh (2003a), str. 271.

jsou věřící státní mocí mučeni či jinak ohrožováni. Cavanaugh nakonec přináší i konkrétní příklady aktivit chilské církve, které překročily tradiční rámec církevních aktivit a jasně se politicky profilovaly ve svém odporu proti Pinochetovu režimu.⁶⁶

Cavanaughův postoj k eklesiologii i k problematice vztahu mezi státem a církví je možno pregnatně nazvat „eucharistickým anarchismem“.⁶⁷ Cavanaugh odmítá tvořivý potenciál státu, protože v jeho interpretaci téměř zcela platí, že stát a násilí jedno jsou. Cavanaugh se pokouší v řadě svých prací z poslední doby dokázat, že je chybná představa, že moderní evropský stát vznikl proto, aby zabránil náboženským válkám.⁶⁸

Naopak, Cavanaugh je přesvědčen, že ve skutečnosti teprve moderní doba vytvořila náboženství (*religio*)⁶⁹ ve smyslu specifického souboru aktivit, který je zaměřený na transcendentno a který se jasně liší od politiky. Po prvním kroku, kterým je zrod náboženství a politiky jako svébytných oblastí lidské aktivity, ale následuje ještě druhý, neméně zhoubný. Tímto druhým krokem je ztotožnění politiky a státu. Veškerá moderní politika tak v současnosti nutně vede k zachování, a dokonce posílení státu, domnívá se Cavanaugh. Politický diskurz je nastaven tak, aby za legitimní byly považovány pouze ty jeho prvky, které nezpochybňují panství státu a jeho legitimitu.⁷⁰

Tentýž problém dominance státu ve veřejném diskurzu se objevuje i v těch koncepcích, které chtějí zachovat určitou pozici pro církve ve veřejném prostoru tím, že postulují specifickou

⁶⁶ Za zmínku stojí např. Hnutí proti mučení Sebastiána Acevedy či Vikariát solidarity. Dalším nástrojem, který církve zpočátku používala jenom s velkými obtížemi, byla exkomunikace těch, kteří se na mučení oponentů režimu podíleli. Srov. op. cit., str. 17.

⁶⁷ Cavanaugh tento termín používá zejména ve svém příspěvku v Milbank et al. (1998).

⁶⁸ Cavanaugh, William T., A Fire Strong Enough to Consume the House, *Modern Theology* 11/4, říjen 1995, str. 397-420.

⁶⁹ Rozbor termínu *religio*, tak jak jej chápe Cavanaugh, viz op. cit., str. 402-403.

⁷⁰ Cavanaugh (2005).

sféru občanské společnosti, která stojí mezi státem a jedincem jako médium, které transformuje individuální zájmy v zájmy kolektivní.⁷¹ Ani toto řešení Cavanaugh nepovažuje za dostatečné. Kriticky se odkazuje na práce dvou amerických teologů - katolíka Johna Courtneye Murraye a protestanta Reinholda Niebuhra.

Murray se stavěl proti ghetoizaci církve a naopak prosazoval její co nejširší zapojení do veřejné debaty právě v otázkách, které církev považuje za nejcitlivější a nejnaléhavější. Právě rozlišení mezi minimálním státem (zaměřeným na vynucování pořádku) a občanskou společností, která fakticky stát kontroluje, mu umožnilo vnímat pozici církve v občanské společnosti a současně její nepřítomnost v mocenském aparátu státu jako dostatečné řešení.

Cavanaughova kritika Murraye ale spočívá v tom, že podle Cavanaugha toto řešení v konečném důsledku opět povede k privatizaci náboženství: „Murray teoreticky odmítl privatizaci náboženství tím, že omezil stát a přidělil náboženství v občanské společnosti veřejnou roli ovlivňující společný diskurs.“ Ale, dodává Cavanaugh, „ústavní pořádek o Bohu mlčí, a podporuje tak mír mezi příslušníky různých náboženství i nevěřícími. V takovém uspořádání však mlčení o Bohu zaujímá oficiální veřejný status.“⁷²

Ještě radikálnější je Reinhold Niebuhr, který také obhájí roli státu jako pozitivní. Politická i sociální sféra je vždy sférou kompromisu, a proto nikdy nemůže být totožná se stavem, který požaduje evangelium. Veřejná politická sféra se tak nutně liší od sféry křesťanské. Křesťanství inspirované novozákonními nároky proto musí zůstat ve sféře soukromé. Ani církev jako instituce z této soukromé sféry nevystupuje, protože církev je třeba chápat

⁷¹ Srov. již Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Základy filosofie práva*, Praha: Academia, 1992, např. str. 260 či 287.

⁷² Cavanaugh (2003a), str. 8.

primárně jako skupinu jednotlivců, a nikoliv jako sociální, nebo dokonce politické těleso v pravém slova smyslu.⁷³

Cavanaughova pozice je přesně opačná: Protože stát vždycky v konečném důsledku občanskou společnost pohltí, anebo si alespoň zajistí její absolutní kontrolu, neliší se nakonec postavení církve jako aktéra v občanské společnosti od církve cele zprivatizované. Výsledkem Cavanaughovy úvahy je přesvědčení, že stát je třeba zcela odmítnout jako základního politického aktéra. *Politeiá* není totožná se státem – naopak v mnoha případech je jeho naprostou antitezí. Skutečným společenstvím je pouze církev: proto je také liturgie bytostně politickým činem.⁷⁴ Stát ve větší či menší míře vždy spočívá na nátlaku, násilí a mučení, a proto je účinek jeho existence na společenství rozkladný. Naopak církev ve svém protistátním anarchismu je schopna vytvořit alternativní společenství, a to jak společenství duchovní, tak i politické, do něhož jsou zahrnuti věřící s celou svou osobností, včetně svých těl.

Odmítnutí státu ale Cavanaugha nevede k absolutnímu anarchismu, ale k anarchismu eucharistickému. Eucharistie má pro Cavanaugha skutečně centrální význam. Nejde pouze o shromáždění věřících, kteří se při společné modlitbě proměňují v jedno tělo. Cavanaughovi jde o přijetí skutečného těla Kristova, skrze něž se podle něj teprve lidé mohou stát jedním tělem.

Silný důraz na specifický charakter eucharistie spojený s přesvědčením o reálné přítomnosti Kristově se může jevit jako problematický z hlediska jiných denominací, zejména protestantských. Nejen že jejich zaměření na slovo Boží uchopuje společenství odlišně, jako komunitu těch, kteří jsou povolání (*ekklésia*), a těch, kteří naslouchají Božímu slovu. Mnohem závažnější je fakt, že Cavanaughův důraz na zázračnou moc eucharistie místy

⁷³ Srov. Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Macmillan 1985. Také Cavanaugh (2003a), str. 8.

⁷⁴ Srov. shrnutí na přebalu Cavanaugh (2005).

vyvolává dojem až magické schopnosti eucharistie nikoliv pouze vytvořit alternativní model společnosti mezi věřícími, ale zejména alternativní oblast politickou. Tento poslední bod je vysoce sporný, protože Cavanaugh tuto *politickou* alternativu nijak blíže nespecifikuje (této otázce se budu podrobněji věnovat v následující kapitole). Přesto se ale domnívám, že Cavanaughův akcent na liturgii soustředěnou na eucharistii může být přínosný i pro protestantskou teologii a křesťanskou praxi. Lze souhlasit s Brueggemannovými slovy, že „ve většině protestantismu byla eucharistie trivializována na jakýsi terapeutický postup, který opomíjí prvky disciplíny, jež patří ke společnosti chvály a poslušnosti.“⁷⁵

Přes veškerou pozornost, kterou Cavanaugh věnuje vlivu církve na politiku, je tedy nakonec centrem jeho pozornosti eucharistie. Církev by podle Cavanaugha neměla přistupovat na sekulární představu, že pokud chce být politicky akceptovatelná, musí se vyjadřovat, politickým, sekulárním jazykem, tj. jazykem, do něhož je podle Cavanaugha zakódován nezpochybnitelný primát státu. Cavanaugh místo politizace církve požaduje „eucharistizaci světa“.⁷⁶ Církev má svět proměnit nikoliv svou vlastní politickou aktivitou podle pravidel nastavených v moderních společnostech, ale právě tím, že bude konzistentně a věrohodně reprezentovat alternativu. Alternativu veskrze politickou, ovšem s tím, že v jejím středu nebude coby nezpochybnitelný suverén stát, ale Kristus, kolem nějž se při eucharistické slavnosti shromažďuje společenství věřících.

⁷⁵ Brueggemann, Walter, Review of Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ, *Theology Today*, 57/3, říjen 2000, str. 406-409

⁷⁶ Cavanaugh (2003a), str. 14.

4. Kritická diskuse

Cílem tohoto oddílu je rozbor některých slabin Cavanaughovy koncepce, zejména jeho výrazného rozlišení mezi církví coby soudcem a garantem spravedlnosti a moderním státem coby provinilcem.

Cavanaughův přístup k eklesiologii a sakramentální teologii je bezesporu osvěžující. Jeho schopnost propojit prostřednictvím pojmu těla vztah mezi teologií a politikou je neobyčejně inspirativní a v mnohém překonává předchozí pokusy o interpretaci pozice církve v moderní společnosti. Tím, že Cavanaugh odstraňuje dichotomii sekulárního a náboženského umožňuje návrat církve do aktivního politického života, který ji přitom nesvádí na scenář mocenského angažmá církve. Stejně tak Cavanaughova relativizace dualistického chápání duše a těla lépe postihuje základní poslání církve, tj. osvobození celého člověka, v duchovním i materiálním slova smyslu. Cavanaughovu úpornému boji proti dichotomnímu vidění světa ale nakonec padl za oběť on sám.

Cenou, z mého pohledu cenou vysokou, kterou Cavanaugh za svou novou interpretaci platí, je vytvoření (staro)nové dichotomie neposkvrněné církve a zlem prodchnutého světa. Ačkoliv se čas od času Cavanaugh snaží takovému manicheismu bránit, v konečném důsledku je jeho interpretace vztahu církve a politiky založena právě na rozlišení mezi církví coby nositelkou světla do temného světa moderní politiky podřízené státu.

Této polarizaci, která se jako Ariadnina nit vine všemi Cavanaughovými pracemi, padla za oběť jak Cavanaughova interpretace moderního státu (která je dle mého soudu a priori pesimistická, aniž by přinesla přesvědčivou argumentaci ve prospěch takového pojetí), tak i jeho pojetí církve (které je naopak příliš optimistické a které přehlíží fakt, že pozemská církev

je dosud pouze církví putující). Postupně se budu věnovat oběma těmto bodům. První z nich – Cavanaughova interpretace státu a politiky – je spíše doménou politické filosofie; druhý je potom otázkou teologickou. V této kritické diskusi se nebudu zabývat primárně Cavanaughovým ústředním konceptem těla, který považuji za mimořádně argumentačně podložený, ale spíše ostatními oblastmi jeho politické teologie.

4.1. Moderní stát jako zdroj veškerého násilí?

Dominantní tezí, která se objevuje v řadě Cavanaughových prací, je představa, že za násilí moderní doby nemůže církev či obecně náboženství, ale naopak stát. Cavanaugh tak obrací pozici většiny klasických politických filosofů (Hobbes, Locke, Grotius, Rousseau a další)⁷⁷ a tvrdí, že to nebyl nově se rodící stát, kdo uchránil Evropu před nábožensky motivovaným válečným běsněním, ale že naopak střety mezi moderními státy a vymezování jejich sfér vlivu bylo opravdovou příčinou tzv. „náboženských válek“ 17. století.⁷⁸

Cavanaugh má přitom silnou tendenci idealizovat období, které vzniku moderních států předcházelo. Tvrdí, například, že v průběhu zrodu moderního systému suverénních států došlo k „nahrazení představy těla Kristova heretickou teologií spásy skrze stát.“⁷⁹ Takové tvrzení je ale velmi problematické. Ponechme nyní stranou fakt, že odvozováním moderních politických institucí od jejich náboženských předchůdců samo o sobě není ničím novým a je pečlivě analyzováno již od první čtvrtiny 20. století.⁸⁰ Historicky neudržitelná je ale především

⁷⁷ Cavanaugh, William T., A Fire Strong Enough to Consume the House, *Modern Theology* 11/4, říjen 1995, str. 397-420.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Cavanaugh (2005), str. 5.

⁸⁰ Schmitt (1993).

představa, že před vznikem moderních států v politických aktivitách evropských říší byla dominantním faktorem teologická koncepce těla Kristova.

V Evropě sice existovalo vědomí, že *terra Christiana* (nebo také *res publica Christiana*) je společenstvím, které sdružuje všechny křesťanské panovníky a jejich říše, nicméně tento koncept vůbec nelze ztotožnit s christologickými či eklesiologickými úvahami o těle Kristově. I pokud bychom souhlasili s představou státu jako (falešného) spásonosného mechanismu, politické interakce ve středověké Evropě se ani tak neodvívjely od důrazu na spásu skrze tělo Kristovo, jako spíše od pokusů od zbožštění říší (např. svaté říše římské národa německého) nebo jejich panovníků (např. v absolutistické Francii).⁸¹

Analogicky Cavanaugh idealizuje ekonomické vazby před příchodem kapitalismu. „V božské ekonomii daru, stejně jako v předkapitalistických společnostech, není dar odcizen dárci, ale dárce je v daru, zůstává s ním.“⁸² Ačkoliv zde Cavanaugh používá marxistickou terminologii, Marxova sofistikovaná analýza dialektického střetávání protichůdných sil, která je přítomna v *každé* historické epoše, jako by Cavanaughovi unikla. Místo ní Cavanaugh vytváří překvapivě plochý obraz takřka dokonalého stavu v minulosti, který mu umožňuje o to ostřejší kritiku kapitalistické přítomnosti.

Do třetice se tentýž problém objevuje i v Cavanaughově analýze klasiků politické filosofie. Cavanaughovým cílem je najít v myšlení Thomase Hobbesa či Johna Locka paralelu k teologické koncepci pádu a prvotního hříchu.⁸³ Církev má potom usilovat o přiblížení se ke stavu, který pádu předcházela. Analogii s tímto pojetím pak Cavanaugh hledá i u zmíněných autorů. Problém ovšem spočívá v tom, že jejich *status naturalis* nelze ani vzdáleně chápat

⁸¹ Reinkingk, Theodor von (1717), *Tractatus de Regimine seculari et ecclesiastico S. Imperii Romano-Germanici* (Augsburg: Sebastian Ketteler).

⁸² Cavanaugh (2005).

⁸³ Srov. Eisenach (1981).

jako synonymum pro stav před pádem. Naopak Hobbesův známý výrok *homo homini lupus* líčí přirozený stav jako situaci, která je zcela opačná než situace v rajske zahradě. Z tohoto posunu následně vyplývá rozdílné hodnocení role státu. Pro Hobbesa, který proti sobě klade absolutistický stát zajišťující řád a bezpečí a přirozený stav plný násilí, je přirozeně lepším řešením existence státu.⁸⁴

Naopak Cavanaugh chování státu staví do protikladu k situaci před pádem (anebo dokonce k zidealizované středověké Evropě) a nikoliv překvapivě dochází k závěru, že stát je řešení špatné. Odlišný závěr ovšem není dán chybným uvažováním na straně Hobbesa, ale mnohem spíše odlišným východiskem pro jeho analýzu. Tento rozdíl však Cavanaugh zamlčuje, ač mu je Hobbesova pozice bezesporu známa.

Cavanaugh své přesvědčení o malém významu náboženských rozdílů pro vznik ozbrojených konfliktů v raně novověké Evropě zdůvodňuje výhradně analýzou mezinárodních vztahů, zejména třicetileté války. Pomiňme nyní fakt, že Cavanaugh místy obhajuje zřejmě nepravdivá tvrzení a dopouští se dalších omylů nehodných kvalitní historické studie (např. jeho tvrzení, že Albrecht z Valdštejna byl protestantem, který sloužil katolickému císaři, nebo fakt, že hovoří o kardinálu Richilieu místo Richelieu).⁸⁵ Důležitější ale je, že pro jím kritizované politické filosofy byl hlavním předmětem zájmu konfliktní potenciál v domácí politice, nikoliv v politice mezinárodní. Hobbes ve své obhajobě absolutní moci státu vychází ze zkušenosti anglické *občanské* války, pro francouzské autory (tzv. *politiques*) zase byla určující zkušenosti střetů mezi francouzskými katolíky a hugenoty a v říši byly dominantní také vztahy mezi jednotlivými (často protestantskými) státečky a habsburským císařem. Aby

⁸⁴ Hobbes (1941), str. 163n.

⁸⁵ Cavanaugh (1995), str. 403, znovu pak Cavanaugh (2005), str. 30.

Cavanaughova argumentace získala na přesvědčivosti, musel by tedy prozkoumat domácí politiku těchto zemí a vliv náboženství na ni, a nikoliv pouze politiku mezinárodní.

Sporná interpretace vzniku moderního státu se také pojí s Cavanaughovou analýzou role náboženství v raně novověké Evropě. Cavanaugh na obecné rovině zcela odmítá představu, že náboženství plodí války, které by byly odlišné od válek ne-náboženských. Ostře přitom útočí na zastánce opačného názoru; jeho kritika je snad nejexplicitněji patrná v Cavanaughově analýze práce *Teror v mysli Boží* Marka Juergensmeyera.⁸⁶

Juergensmeyer zdůrazňuje rozdíl mezi válkou zakotvenou v symbolické rovině a válkou strategickou. Prvá má obvykle náboženské kořeny a jejím cílem je naprostá eliminace protivníka, protože válečný střet je interpretován jako kosmický střet dobra a zla, v němž musí být zlo zcela vymýceno. Druhá má potom omezenější cíle, její charakter není náboženský, ale politický, a zaměřuje se na vybudování strategického vítězství, které obvykle nemusí znamenat totální zničení soupeřícího státu.⁸⁷ Cavanaugh naproti tomu tvrdí, že jak náboženství, tak i politika mají primárně symbolický rozměr (s čímž nelze než souhlasit), a že jsou tedy oba typy válek vystaveny na stejných základech.

Pokud ale argumentaci založíme na představě, že náboženství se v otázce konfliktu nikterak neliší od politiky, výsledek může být zcela odlišný od toho, o jaký usiluje Cavanaugh. Logickým důsledkem totiž je, že náboženství se v této interpretaci stává jednou z mnoha politických ideologií. Podobně jako např. fašismus nebo komunismus vytvářejí symbolický systém, v němž se v praxi i ideově rozvíjí střet mezi silami dobra (fašisty, komunisty) a silami zla (Židy, bolševiky či kapitalisty), má v Cavanaughově interpretaci i náboženství tytéž rysy.

⁸⁶ Juergensmeyer, Mark, *Teror v mysli boží*, Brno: CDK, 2007. Srov. Cavanaugh, William T., *The Myth of Religious Violence, Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York: Oxford University Press, 2009, str. 11nn.

⁸⁷ Ibid.

Cavanaugh sám můj výklad potvrzuje, když konstatuje, že místo zkoumání vztahu mezi násilím a náboženstvím bychom si měli položit otázku, „za jakých podmínek podporují různé ideologie a praktiky všechny možné typy násilí?“⁸⁸ Cavanaughova obhajoba náboženství tak sice zpochybňuje jeho konfliktní potenciál, ale současně redukuje náboženství na jednu z mnoha politických ideologií a zbavuje jej jeho samotné podstaty – transcendentního odkazu. Tato implicitní redukce náboženství na ideologii je sice nezamýšleným důsledkem Cavanaughovy pozice, ale důsledkem o to závažnějším.

Dalším problémem, který se často objevuje u Cavanaugha a dalších anglosaských myslitelů, je historicky chybné ztotožnění vzniku moderních evropských států a vzestupu liberalismu. Zatímco takto bychom mohli zjednodušit dějinný vývoj v Anglii (ovšem i tam bychom těžko za liberální mohli považovat pozici Hobbesovu, který obhajoval absolutistickou monarchii),⁸⁹ na evropském kontinentu je takové zjednodušení zcela nevhodné. Vznikající moderní státy se zde nesly zcela jednoznačně v duchu absolutismu. Potřeba sjednotit stát v čele se suverénem a obhajoba jeho mocenského nároku jak navenek (vůči císařské a papežské moci), tak i dovnitř (vůči domácí šlechtě) vedla v 17. a 18. století k takové míře absolutismu, která byla s požadavky liberálů v příkrém rozporu. Naopak mnohé Guicciardiniho italské státečky nebo richelieuovskou Francii bychom mohli považovat za přímou antitezi konstitucionálního uspořádání, po němž volal Locke a další liberálové.⁹⁰

Z tohoto omylu vyplývá také Cavanaughova chybná představa o vztahu mezi liberalismem a náboženstvím. Cavanaugh tvrdí, že se nejprve rozeběhl proces utváření moderních států a teprve v jeho důsledku vypukaly tzv. náboženské války. Protože mu ale je moderní stát

⁸⁸ Cavanaugh, William T., Does Religion Cause Violence? *Harvard Divinity Bulletin*, 2-3/35, jaro-léto 2007, http://www.hds.harvard.edu/news/bulletin_mag/articles/35-23_cavanaugh.html, bez stránkování. Znovu se tato otázka objevuje v Cavanaugh (2009), str. 226.

⁸⁹ Hobbes (1941).

⁹⁰ Srov. Kratochvíl (2009).

synonymem pro liberalismus, dochází k závěru, že liberalismus náboženským válkám předcházet. To je ale samozřejmě nepravda: Vznik moderních absolutistických států a s ním spojený spor o roli náboženství v politice *nakonec* vedl k přijetí liberálních pravidel, která se snažila výbušnou náboženskou matérii z politiky eliminovat.

4.2. Církev jako spravedlivý soudce?

O co silněji Cavanaugh kritizuje stát, o to zdrženlivější je jeho kritika církve. Jeho důraz na církve coby *reálné* tělo Kristovo zatemňuje rozlišení mezi takto pojímanou církví a církví jako institucí. Důsledkem je často obhajoba „církevní politiky“⁹¹ i tam, kde by podle mého názoru byla na místě kritika. Rozlišení mezi totalizujícím úsilím státu o mocenský monopol a církví, která subverzivně tento monopol nahlodává, může být v určitých (sociálních, kulturních a historických) kontextech správné. Například pokud bereme v úvahu roli církve jako „svědomí“ totalitního režimu (není přítom podstatné, zda v Chile, nebo v komunistické části Evropy), má takové rozlišení sebeočistný potenciál, který může církvi i společnosti prospět.

Ovšem nemá smysl popírat, že církve mnohdy plnila (a dodnes bohužel často plní) přesně tu roli, kterou Cavanaugh spojuje výhradně se státem – stává se nástrojem represe, která zasahuje jak individuální těla věřících, tak i jejich „tělo“ sociální. Pokud Cavanaugh upírá jakýkoliv přínos moderní liberální politice, a místo toho konstatuje, že „církev je skutečnou politikou“⁹², je třeba se ptát, zda toto konstatování má deskriptivní charakter (a vypovídá o tom, jaká církev skutečně je), anebo zda by spíše mělo být chápáno normativně, tj. jako výzva pro církve, aby se v souladu s tímto principem začala chovat. Stručně řečeno, Cavanaugh staví

⁹¹ Cavanaugh (2003a), str. 5.

⁹² Cavanaugh (2005), str. 15.

svou kritiku státu na osvobozující síle Kristova utrpení, ale zcela chybí aplikace téže kritiky na církve samotnou.

V některých okamžicích se zdá, že si je Cavanaugh tohoto nebezpečí vědom. Například když se zabývá možností exkomunikace těch, kteří narušují základní křesťanské principy, zdůrazňuje zároveň, že církve by se neměla uzavírat do sebe, vylučovat jinakost pro jinakost. Základním principem by přitom měl podle Cavanaugha být fakt, že eucharistické společenství, kterým církve má být, je společenstvím shromážděným kolem Boha, jenž je v eucharistii přítomen právě jako jinakost, jako něco, co je zcela odlišné a přesto stále otevřené komunikaci s věřícími.⁹³

Mnohem častěji ale Cavanaugh staví církve do role soudce, který vynáší ortel nad společností a který sám není společností (natožpak státu) nikterak zodpovědný. Tento rys Cavanaughových úvah se výrazně projevuje i v jeho recepci teologů, kteří jsou k takovému pojetí církve kritičtí. Například práce německého teologa Johanna Baptisty Metz,⁹⁴ který také patří do tradice politické teologie, je Cavanaughovi dobře známa.⁹⁵ Cavanaugh poukazuje na Metzovo pojetí církve jako aktéra, který má volat společnost k zodpovědnosti a který má poukazovat na to, že žádné světské uspořádání nemůže být zaměňováno s královstvím Božím. V tomto směru se tedy Cavanaugh s Metzem shoduje, že je třeba přistupovat k mocenským nárokům státu s apriorní nedůvěrou. Nicméně druhá část Metzovy konstrukce, kterou je neustálá vnitřní reflexe církve založená na Metzově konceptu „nebezpečné paměti“ (gefährliches Gedächtnis) u Cavanaugha zcela chybí.⁹⁶

⁹³ Cavanaugh 2003a), str. 271n, srov. též Watkins (2006).

⁹⁴ Metz (1997).

⁹⁵ Cavanaugh (2005), str. 62.

⁹⁶ Podrobnější srovnání Metzova a Cavanaughova přístupu viz níže.

Cavanaugh tedy svůj postoj staví na dvojznačném vztahu církve ke světu. Na jedné straně má církev být ve světě přítomna, ale pouze jako svědek jeho zla, kritik světské politiky, soudce jeho totalitních snah a obránce utlačovaných. Na straně druhé má ale církev zůstat mimo svět, oddělit se od něj. Heslem není integrace a spolupráce v rámci občanské společnosti, jediným trvale udržitelným řešením je podle Cavanaugha maximální možná autonomie církve. Církev nemá zlepšit světskou politiku, protože takové řešení je dlouhodobě odsouzeno ke kolapsu. Místo toho má církev přinášet alternativní politiku, na moderní politice nezávislé uspořádání, které světskými politickými spory nebude nijak dotčeno.

Zde je ale skryt základní Cavanaughův problém. Jistě, Cavanaughův postoj je aplikovatelný v nedemokratických společnostech, v nichž se církev musí vymezit vůči utlačovatelskému režimu. Ale jeho pozici nelze aplikovat na roli církve v pluralitní, demokratické společnosti. Cavanaughův eucharistický anarchismus vyžaduje, aby se věřící stáhli z vládnutí a de facto jiným způsobem opustili pole politiky, o něž Cavanaugh s takovou vervou bojoval. Jak si povšimli i ke Cavanaughovi vstřícní kritici, zdá se, že podle Cavanaugha mají vládnout pouze ateisté, nekřesťané, případně exkomunikovaní křesťané.⁹⁷ Spolupráce s nekřesťany je v Cavanaughově pojetí zúžena právě jen na opozici vůči státní moci a na vytváření alternativ vůči ní.⁹⁸ To ale znovu ukazuje na slabinu Cavanaughova přístupu – ve snaze politicky aktivizovat církev by se ten křesťan, který by se důsledně držel Cavanaughových rad, ocitl v naprosté politické izolaci, a jeho vliv na politiku by se jednoznačně zmenšil, nikoliv zvětšil.

⁹⁷ Jak udiveně konstatuje také Watkins (2006).

⁹⁸ Jak koneckonců dokládá celá druhá polovina práce *Mučení a eucharistie* (Cavanaugh 2003a).

5. Nebezpečná paměť a umění zapomínat jako korektivy

Cavanaughovy politické teologie

Výše naznačené problémy, které Cavanaughovu jinak mimořádně zajímavou práci charakterizují, zejména jeho spornou představu církve coby soudce státu, společnosti a politicky obecně, lze korigovat vhledy některých dalších teologů, kteří se také zabývali vztahem mezi církví, světem a politikou, ale kteří přicházejí s detailnějším a reflexivnějším rozpracováním pozice církve ve světě. Cílem tohoto oddílu je přinést pohledy dvou z nich, kteří se podobně jako Cavanaugh zabývají utrpením a proviněním a rolí církve při jejich zpracovávání.

5.1. *Johann Baptist Metz a nebezpečná paměť*

Prvním z těchto autorů je Johann Baptist Metz, německý katolický teolog, který je znám jako tvůrce „nové politické teologie“.⁹⁹ Metzův odlišný důraz na vztah církev a světa může sloužit coby korektiv Cavanaughovy politické teologie z celé řady důvodů. Za prvé se Metz stejně jako Cavanaugh zaměřuje na trpící subjekt;¹⁰⁰ zadruhé je i on je spojován s analýzou latinskoamerické situace,¹⁰¹ zatřetí jde i Metzovi o obnovení kritické funkce církve ve vztahu

⁹⁹ Zde navazuji na svůj text publikovaný v *Teologické reflexi*: Kratochvíl, Petr, *Memoria passionis. K roli paměti v politické teologii* J. B. Metz, *Teologická reflexe*, 2/14, 2008, str. 142-153.

¹⁰⁰ Např. Kogon, E.; J. B. Metz (ed.) *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*. Freiburg: Herder, 1989;

¹⁰¹ Metz, J. B.; H. E. Bahr *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*. München: Kindler, 1991.

ke světu.¹⁰² A konečně začtvrté je pro něj též typický kritický, ale přitom konstruktivní dialog s marxismem, s nímž se explicitně nebo implicitně vyrovnával i Cavanaugh.¹⁰³

Metzovi se ovšem podařilo vyhnout poněkud zjednodušující interpretaci role církve ve světě, která se místy objevuje u Cavanaugha. Metz postupuje ve třech krocích: V prvním Metz přichází – podobně jako Cavanaugh – s kritikou novověkého myšlení i novověkého politického uspořádání. Tvrdí, že moderní, osvícenstvím silně ovlivněná doba se pokouší o mocenské ovládnutí subjektu, které je možné jedině tehdy, pokud je subjektu odepřena jeho individualita. Abstraktní jedinec je potom zbaven jak svého konkrétního materiálního kontextu, a to včetně ohledu na jeho tělo (jak zdůrazňuje Cavanaugh), tak i své individuální historie, své paměti. Ústředním bodem Metzovy kritiky osvícenství a sekularismu je tedy popření individuální i kolektivní paměti – kultura zapomnění (*Kultur der Amnesie*).¹⁰⁴

Druhý krok, který Metz podnikl, jej ale od Cavanaugha zásadně odlišuje. Na rozdíl od Cavanaugha, kde totalizující moc světa (tj. moderního státu) stojí proti osvobozující roli církve, je u Metzovy i církev zasažena moderním pokřivením. Eucharistické společenství, které má vést k obratu a vnitřní proměně věřících (a tak umožnit i proměnu vnější), je v moderní době nahrazeno buržoazním náboženstvím.¹⁰⁵ Ačkoliv formálně i ono zůstává křesťanstvím, již nekritizuje, neprovokuje a nepřináší osvobození od utrpení, ale snaží se na utrpení zapomenout. Zejména pokud se jedná o křesťanství bohatého Severu, je jeho cílem vytěsnit zodpovědnost za situaci v jiných oblastech světa.

¹⁰² Metz (1997).

¹⁰³ Garaudy, R., Metz, J. B., Rahner, K., *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* München: Rowohlt, 1996.

¹⁰⁴ Srov. např. Metz, J. B., Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie, in: T. Faulhaber/B. Stillfried (ed.): *Wenn Gott verloren geht – Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 1998, str. 108-115.

¹⁰⁵ Metz, J. B., Za hranice buržoazního křesťanství. In Kuschel, K.-J. (ed.) *Teologie 20. století*, Praha: Vyšehrad, 1995

Buržoazní křesťanství může ale existovat jenom tehdy, když popře a vytěsni vlastní historii, zapomene na vlastní minulost, která je plná utrpení a naděje na její překonání. Proto Metz volá církve ke kontextualizaci a historizaci vlastní pozice, k obnovení pozitivní role paměti, která vytváří tradici a identitu společenství. Základní příběh křesťanství, který nesmí být zapomenut, je podle Metze *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*.¹⁰⁶

A zde již začíná Metzův třetí krok, kterým je obrat od buržoazního náboženství, které spočívá v abstraktním individualismu, ke skutečnému křesťanství, jež si připomíná minulost nikoliv jako všeobecný sled událostí vedoucích k pokroku, ale jako příběhy utrpení a jeho překonání, pokřivení světa zlem a jeho nápravy, útlaku a svobody.¹⁰⁷ Utrpení pro Metze nesmí být zapomenuto, ale neustále připomínáno. Metz jde dokonce tak daleko, že poukazuje na biblický záznam o setkání učedníků s Ježíšem a na skutečnost, že Kristus i nadále nesl na svém těle rány, které mu způsobilo ukřižování.¹⁰⁸ Přestože toto základní Metzovo zaměření je soteriologické, není obtížné překlenout nevelkou mezeru mezi Metzovým myšlením a úvahami Cavanaughovými: Leitmotivem je oběma kristovská orientace, ať už ve formě narativní, či ve formě eucharistické. Takové propojení se koneckonců samo nabízí – vždyť sama eucharistická slavnost má anamnetický a narativní charakter.¹⁰⁹

Základní nesnáze Metzova přístupu spočívá v tom, že jeho pohled je upřen nazpět, do minulosti a že paměť je prezentována především coby výčitka, připomínka minulého

¹⁰⁶ Metz, J. B., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 2006.

¹⁰⁷ Viz také Chopp, Rebecca S., *The Praxis of Suffering*. Maryknoll: Orbis Books, 1986.

¹⁰⁸ Srov. Metz, J. B., The Future in the Memory of Suffering. In Metz, J. B. a Moltmann, J., *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis, 1995.

¹⁰⁹ Spojením mezi Metzovými úvahami a křesťanskou liturgií se zabývá např. Morrill, Bruce T., SJ, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Collegeville: Liturgical, 2000.

bezpráví.¹¹⁰ Oproti Cavanaughovi sice Metz nepřestává zdůrazňovat, že to jsme my, kdo bezpráví působí. Daní za takto zaměřený důraz je ovšem absence pozitivního, konstruktivního přínosu paměti, která nemusí být jen nebezpečnou pamětí, neodstranitelným mementem našich minulých hříchů.

Domnívám se, že je možné udržet v platnosti základní étos Cavanaughových prací, které zdůrazňují kritickou a emancipační funkci církve soustředěné kolem eucharistie, a přitom jej obohatit o schopnost kontinuální sebereflexe založené na narativním, anamnetickém pojetí vlastní minulosti. Neustálá přítomnost paměti ovšem nemůže trvale zůstat pouhou „nebezpečnou pamětí“, protože to by podle mého názoru nutně pokřivovalo křesťanskou identitu, která je založena nejen na připomínce minulých hříchů a provinění, ale především na připomínce minulých a do současnosti i budoucnosti zasahujících spásných událostí. Spása jistě neznamená totéž co amnézie, zapomenutí či dokonce vytěsnění vzpomínky na utrpení vlastní i druhých. Ovšem obsahem spásy není ani neustálé lpění na vzpomínkách, které minulé utrpení udržují při životě, a tak je fakticky neustále zpřítomňují.

5.2. Miroslav Volf a umění zapomínat

Právě touto otázkou a její kritikou se dlouhodobě zabývá významný protestantský teolog Miroslav Volf.¹¹¹ Jednou z klíčových tezí, které chce vyvrátit, je přesvědčení, že bychom „si vždy měli pamatovat způsobené utrpení“,¹¹² ať už kvůli obětem, nebo kvůli tomu, aby se

¹¹⁰ Srov. Kratochvíl (2008).

¹¹¹ Volf, M., *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Cambridge: William B. Eerdmans, 2006. Příbuznými otázkami se pak zabývá např. i jeho *Vyloučení a přijetí* (Volf, M., *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* Nashville: Abingdon, 1996), či *Zdarma* (Volf, M., *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* New York: Zondervan, 2005).

¹¹² Volf (2006), str. 231.

podobné utrpení nemohlo opakovat. Tato Volfova kritika je přitom namířena zcela jednoznačně proti metzovskému chápání „nebezpečné paměti“.

Na jedné straně totiž Volf přiznává, že „vzpomínka na zlo je bojem proti němu.“¹¹³ Otázkou mu tedy není, zda si máme minulost pamatovat, ale především *jak* si máme pamatovat a *kdy a za jakých okolností* nechat život plynout dál, bez zátěže vzpomínek na minulé bezpráví.¹¹⁴ Na straně druhé ale Volf přímo zpochybňuje dva základní prvky Metzových úvah. Zaprvé zdůrazňuje, že nelze spoléhat na „nebezpečnou paměť“ jakožto záruku, že se podobné zlo v budoucnu nebude opakovat. Takové pojetí se příliš opírá o představu pokroku a o pochybnou schopnost lidstva se podobných hrůz vyvarovat.¹¹⁵

Tuto výhradu by bylo možno odmítnout s tím, že Metz přece zdůrazňuje i eschatologický potenciál paměti, její vztaženost ke konečnému odstranění všeho utrpení nikoliv v sekulárním řádu, ale v Kristu a jeho království. Volf zde ale upozorňuje na druhý sporný prvek Metzova (i Cavanaughova) myšlení, a sice na jeho zaměření na solidaritu s trpícími. Podle Volfa ovšem Kristus nepřišel pouze proto, aby zachránil trpící, ale také aby vykoupil hříšníky, tj. ty, kteří utrpení působí. Tuto provokativní tezi přitom nenajdeme téměř nikde ani u Cavanaugha, ani u Metzeho. A právě zde se skrývá onen druhý korektiv zmíněný v nadpisu této podkapitoly: „Posvátná vzpomínka na Utrpení (Kristovo, pozn. PK) bude pokřivena, pokud bude obsahovat pouze dvojici 'utrpení/vykoupení.' Musí zahrnovat také ještě významnější pár 'nepřátelství/smíření'.“¹¹⁶ Jinak řečeno, církev má sice plnit roli ochránce utištěných, ale současně – a snad ještě přednostněji – má být společenstvím těch, kteří vyznávají své vlastní

¹¹³ Op. cit., str. 11.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Srov. op. cit., str. 113-115.

¹¹⁶ Op. cit., str. 115.

viny a kteří jsou připraveni se smířit s ostatními, včetně těch, kteří patřili mezi utiskovatele bezmocných.

Volf se tímto krokem současně vyrovnává i s Cavanaughovým důrazem na dichotomii církve a světa. Když vzpomíná na svého mučitele v jugoslávském vězení, kapitána G., zdůrazňuje důležitost vědomí vlastních vin, protože „morální soudy nejsou jenom absolutními soudy; jsou i soudy relativními. Abych si tedy pamatoval utrpení způsobené kapitánem G. správně, neměl bych si je pamatovat jako vyznávající hříšník spíše než člověk stylizující se do role světce?“¹¹⁷

Obloukem se nakonec vrátíme ke Cavanaughovi a jeho důrazu na roli těla: Ani Metz, ani Volf nepracuje s konceptem těla tak explicitním a inovativním způsobem jako Cavanaugh. Přesto je ale z příkladů, které uvádějí (Osvětím jako klíčový topos pro Metze, Volfova zkušenost s krutými výslechy jugoslávské tajné policie), patrné, že se vždy zabývají primárně tělesným utrpením. Vazba mezi tělem a vykupitelskou silou eucharistie jako veřejného kultu, který (nejen) tělesnému utrpení může zabránit, tak zůstává alespoň implicitně zachována.¹¹⁸

¹¹⁷ Op. cit., str. 15.

¹¹⁸ U Volfa ale lze nalézt rozbor osvětiského zla také (op. cit., str. 19 a 31).

6. Závěr

Domnívám se, že teprve po vytvoření vzájemné rovnováhy mezi pohledy těchto tří autorů (Cavanaugh, Metz a Volf) vzniká dostatečně nosná interpretace pozice církve ve světě. Ano, zcela jistě má pravdu Cavanaugh, když se domnívá, že nejniternějším posláním církve je být majákem Kristovy spravedlnosti v bouři bezpráví a utrpení. Církev vytváří společenství soustředěné kolem Krista, které je (nebo alespoň má být) inkluzivní: přijímá všechny lidi a přijímá člověka v jeho celku, se všemi dimenzemi jeho bytí, včetně dimenze tělesné.

Ovšem role církve ve světě je dvojnásobná, jak nás upozorňuje Metz. Svět projevuje svůj odpor proti Bohu, ale zároveň Bůh je – skrze Ježíše Krista – ve světě přítomen.¹¹⁹ Ačkoliv je možné narýsovat analogii mezi Kristem a církví v tom smyslu, že i církev není pouze jakousi mimosvětskou realitou, i ona je ve světě, mezi oběma existuje podstatný rozdíl. Církev se, na rozdíl od Krista, často na pokřivenosti světa podílí. Rozpor mezi tím, jaká církev „jest“ a jaká „má být“, který je u Cavanaugha přítomen jen okrajově, se u Metz stává ústředním motivem. Církev si na prvním místě neustále připomíná svá vlastní provinění, svou vlastní minulost plnou utrpení nevinných, a teprve potom může být oním majákem, jak jej vykresluje Cavanaugh.

Jsem přesvědčen, že se ve skutečnosti nejedná o dva autonomní procesy – jeden, při němž bychom si připomínali vlastní chyby, a druhý, při němž bychom poukazovali na provinění světa. Mnohem spíše jde o dvě vzájemně se podmiňující stránky téhož fenoménu. Schopnost sebereflexe a vyznání vin založené na nezkreslené vzpomínce na vlastní zlo teprve uvádí církev do stavu pokory, který je jedinou vhodnou pozicí pro kritiku „světa“. Ovšem tato podmíněnost platí i opačně: Boj proti utrpení člověka ve světě (ať už totalitním státě, jako

¹¹⁹ Metz, J. B., *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser, 1969, str. 17-18.

bylo Pinochetovským Chile, nebo v demokratické zemi, jako jsou Spojené státy) nemůže být účinný, je-li veden z pozice vlastní dokonalosti a neomylnosti.¹²⁰

Metzovský korektiv, který odstraňuje některé příliš jednostranné formulace, které lze u Cavanaugha najít, ovšem v žádném případě neimplikuje závěr, že by bylo možno Cavanaughovu interpretaci prostě nahradit Metzovou politickou teologií. Některé rysy Cavanaughových prací jsou mimořádně přínosné – především jeho důraz na eucharistický anarchismus, který vnímá církevní život jako veřejnou činnost, která ovšem stojí v kontrastu k totalizující politické moci. Z druhé u Metzky ani u dalších „politických teologů“ nenajdeme unikátní Cavanaughovu reinterpretaci těla Kristova jako odkazu k lidské tělesnosti a jako výzvy pro církev, že je třeba brát vážně i péči o těla věřících, nikoliv jenom jejich duši, jako by taková separace byla prakticky vůbec možná.

Konečně Volf doplňuje dvojici autorů diskutovaných výše důrazem na potřebu „pamatovat si správně“.¹²¹ Stejně jako Metz, i Volf zdůrazňuje potřebnost vzpomínek na vlastní i cizí provinění. Na rozdíl od Metzky ale Volf tvrdí, že pro utváření zdravé identity křesťana i křesťanského společenství je potřebné vzpomínky na zlo postupně opouštět, přičemž základním mechanismem mu je přesun od „zraněné identity“ k „uzdraveným vzpomínkám.“¹²² Pouze církev, která si je vědoma vlastních vin a přitom je schopna se od těchto vin oprostit, může podobnou funkci nabídnout i modernímu světu: vyznání vlastních vin, které tyto viny nefixuje jako traumatické vzpomínky, ale které od nich osvobozuje.

¹²⁰ Srov. Mt 7,5.

¹²¹ Jak zní podtitul Volfovy práce, kterou jsem rozebíral výše (Volf (2006)).

¹²² Srov. celou čtvrtou kapitolu výše citované Volfovy práce.

Bibliography

- Augustinus (1930) *Sermo 229, A, Tractatus de Dominica Sanctæ Paschæ, 1, Miscellanea Agostiniana*, I, Roma: Morin
- Baker, Rudder Lynne (1995) Need a Christian Be a Mind/Body Dualist? *Faith and Philosophy*, 12/4, říjen 1995, str. 489-504
- Beinert, Wolfgang (2002) *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, Köln: Karl Rahner Akademie
- Bodin, Jean (1608) *Les Six livres de la République*, Cartier, 1608 (místo neudáno)
- Bruce, Steve (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Malden: Blackwell
- Brueggemann, Walter (2000) Review of Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ, *Theology Today*, 57/3, říjen 2000, str. 406-409
- Cavanaugh, William, T. (1994) The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities, *Cross Currents*, 44/ 1, jaro 1994, str. 67-84
- Cavanaugh, William T. (1995) A Fire Strong Enough to Consume the House, *Modern Theology* 11/4, říjen 1995, str. 397-420
- Cavanaugh, William, T. (1998) The City: Beyond Secular Parodies In John Milbank, Catherine Pickstock a Graham Ward (eds.) *Radical Orthodoxy: A New Theology*, , London: Routledge, str. 182-200
- Cavanaugh, William T. (1999) The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization, *Modern Theology*, 15/2, duben 1999, str. 181-96
- Cavanaugh, William, T. (2001) Is Public Theology Really Public?: Some Problems with Civil Society, *The Annual of the Society of Christian Ethics* 21/2001, str. 105-123
- Cavanaugh, William T. (2003a), *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell
- Cavanaugh William T. (2003b), The Unfreedom of the Free Market in Bandow, Doug a Schindler, David L. (eds.) *Wealth, Poverty, and Human Destiny*, Wilmington: ISI Books, str. 103-128
- Cavanaugh, William T. (2005) *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London and New York: T and T Clark
- Cavanaugh, William T. (2009) *The Myth of Religious Violence, Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York: Oxford University Press
- Cavanaugh, William, T. (připravováno k publikaci) Colonialism and the Myth of Religious Violence In Timothy Fitzgerald (ed.) *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London: Equinox Publishers
- Cavanaugh, William T. (bez datace) *Lecture on the Sermon on the Mount*, <http://www.wheaton.edu/CACE/audidownloads/05SOMCavanaugh.mp3>
- Cavanaugh, William T. (bez datace) University of St. Thomas, <http://www.stthomas.edu/theology/faculty/wtcavanaugh.htm>
- Chopp, Rebecca S. (1986) *The Praxis of Suffering*, Maryknoll: Orbis Books
- Cunningham, David S. (1999) The New Orthodoxy?, *Christian Century*, listopad 1999, str. 1127-1129

- Dobbelaere, Karol (1981) Secularization: A Multi-Dimensional Concept, *Current Sociology*, č. 29, 1981, str. 1-216
- Eisenach, Eldon J. (1981) *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, Chicago: University of Chicago Press
- Fahlbusch, Erwin a Bromiley, Geoffrey, W. (2005) *The Encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans
- Flathman, Richard E. (1992) *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press
- Foucault, Michel (1975) *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris: Gallimard
- Garaudy, R.; J. B. Metz; K. Rahner (1966) *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* München: Rowohlt
- Grenz, Stanley J. (2001) *The Social God and the Relational Self*, Louisville: John Knox
- Gutiérrez, Gustavo (1971) *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá: Indo-American
- Hauerwas, Stanley a William Willimon (1989) *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville: Abingdon
- Haynes, Jeffrey (2005) Al Qaeda: Ideology and Action, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8/2, červen 2005, str. 177-191
- Haynes, Jeffrey (2009) Transnational Religious Actors and International Order, *Perspectives*, 17/2, 2009, str. 43-70
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992) *Základy filosofie práva*, Praha: Academia, 1992
- Hobbes, Thomas (1941) *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Praha: Melantrich
- Juergensmeyer, Mark (2007) *Teror v mysli boží*, Brno: CDK
- Kogon, E.; J. B. Metz (ed.) (1989) *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*. Freiburg: Herder
- Kratochvíl, Petr (2008) Memoria passionis. K roli paměti v politické teologii J. B. Metze, *Teologická reflexe*, 2/14, 2008, str. 142-153
- Kratochvíl, Petr (2009) *Původ a smysl národního zájmu. Analýza legitimacy jednoho politického konceptu*, Brno: CDK
- Levy, Sandra (2001) Review of Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ, *Anglican Theological Review*, léto 2001, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n9003325/?tag=content;col1
- Machiavelli, Niccolò (2007) *Vladař*, Praha: XYZ, 2007
- Maritain, Jacques (1944) *Principes d'une politique humaniste*. New York: Éditions de la maison française
- Maritain, Jacques (1947) *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer
- Maritain, Jacques (1951) *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press
- Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*, München: Kaiser
- Metz, J. B.; H. E. Bahr (1991) *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*, München: Kindler.
- Metz, J. B. (1995a) Za hranice buržoazního křesťanství. In Kuschel, K.-J. (ed.) *Teologie 20. století*, Praha: Vyšehrad
- Metz, J. B. (1995b) The Future in the Memory of Suffering. In Metz, J. B. a Moltmann, J., *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, Maryknoll: Orbis

- Metz, Johann Baptist (1997) *Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz: Matthias-Grünwald
- Metz, J. B. (1998) Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie, in: T. Faulhaber/B. Stillfried (ed.): *Wenn Gott verloren geht – Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, str. 108-115
- Metz, J. B. (2006) *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg: Herder
- Milbank, John (1990) *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell
- *Missale Romanum* (1962) Editio typica, <http://www.sanctamissa.org/en/resources/books-1962/missale-romanum-1962.pdf>
- Morrill, Bruce T., SJ (2000) *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Collegeville: Liturgical
- Nelson, James B. (1992) *Body Theology*, Louisville: Westminster, John Knox Press
- Niebuhr, Reinhold (1985) *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Macmillan
- *Recommended Reading: Torture and Eucharist* (2004) Zimbabwe's Cry for Justice, 18. 11. 2004, <http://cryforzimbabwe.blogspot.com/2004/11/recommended-reading-torture-and.html>
- Reinkingk, Theodor von (1717) *Tractatus de Regimine seculari et ecclesiastico S. Imperii Romano-Germanici*, Augsburg: Sebastian Ketteler
- Rousseau, Jean-Jacques (1762) *Émile ou De l'éducation*, Haag: Néaulme
- Rousseau, Jean-Jacques (1949) *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, Praha: V. Linhart
- Scarry, Elaine (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press
- Scott, Peter a Cavanaugh, William T. (ed.) (2004) *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell
- Schmitt, Carl (1993) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker und Humblot
- *The Eucharist: Source and Summit of the Life and Mission of the Church*, XI. řádné generální shromáždění biskupského synodu, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20040528_lineament-a-xi-assembly_en.html
- Tilly, Charles (1985) War Making and State Making as Organized Crime. In Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (eds.) *Bringing the State Back*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 169-187
- Tracy, David (1981) *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroads
- Volf, Miroslav (1996) *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* Nashville: Abingdon
- Volf, Miroslav (2005) *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*, New York: Zondervan
- Volf, Miroslav (2006) *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Cambridge: William B. Eerdmans

- Watkins, Keith (2006) The Church as a Contrast Society, *Encounter*, 67/1, zima 2006. str. 87-100.
- Weber, Max (1919) *Politik als Beruf*, München und Berlin: Duncker und Humblot
- Weithman, P. J. (1997) *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame: University of Notre Dame
- William T. Cavanaugh: *Curriculum Vitae*, Catholic Anarchy, http://catholicanarchy.org/?page_id=874
- Williams, Rowan (1987) *Politics and the Soul: A Reading of the City of God*, Milltown Studies, 19/20, 1987, str. 55-72
- Wilson, Bryan (2003) Secularisation. In Slattery, Martin, *Key Ideas in Sociology*, Cheltenham: Nelson, str. 179-184