

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vliv archetypu Trojice na myšlenky demokracie a pluralismu.

The Influence of the Trinity Archetype on the Thoughts of Democracy and
Pluralism.

Vedoucí práce:

doc., ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Autor práce:

Michaela Činová

2010

Anotace:

Diplomová práce „Vliv archetypu Trojice na myšlenky demokracie a pluralismu“ se zabývá dlouhodobě diskutovaným tématem vzájemných vztahů demokracie, pluralismu a církve. Na základě srovnání s totalitními režimy a striktním monoteismem zohledňuje vývoj demokracie od jejích počátků a snaží se určit zásadní principy charakteristické pro demokracii a trojičního Boha. Upozorňuje na archetypální znaky a vztahy náležející Otci, Synu a Duchu svatému a nalézá jejich relevantní období u člověka a společnosti. Cílem autorky je pak nalezení vlivu a uznání archetypální podobnosti Boží a lidské ve společnosti, v oficiálních církevních a světských dokumentech. Zdůrazňuje současnou roli křesťanství v Evropě.

Klíčová slova:

Demokracie, pluralismus, křesťanství, katolická církev, Církev československá husitská, Trojice, trinitologie, osoba, Kompendium sociální nauky církve, Evropská unie, ústava.

Annotation:

The diploma thesis “The Influence of the Trinity Archetype on the Thoughts of Democracy and Pluralism” deals with a long-term discussed theme of interrelationship of democracy, pluralism and the church. It considers a development of a democracy since its birth on a basis of collation with totalitarian regimes and a strict monotheism and tries to point out significant fundamentals of democracy and Trinitarian God. It observes an archetypal attributes and interpersonal relationships belonging to Father, the Son and the Holy Spirit. It finds out a relevant analogy of them in human being and society. Author’s main effort is to find an influence and a recognition of an archetypal affinity of Gog and human being in society and in the church and profane official documents. It emphasizes the current role of Christianity in Europe.

Keywords:

Democracy, pluralism, Christianity, The Catholic Church, The Czechoslovak Hussite Church, The Trinity, trinitology, person, Compendium of the Social Doctrine of the Church, European Union, constitution.

PODĚKOVÁNÍ:

Na tomto místě bych chtěla poděkovat doc., ThDr. Jiřímu Vogelovi, Th.D., za vedení mé práce. Upřímné díky patří také mé katedře a především ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th.D. Děkuji blízkým za podporu a trpělivost. Danke. Děkuji Mgr. Nině Novákové.

PROHLÁŠENÍ:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury.

V Praze dne:

Podpis:

.....

.....

Michaela Činová

Obsah

Úvod	10
1. Základy evropské demokracie a pluralismu	11
1.1. Teorie demokracie	11
1.1.1. První transformace demokracie	12
1.1.2. Druhá transformace demokracie	14
1.1.3. Třetí transformace demokracie	17
1.2. Teorie pluralismu	17
2. Teorie vlivu náboženství na formy vlády	21
2.1. Totalitní režimy	24
2.1.1. Komunismus (bolševismus)	25
2.1.2. Fašismus	26
2.1.3. Nacismus	27
2.2. Vztah demokracie a křesťanství	29
2.3. Trinitologická reflexe	31
3. Trojiční teologie prostého života	33
3.1. Dějinná reflexe trinitologie v rámci CČSH	33
3.2. Východiska a předpoklady	36
3.2.1. Biblická teologie	36
3.2.2. Trinitologické pojmosloví	38
3.2.3. Hermeneutika trinitologie	40
3.3. Trojiční teologie z pohledu Církve československé husitské	41
4. Trojiční tematika v díle C. V. Pospíšila	48
4.1. Trojice z pohledu Písma	49
4.1.1. Projevy Trojice ve Starém zákoně	49
4.1.2. Projevy Trojice v Novém zákoně	53
4.2. Reflexe imanentní a ekonomické Trojice	56
4.3. Trojiční reflexe ve společnosti	60
5. Demokracie a pluralismus v církevních dokumentech	63

5.1.	Kompendium sociální nauky církve.....	63
5.2.	Exkurz do evropských ústavních dokumentů	67
5.2.1.	<i>Evropská ústavní smlouva</i>	68
5.2.2.	<i>Vybrané ústavy států Evropské unie</i>	70
	Závěr	73
	Použitá literatura a prameny	75
	Summary	84

Seznam zkratek:

Starý zákon:

Gn – Genesis

Ex – Exodus

Lv – Leviticus

Joz - Jozue

Ž – Žalmy

Př – Přísloví

Iz – Izajáš

Jl – Jóel

Mdr – Kniha moudrost

Nový zákon:

Mt – Matouš

Mk – Marek

Lk – Lukáš

J – Jan

Sk – Skutky

Ř - Římanům

1 K – První list Korintským

2 K – Druhý list Korintským

Ef – Efezským

F – Filipským

1 Te – První list Tesalonickým

2 Te – Druhý list Tesalonickým

Žd – Židům

1 P – První list Petřův

Církevní dokumenty a jiné zkratky:

CČSH – Církev československá husitská

EU – Evropská unie

KKC – Katechismus katolické církve

KLDR - Korejská lidově-demokratická republika

KSSS – Komunistická strana Sovětského svazu

NSDAP – Nazionalsozialistische deutsche Arbeiterpartei

Ostatní zkratky:

čl. – článek

ibid. – tamtéž

in – obsaženo v

kap. – kapitola

n – následující verš, strana, aj.

nn – následující dva verše, strany, aj.

např. – například

srov. – srovnání

str. – strana

Úvod

Téma demokracie a pluralismu je v současné době čím dál častěji diskutováno v souvislosti s náboženstvím. Ať se jedná o křesťanství, islám nebo židovství, je zapotřebí upozornit na momenty vzájemné divergence víry a společnosti a uvědomit si nemožnost izolace těchto dvou fenoménů. Proto jsem se rozhodla v této práci upozornit na evropskou identitu nejen v intencích demokracie a pluralismu, ale především v intencích křesťanství.

Aby bylo možné zodpovědně ukázat na vliv křesťanského trojičního myšlení přítomného demokracii a pluralismu, je nutné vyjít z počátků formování demokracie v Řecku a Římě, přes její proměny v období novověku až po současnost. Obdobně si ukázat základní myšlenky a zásady pluralismu.

V dalších kapitolách pojednám o dlouhodobém sepětí náboženského myšlení a různých forem vlády, především pak o protikladu zásad demokratických a totalitních. Tyto vlády využívající prvky religiozity ve svých striktně sekulárních projevech mi pomůžou vyzvednout zásadní prvky dialogického humanismu pramenícího z charakteru trojičně pojatého Boha.

Aby bylo možno ukázat na hlavní archetypální znaky, které mají vliv na uspořádání společnosti, je na místě uvést základní myšlenky trojiční teologie. K vypracování této části práce jsem se rozhodla využít dvou v českém prostředí nejdůležitějších konceptů trojiční teologie posledních let. Prvním z nich je důsledně personalistický koncept z prostředí Církve československé husitské reprezentovaný Zdeňkem Kučerou. Na straně druhé představím moderní pojetí katolické církve o vlivu trojiční teologie na formy vlády v podání Ctirada Václava Pospíšila.

Na základě důkazů o působení Boha Trojjediného v celých dějinách a tedy i ve stvoření člověka k obrazu Božímu je možné ukázat na základní archetypální vlastnosti Boží, které prostřednictvím lidské osoby ovlivňují formy lidského soužití. Tento fakt je demonstrován nejen na oficiálních dokumentech vatikánského stolce, ale také na Návrhu evropské ústavní smlouvy a jiných evropských konstitucí.

1. Základy evropské demokracie a pluralismu

Psát o demokracii, politickém uspořádání, znamená psát o komplexním fenoménu naší doby, který se formoval vlivem různých událostí a k jehož profilování vedla dlouhá cesta. Přesné definování demokracie v dnešním smyslu slova je tedy vzhledem k jejím proměnám nelehké. Tyto nesnáze jsou spjaty i s mnohými podobami uskutečňování demokracie v rámci různých politických důrazů, i s její abstraktní neustálenou definicí. Ta vzhledem ke své variabilitě pojmu lid či společnost, řadí k demokracii různé vlády, jež za demokratické obecně považovány nejsou.¹ Nejčastěji je však demokracie spojována s něčím dobrým, žádoucím. Co je ale vlastně demokracie, jaký je její základ a jaká její historie?

1.1. Teorie demokracie

Je zřejmé, že tato práce nemůže pojmut demokracii s jejími všemi formami napříč světovou scénou.² Chtěla bych ale vyzvednout ty momenty v dějinách a pojetích demokracie, které se nějakým způsobem vztahují ke křesťanství a jeho hodnotám; zvláště pak myšlenky, ve kterých panuje vzájemná konvergence.

Demokracie (*démos* – lid; *kratein* – vládnout), slovo pocházející z řečtiny,³ stejně jako její původ, znamená doslova vládu uskutečňovanou lidem jako celkem. Tedy spíše různými skupinami lidí, tříd. Odhlédneme-li od toho, jak různě je lid pojímám a zaměříme-li se na to, co je podstatou demokracie, nabízí se nám dvojí úhel pohledu – kdo rozhoduje a komu rozhodnutí slouží. Tyto dva aspekty se v průběhu dějin značně měnily a vyvíjely s ohledem na kvantitu populace a dělbu práce. Demokracie se v praxi stávala čím dál obtížněji realizovatelnou a dospěla přes stav „zatracení“⁴ až do stavu současného, tedy demokracie ústavní.

¹ Např. KLCDR, Demokratická republika Kongo.

² DUNN, J., *Democracy: the unfinished journey 508 BC – 1993 AD*, Oxford University Press, 1994.

³ Srov. HELD, D., *Models of democracy*, Cambridge, 1999².

⁴ Srov. SVENSSON, P., „*Teorie demokracie*“, překlad: VÁŇOVÁ, T., Brno, 1995, str. 12n. „Zatracením“ má Svensson na mysli období například během francouzské revoluce či formování Spojených států amerických, kdy se pojem demokracie naprosto vyprázdnil a její zásadní myšlenky se ze společnosti postupně vytratily.

Zpět ale k počátkům demokracie, které ji značně předurčily.⁵ Již v Athénách panoval výše zmíněný problém s pojmoslovím, protože s demokracií byly spojovány různé významy a hodnoty. Jedna z forem demokracie však měla naprosto zvláštní statut, a to demokracie dnes označovaná za „klasickou“. Její politické ideály – rovnost mezi občany, svoboda, právní respekt – jsou nám především dobře známy především díky Thúkýdidovi, a to z Periklovy pohřební řeči.⁶ Tento model, ke kterému se dospělo vývojem přes tradiční formy vlády (oligarchii, monarchii či tyranii), vyjadřuje několik základních znaků: (politickou) rovnoprávnost, tedy základní princip lidské svrchovanosti, přímou účast na rozhodování a možnost volby.

1.1.1. První transformace demokracie

Z výše zmíněného vyplývá jeden zásadní postřeh, později trefně analyzovaný u Aristotela a Platóna. Totiž, že vládoucí většina byla *de facto* menšinou privilegovaných, což vedlo k určité destabilizaci této demokracie.⁷ Jak Aristotelés, tak i Platón nám poskytují dobrý základ pro popis athénské demokracie, a to formou kritiky. Jedná se o charakteristiku obecnou, vycházející z celé řady znaků typických pro neathénské polis. Ve své *Ústavě* Platón mimo jiné píše:

„Demokracie vzniká tehdy, když chudí zvítězí...“⁸

Toto vítězství chudých nastává s rozšířením volebního práva a zrušením volebního censu.⁹ Platónem ironicky vyjádřená forma demokracie však neztrácí jeden ze svých základních rysů – svobodu. Tu však chápe jako základ anarchie, ve které by psané i nepsané

⁵ Srov. REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, překlad: OSOLSOBĚ, K., OSOLSOBĚ, P., Brno, 2005, str. 9 – 27; 55 - 79.

⁶ Srov. THUKÝDIDÉS, *Dějiny války peloponéské*, 3. díl, překlad: KONÚPEK, J., Praha, 1909, 213 str.

⁷ Politické uspořádání v 5. – 4. století př. n. l., ačkoliv je nazýváno demokracií, bylo spíše vládou vyvolených osob, volenou taktéž vyvolenými osobami – volební právo měli pouze svobodní občané – muži, neotroci, starší třiceti let.

⁸ Srov. PLATÓN, *Ústava. Kniha VIII*, kapitola X, překlad: NOVOTNÝ, F., PEROUTKA, E., Praha, 1996².

⁹ Volební census majetkový či volební znamenalo výhodnější volební právo vlastníky majetku nebo plátce daně. Ačkoliv daňový volební census v Českých zemích nikdy nevešel v platnost, majetkový census byl uplatňován v Rakousku – Uhersku poměrně často.

zákony lid považoval za útok na ideu jí nejvlastnější.¹⁰ Platón (resp. i Sókratés) tak nenalézal na rovnoprávnosti, svobodě (tedy nenucenosti a právu žít podle svého uvážení) a diskusích v rámci demokracie nic dobrého, neboť ani příroda, podle jeho mínění, nezná rovnost. V dané době se jednalo o rozšířený a pochopitelný názor, který však pod „tíhou“ a znalostí křesťanských hodnot uznat nelze, a který tvoří jeden ze základních rozdílů demokracie řecké, Platónem popsané, a demokracie současné – evropské. Jejím základem je právě křesťanské myšlení a hodnota svobody založená na rovnosti před Bohem.¹¹ Obdobně antagonisticky, avšak méně kategoricky a naopak více empiricky, se k demokracii staví také Aristotelés.¹²

Své specifické postavení a formu demokracie v pátém století př. n. l. bychom mohli nalézt v Římě. Římská republika, která postupně dospěla k volebnímu právu plebejců, byla však co do rozlohy a počtu obyvatel mnohem rozlehlejší než řecké městské státy. Toto přenesení demokracie do jiného geopolitického prostoru znamenalo její nevyhnutelnou modifikaci. Vzhledem k vysokému počtu obyvatel se v Římě té doby vyvinul zcela ojedinělý zastupitelský systém, ve kterém se uplatňovalo rozdělení státní moci. Geografická specifická Římské republiky, tedy její k Řecku nepoměrně větší rozloha, značně centralizovaná vláda, měly za důsledek úpadek, ač právem zaštiťované, demokracie. Po sérii válek a expanzí a následného vzestupu nobility, je římská republika na velmi dlouho vystřídána režimy diktátorskými včetně vládnoucího boha na zemi.¹³

Z uvedeného je patrné, že forma vlády od Řecka po Řím prošla určitou transformací. Dahl uvádí¹⁴ obdobné transformace ještě dvě. Kromě té z pátého století př. n. l., také transformaci demokracie v 18. století a transformaci současnou či nedávno minulou.

¹⁰ Srov. SVENSSON, P. *Teorie demokracie*, str. 23.

¹¹ Viz. 2. a 5. kapitola.

¹² ARISTOTELÉS, *Politika*, překlad: KŘÍŽ, A., Praha, 2009³; ARISTOTELÉS, *Athénská ústava*, Praha, 2004.

¹³ GRANT, M., *Dějiny antického Říma*, Praha, 2006.

¹⁴ Srov. DAHL, R. A., *Democracy and its critics. Democratic process – and its future – as examined by one of the world's preeminent political theorists* Yale University Press, 1989, str. 13 – 33, 311 – 314.

1.1.2. Druhá transformace demokracie

V 18. století přijímaly rozvíjející se národní státy s vysokým počtem obyvatel demokratické formy vlády. Vzhledem k jejich interní, ale i externí vzájemné heterogenitě s inklinací ke konfliktům, průmyslové revoluci a tím souvisejícím všeobecným vzděláním, bylo prakticky nemožné držet se antického modelu demokracie. Tak došlo k modifikaci republikánských tradic a zastupitelské formy vlády, známé např. z Říma, později Benátek, určitým způsobem také z Florencie¹⁵ (zejména v době Machiaveliho). To vše v intencích demokracie. Základní demokratický princip byl tak *de facto* omezen republikánskými institucemi (např. oddělením a rovnováhou moci) a principem zastupitelské formy vlády. Ačkoliv se tak snížil přímý podíl občana na moci, zvýšila se lidská rovnocennost a harmonie ve společnosti.¹⁶ Tento stav velmi dobře ilustruje i motto francouzské revoluce – „*Liberté, égalité, fraternité*“. Tak se k možnosti rozhodování a volebnímu právu prostřednictvím zastupitelské demokracie dostává mnohem větší část populace, než tomu bylo v řecké polis.

Pakliže nové definování klasické demokracie se v Evropě objevuje až v době Rousseauově, do té doby je na ní pohlíženo pouze s pohledu Platónského a Aristotelského. Tedy jako na vládu chudiny, která je nestálá, nekompetentní a nezodpovědná. Během 17. století se v Anglii však začíná prosazovat idea liberalismu vzešlá z období politické nestability charakteristické boji mezi *cavaliers* a *roundheads*, později také tzv. *levellery*. Ti, ačkoliv obhajovali rovnost a všeobecné volební právo, rozhodně se nenazývali „demokraty“ (demokracii sice nepopírali, ale nebrali ji jako reálnou alternativu).¹⁷ Právě tato doba, z níž pramení i politická teorie Johna Locka,¹⁸ a jejímž základem ač není demokracie, měla na její následující vývoj (parlamentní demokracii, liberální demokracii) značný vliv.

Lock pojímá společnost na základě společenské smlouvy velmi individualisticky tak, aby byly chráněny vlastní zájmy – život, svoboda, majetek. Podle něj je jedinec v přirozeném stavu (*the state of nature*), tedy v nezávislosti na společnosti, humánní a racionální a dokonce i peníze jsou výtvozem jeho a ne společnosti. Svobodu pak pojímá jako osvobození od

¹⁵ Srov. MACHIAVELLI, N., „*Vladař*“, překlad: NOVOTNÝ, A., Praha, 1969.

¹⁶ Srov. DAHL, R. A., *Democracy and its critics*, str. 24 – 33.

¹⁷ Srov. HELD, D., *Models of democracy*, str. 43 - 47.

¹⁸ LOCK, J., *Dvě pojednání o vládě*, překlad: KRÁL, J., Praha, 1965.

společnosti a možnost samostatného plnohodnotného fungování člověka (maximálně v rodině) bez omezení jeho přirozenosti ze strany společnosti.¹⁹ Stát chápe jako nutné zlo utvářené za určitým jasným účelem, jemuž má sloužit. Jednotlivec tak uzavírá „*společenskou smlouvu*“²⁰ nutnou k ochraně individuálních zájmů, svobody (v Lockově smyslu slova) a majetku. Vidíme tedy, že jakýkoliv prostor pro společenskou interakci je značně omezen, což bychom mohli vnímat jako naprostý zásah do křesťanské ideje společnosti. Zajímavé je to, že Lock téměř vůbec, či jen minimálně, zohledňuje primární lidské potřeby tak, jak je uznáváme nyní.

Jestliže je Anglie považována za kolébkou teorie liberalismu, je Amerika konce 18. století kolébkou praxe liberalismu, a to bez demokracie. I když je specifická v tom, že se zde střetávají názory federalistické (republikánské) a antifederalistické (tedy demokratické), jde v podstatě o stejný primární zájem – ideální vykonávání vlády založené na zastupitelském principu a ochranu občanů vůči státu. Federální ústava z roku 1789 tak rozpracovává myšlenky Locka a Montesquieua,²¹ založené na složitém systému voleb do Kongresu a systému kontroly a rovnováhy moci. Ve svém důsledku je ale nutné si uvědomit, že první Ústava byla z našeho pohledu opravdu jen pramálo demokratická a jeden z jejích otců – James Madison²² – ani nepodporoval všeobecné volební právo, natož pak aby Ústava zahrnovala práva jednotlivce. Ta byla do Ústavy implikována až v roce 1791 jejími prvními deseti doplňky.

Jádro oné druhé transformace demokracie přichází až ve druhé polovině 18. století v době Jaena Jacquea Rousseaua, společně s Francouzskou revolucí. Rousseau ve svém spise *O společenské smlouvě*²³ definuje demokracii jako přímou lidovou účast na zákonodárné i výkonné moci. Sám paradoxně shledává tuto kombinaci nerealistickou.²⁴

¹⁹ Srov. SVENSSON, P., *Teorie demokracie*, str. 33n.

²⁰ Společenská smlouva je výraz, který do politiky vnesl Platón a převzali ho Hobbes, Lock a jiní. Dnes je jej užívá jako obecného označení názorů, jež usilují nalézt základ všech představ o legitimitě a o občanských povinnostech ve smlouvě.

²¹ MONTESQUIEU, CH., L. de, *O duchu zákonů*, překlad: LYER, S., Dobrá Voda, 2003.

²² MAREŠ, P., *Prezidenti Spojených států*, Praha, 2004.

²³ první vydání: ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social ou Principes du droit politique I - IV*, Amsterdam, 1762.

²⁴ Srov. SVENSSON, P., *Teorie demokracie*, str. 46n.

„Kdyby existoval národ bohů, pak by vládl demokraticky.“²⁵

Rousseau chápal demokracii dvěma způsoby: jako identifikaci s právem národů na sebeurčení a lidovou samosprávu, a jako konkrétní organizaci, ve které by měl lid moc výkonnou i zákonodárnou. Otázkou je, jak je možné překonat společenskou nerovnost za předpokladu nemožnosti navrácení se k přírodě a nevyhnutelnosti společenského života bez vzájemné interakce a rozvoje lidských kvalit. Ve své *Rozpravě o původu nerovnosti*²⁶ se zmiňuje o nebezpečích, která vyplývají z vědeckého pokroku, odcizení člověka a společnosti a dělby práce. Tím vším by podle Rousseaua utrpěla hlavně lidská svoboda obnovitelná pouze *společenskou smlouvou*. Při jejím podpisu člověk nepřichází o svá práva, ale předává je společnosti, resp. každý jedinec se vzdává nároku vzít právo do svých rukou a přenechá řešení na společnosti. Samozřejmě tento stav musí plnit několik podmínek: dokonalou informovanost všech občanů, nemožnost vytvářet frakce a skupinky, sociální a hospodářskou rovnoprávnost, atd. Ačkoliv byla Rousseauem inspirovaná i Francouzská revoluce, ve které si lid vlastně vynucuje přijetí deklarace lidských a občanských práv (11. srpna 1798), bylo v ní stále pramálo demokratického. Inspirující však je, že se Deklarace měla stát preambulí nové ústavy a zaručit tak lidu „*přirozená a nezadatelná práva na svobodu, majetek, bezpečnost a odpor proti útlaku*“. Tento text však nikdy nepřešel do praxe a francouzská demokracie minimálně do roku 1792, kdy bylo ustanoveno všeobecné volební právo mužů, byla pouhou teorií v revoluci, která pojídá své děti. Na jednu stranu tak francouzská revoluce, zvláště její ústava z června 1793, byla mezníkem v chápání demokracie, na stranu druhou v ní ale, jak říká Talmon, můžeme nalézt i počátky totalitní demokracie, jež podle něj souvisí s úpadkem tradičního řádu v Evropě.²⁷

²⁵ ROUSSEAU, J. J., *O společenské smlouvě*, in: *Rozpravy*, překlad: BLAŽKOVÁ, E., Praha, 1978 a 1989.

²⁶ První vydání: ROUSSEAU, J. J., *Descours sur l'origine et les fondements ll'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755.

²⁷ Srov. TALMON, J. L., *O původu totalitní demokracie: politická teorie za francouzské revoluce a po ní.*, překlad: KUČTOVÁ, J., Praha 1998.

1.1.3. Třetí transformace demokracie

Svým uvažováním nad demokracií v době průmyslové revoluce jsem se přiblížila až ke třetímu mezníku v její transformaci – době současné – a problémům, které s ní jsou na poli demokracie spojeny. Podle Dahla²⁸ čelí současná demokracie třem hlavním problémům souvisejících s možností rozšíření demokracie či polyarchie²⁹ do dalších zemí; s možností přežití demokracie a polyarchie tam, kde již jsou zavedeny; a s možností rozvinutí současných polyarchií v pravé demokracie. Vzhledem k současnému obrovskému pokroku, který obdobně jako přechod od polis k velkým národním státům znamená radikální zásah do života společnosti, je nutné si uvědomit, že demokracie a všechna závažná politická rozhodnutí vůbec, již nejsou platná pouze v měřítku místních vlád. Vědecko-technický, ekonomický či vojenský pokrok, sdělovací prostředky a životní prostředí jsou témata, která již nejsou v kompetenci lokálních řídicích orgánů, ale přesahují do nadnárodních kulturně, ekonomicky, politicky různě vyspělých struktur typu Severoatlantické aliance, Evropské unie, ale třeba i Spojených států amerických, Ruska. Tak se i my v duchu pluralismu a demokracie musíme nyní vypořádat s odlišností v rámci současného „zmenšeného“ světa.

1.2. Teorie pluralismu

Obdobně jako definice demokracie, která má navíc za sebou dlouhá staletí své existence, je i přesné vymezení pluralismu, starého o něco málo více než století, složité. Samotné slovo má svůj základ v latině (*pluralis* – množný, vícový) a označuje v opozici k monismu neredukovanou mnohost, veškerost. Naše zkušenost je totiž tak složitá a rozmanitá, že je nevystihnutelná jednou teorií, názorem, principem. Pluralismus jako takový pochází od Williama Jamese, který rozlišuje monistický (*all-form*) a pluralistický (*each-form*) model lidského nazírání na svět,³⁰ v němž zohledňuje také roli náboženství. V tuto chvíli se však ještě zaměřím na pluralismus jako politickou teorii, kulturní a společenskou realitu.

²⁸ Srov. DAHL, R. A., *Democracy and its critics*, str. 240.

²⁹ Polyarchií nazývá Dahl formu politických procesů vzešlých z druhé transformace demokracie, které se přibližují ideálu demokracie, aniž by jej zcela dosáhly, in: SVENSSON, P., *Teorie demokracie*, str. 176.

³⁰ Srov. JAMES, W., *A pluralistic Universe* (1909), Whitefish, 2005, str. 44nn.

Demokracie se po staletí vyvíjela a byla redukována revizionisti tak, až se stala opravdu nepřilíš podobnou té, o které se dočítáme u Aristotela. Jednu z takovýchto modifikací mělo na svědomí i tvrzení Arthura Bentleyho,³¹ že všechny politické jevy jsou skupinové a vztahy mezi nimi jsou založeny na nátlaku. Zvláště v demokratickém systému je role různých druhů skupin značná již kvůli jejímu přínosu do oblasti vyvážení sil. V obdobném duchu pak pokračoval David B. Truman³² podle něhož jsou postoje a názory jednotlivců vytvářeny skupinami, do nichž jedinci přísluší. Skupiny jsou pak nástroji politické socializace, jejichž prostředky jsou názory a postoje. Nejvíce se věnoval Truman zájmovým skupinám, jež jsou zároveň schopné zastávat různé funkce na základě požadavků společnosti na dělbu práce. Samozřejmostí ve společnosti jsou pak různé názory a tedy i konflikty v rámci jistých hranic, které v důsledku mají vliv na celkovou rovnováhu politického systému a společnosti jako takové. Kromě jiných předpokladů Trumanovy společenské teorie platí ve společnosti právě pluralita názorů, což vede k tomu, že neexistuje jedna dominantní ideologie. Takovou společností je podle něj například ta severoamerická, v níž neexistuje uniformita přesvědčení.³³ Podle Dahla,³⁴ jakkoliv je možnost existence nezávislých organizací v pluralitní společnosti žádoucí, např. vlivem na politickou svobodu a lidské blaho, nese s sebou určité problémy (deformování občanského vědomí, překrucování veřejného programu v důsledku složitosti organizace pluralismu, pěstování egoismu, atd.). Jejich kladné hodnoty však převažují. U Durkheima jsou nezávislé organizace a spolky žádoucí pro základní lidské potřeby, protože rozvíjejí společenské postoje; Tocqueville tvrdí,³⁵ že mají zásadní význam pro svobodu. Dahl na oba ve svém uvažování navazuje a hodnotí jejich význam z hlediska udržení rovnováhy a vytváření vzájemné kontroly ve společnosti, a to tak, že nikdo není nadřazen druhému.³⁶ Taková pluralitní společnost, za normálních předpokladů formovaná ústavou, která v sobě nese pravidlo tolerance a práva menšin, rozrušuje izolacionistické a separatistické tendence mezi občany náležející mezi různé rasy, etnické skupiny

³¹ BENTLEY, A. F., *The Process of Government: A Study Of Social Pressures.*, Chicago, 1908.

³² TRUMAN, D. B., *The Govermental Process*, New York, 1966.

³³ Srov. SVENSSON, P., *Teorie demokracie*, str. 154nn.

³⁴ Srov. DAHL, R. A., *Democracy and its critics*, str. 36n.

³⁵ Srov. TOCQUEVILLE, A., *Demokracie v Americe*, překlad: JOCHMAN, V., Praha 1992.

³⁶ Srov. SVENSSON, P., *Teorie demokracie*, str. 186nn.

a náboženství.³⁷ V důsledku vědomí nemožnosti dosažení široké shody ve společnosti a její rychlé změny je tedy žádoucí existence i menšinových skupin, které nabízejí širšímu počtu obyvatel možnost zařazení se do společnosti. Na půdě politické umožňují existenci menších politických stran, a tak i tlaku na volnou soutěž. Je tedy zřejmé, že ve dvacátém prvním století, kdy tato pluralita neplatí pouze v politice ale také kultuře, náboženství, je nevyhnutelné vědomí zásad demokracie, které musí v pluralitní společnosti multikulturní a náboženské přebývat. Není pluralismu bez svobody, tolerance a rovnosti ve společnosti.

Třebaže se zdá, že jsem se dostala ve svých úvahách o demokracii a pluralismu zcela do jiné oblasti společnosti, než o jaké uvažovali antičtí autoři, je nutné zdůraznit, že se *pouze* pohybují v jiném čase a prostoru. Tedy na počátku 21. století, kdy je svět menším než kdykoliv předtím a různé organizace a společenství se střetávají víc než kdykoliv jindy. Tato tematika nyní také mnohem častěji vstupuje do popředí vědeckých diskusí, v nichž je namnohdy upozorňováno na znovu či stále aktuální otázky křesťanské společnosti.

Tuto realitu nezaměnitelně reflektuje i Fukuyama,³⁸ který zdůrazňuje, že každá liberálně demokratická společnost musí vycházet z určitých hodnot, protože liberální principy jako takové mohou společnost spíše zničit. Naopak náboženství či prekulturní tradice jsou tím, co udržuje hodnoty zachovávající liberální demokracii a důsledně bojují proti relativismu a nihilismu.

Vidíme, že náboženství, resp. křesťanství, není jevem odtrženým od světa pozemského. Všechny tři transformace, myslím, odkazují na hlubší důvody změn, než jen prostou změnu společnosti. Samozřejmě, že je v těchto transformacích zásadní, ale jejich nevyhnutelným předpokladem, dovolím si tvrdit, bylo zvláště v Evropě, vždy křesťanství. Ať už se to týká počátků křesťanství a jeho vlivu na řecké myšlení a římskou republiku, středověké rozšíření vzdělanosti z klášterů do společnosti a s tím související průmyslovou revoluci či postmoderní

³⁷ Srov. SCRUTON, R., *Slovník politického myšlení*, překlad: LINHART, P., Brno, 1999, str. 103.

³⁸ Srov. FUKUYAMA, F., *Konec dějin a poslední člověk*, překlad: PROKOP, M., Praha, 2001, str. 308.

vytráčení se křesťanského povědomí ze společnosti, její stagnaci či úpadek v mezích morálky, práva i demokracie, zapírání vlastní evropské identity.³⁹

³⁹ Srov. REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, především str. 119 - 137.

2. Teorie vlivu náboženství na formy vlády

V předchozí kapitole jsem se zmínila hlavní představy o demokracii v průběhu několika staletí, počínaje řeckými polis a současnou Evropou konče. O pluralismu posledního století a jeho vlivu na společnost. V této kapitole bych ráda udělala ještě jeden krok dál a věnovala se demokracii i jiným politickým režimům ve vztahu ke křesťanství. Zmíním i současný „trend“ v křesťanství, které se v duchu *aggiornamenta* snaží navracet křesťanskou víru do každodenního života společnosti, a to především prostřednictvím trinitologické reflexe. V tomto momentě je tedy vhodné začít objasněním vztahu církve a společnosti, který je v současné době stále zajímavější pro obě sféry společnosti.

Podle *Katechismu katolické církve*⁴⁰ vychází tento vzájemný vztah z povolání lidstva učinit zjevným obraz Boha ve společnosti a proměnit jedince k obrazu Ježíše Krista. Základním prvkem společnosti je tedy člověk, jeho společenský rozměr. Nejen v *Katechismu katolické církve*, ale i v jiných dokumentech jiných náboženských společností se odvíjí teorie společnosti od lidské osoby, občana, a nejen křesťanský obraz člověka je v různých společnostech považován za její normativní základ. Johannes Messner popisuje sedm základních rysů křesťanského obrazu člověka.⁴¹ Reflektuje tak sociální nauku katolické církve a definuje i interakci člověka a společnosti, a cíl jedince obdobně, jak to činí církev samotná. Společnost, ve které dochází k prosazování křesťanských myšlenek a přístupů k životu a člověku, pak není jen pouhou masou osob. Je vyjádřením vnitřní potřeby člověka po vazbách, právu, společnosti spojené v soběstačné uskupení s jasně definovanou a akceptovanou autoritou, organizací, institucemi a společnou kulturou.⁴² Společnost je charakterizována objektivními prvky a vztahy. Ve společnosti církve:

⁴⁰ *Katechismus katolické církve*, Praha 1995¹.

⁴¹ Srov. OCKENFELS, W., *Katolická sociální nauka*, překlad: MARTINKOVÁ, L., Praha 2004, str. 59.: 1. Člověk jako Boží obraz je nositelem, tvůrcem a cílem všech společenských zřízení. 2. Jeho svědomí rozlišuje dobro a zlo přirozeně. 3. Člověk je tvor historický. 4. Člověk je tvor společenský. 5. Člověk žije v situaci porušenosti dědičným hříchem. 6. Člověk má od Boha svěřený úkol pokračovat v jeho stvořitelském díle. 7. Cílem života člověka je účast na bytí a životě Boha.

⁴² MAŘÍKOVÁ, H., *Velký sociologický slovník*, svazek 1, Praha, 1996, str. 338-9, svazek 2, str. 1194.

„...jde s celým lidstvem, sdílí s ním tíž pozemský osud a je jakoby kvas a duše lidské společnosti, kterou má v Kristu obnovit a přetvořit v Boží rodinu...“⁴³

Tento vztah lze charakterizovat pojmem akulturace.⁴⁴ Současná kultura tíhnoucí ke svobodě, toleranci, demokracii a pluralismu tedy do značné míry vychází ze základní křesťanské myšlenky. Na pozadí teologie lidského stvoření Bohem (Gn 1, 26n) je právě Jeho svoboda vůči světu základem svobody lidské. Dnešní katolická církev popisuje a vnímá vztah mezi křesťanstvím a kulturou slovy „korelace“ a „harmonie“⁴⁵ a církev jako poslanou

„[...] ke všem národům všech věků a zemí,“ která se neváže „výlučně a neodlučitelně na žádnou rasu nebo národ, na žádný určitý způsob života, na žádné starodávné ani novodobé zvyklosti.“⁴⁶

Ačkoliv k definování tohoto vztahu vedla dlouhá cesta, kterou H. R. Niebuhr popisuje v pěti bodech,⁴⁷ je podle něj vztah křesťanství a kultury završen stádiem korelace (obdobně jako u Tillicha či Guardiniho).

K charakteristice základního vlivu církve na společnost si vypůjčím myšlenky Ctirada Václava Pospíšila. Ten uvádí jako jedno z východisek pro pochopení vlivu církevního uspořádání na společnost Písmo a v něm zakotvený vztah jednoty společenství učedníků – vztah mezi Otcem a Synem (resp. Trojici jako takovou).⁴⁸ Slovy *Janova evangelia* (17, 20 – 23):

„Neprosím však jen za ně, ale i za ty, kteří skrze jejich slovo ve mně uvěří; aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby svět uvěřil, že ty jsi mně poslal. Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno – já v nich a ty ve mně; aby byli uvedeni v dokonalost jednoty a svět aby poznal, že ty jsi mně poslal a zamiloval sis je jako mne.“

⁴³ *Gaudium et Spes*, čl. 40.

⁴⁴ Podle encykliky *Redemptoris Missio*, čl. 53, je akulturací míněna „vnitřní proměna autentických kulturních hodnot prostřednictvím jejich začlenění do křesťanství a zakořenění křesťanství v různých kulturách“.

⁴⁵ AMBROS, P., *Církev. Kultura. Společnost. Misie*, Olomouc, 2002, str. 18.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 18.

⁴⁸ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha, Kostelní Vydří, 2007, str. 61.

Obdobně však jako katolicita nesmí být monotónní uniformitou, ale naopak jednotou v mnohosti, měla by i společnost vyzářovat rozličnost v jednotě. To, co určuje povahu vztahu mezi společnostmi a církví, je pevně zakotveno v samém trinitárním základu. Ten souvisí velmi úzce s prožíváním tajemství církve, s eklesiologií, a s přirozeným lidským soužitím. Hermann Josef Pottmeyer si právě tyto spojitosti uvědomuje:

„Je-li některý z těchto trinitárních základů podceňován nebo opomíjen, dochází k hlubokému narušení proudění životadárné mízy v těle církve. Zapomíná-li se na Boha Otce, ztrácí se ze zřetele společná důstojnost a misie, které jsou základem společenství. Není-li církev pojímána jako Kristovo tělo, uspořádané společenství věřících, [...] pak se rozpadá na jednotlivce, kteří si nárokují jedni proti druhým to, že jsou nositeli Ducha. Zapomíná-li se konečně, že církev je chrámem Ducha svatého, stává se z ní tuhá hierokracie, což je výraz odporující ideálu společenství.“⁴⁹

Z výše popsaného vztahu vzájemné interakce mezi církví a společností by se tedy dalo soudit na možnost vlivu obrazu Boha na politické uspořádání společnosti.

Jak již však bylo napsáno, vycházím na jedné straně z vlivu trinitologie na církevní společenství, na straně druhé pak z vlivu mystéria církve na společnost. Nedovoluji si tvrdit, že obraz Boha a politické uspořádání lidské společnosti jsou totožné. To by popíralo i samu podstatu výpovědi o církvi, která neexistuje ve své ideální, krystalicky čisté podobě. Ale právě a nejen jakýsi „utopický“ čistý ideál a usilování o něj spojuje církev s ideou demokracie.⁵⁰ Obecně pak náboženství hraje obrovskou roli také při objasňování hlavních principů a myšlenek totalitních režimů.

⁴⁹ POTTMAYER, H. – J., „Die zweispältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum – Ursache nachkonziliarer Konflikte“, in: *Triere theologische Zeitschrift* 92, 1993, str. 283, citováno podle: POSPÍŠIL, C. V., „Jako v nebi, tak i na zemi“, str. 66.

⁵⁰ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 69.

2.1. Totalitní režimy

Na rozdíl od demokracie, ať už se jedná o komunismus (resp. bolševismus), nacismus či fašismus, dají se tyto formy vlády charakterizovat jako nedemokratické, se snahou o důslednou realizaci a prosazení státní ideologie i za cenu zasahování do všech sfér individuálního a společenského života; pohlcením občanské společnosti⁵¹ státem a destrukcí lidského uvědomění.⁵² Rysem totality – „totalitarismu“⁵³ – je otevřené vyznávání vlády útlatku a násilí, rezignace na státoprávní řád či nutná přítomnost vůdce strany.

Ruský bolševismus, německý nacismus či italský fašismus označovány anglosaskými autory za politickou moc bez zpětných vazeb, které chybí vyváženost v rámci systému, není ujařmena ani parlamentárně, ani administrativně,⁵⁴ uvádí poprvé do univerzálně historické souvislosti Eric Voegelin v roce 1938. Vidí v nich produkty sekularizačních procesů typických „opozděných národů“ Evropy, jež bez náboženské tradice staví společnost na základech masových ideologií rasy či třídy, ekonomie či krve.⁵⁵

Avšak již dříve, v době první světové války, se rozvíjí nábožensko-filosofický a fenomenologický výzkum, který popisuje výsledky svého bádání na poli politických hnutí pomocí náboženských kategorií. Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuwe, Mircea Eliade, Fridrich Heiler a jiní ve svém myšlení odhalují celkově nové pojetí náboženství, které opět získává společně se sociálním rozměrem i dimenzi numinózního, fascinujícího.⁵⁶ Ottovy pojmy *mysteria tremenda a fascinans* popisují odklon od racionality 19. století do nově objeveného momentu náboženské zkušenosti.⁵⁷ Obdobné prostředky a momenty jako náboženství, včetně například jazykových, využívaly právě totalitní režimy. Mním tím

⁵¹ K tématu občanské společnosti např. HANUŠ, J., VYBÍRAL, J., *Náboženství v globální občanské společnosti*, Praha, 2008; GELLNER, E., *Podmínky svobody*, překlad: RICHTER, J., MUSILOVÁ, E., Brno, 1997.

⁵² BOUDON, R., a kol., *Sociologický slovník*, překlad: JOCHMANN, V., Olomouc, 2004, str. 216.

⁵³ Srov. MAIER, H., *Politická náboženství: totalitární režimy a křesťanství*, překlad: OSOLSOBĚ, K., Brno, 1999, str. 21n.

⁵⁴ MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 20.

⁵⁵ Srov. VOEGELIN, E., *Nová věda o politice*, Brno, 2000.

⁵⁶ Ibid., str. 26n.

⁵⁷ OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 2004.

například moment hrůzy, zasvěcení. Raymond Aron a Hannah Arendtová, která v totalitních režimech vidí esoterická hnutí,⁵⁸ zdůrazňují funkci rituálu; Romano Guardini příslib spásy.⁵⁹

Z hlediska církevních a obecných dějin v těchto totalitních hnutích spatřuje Hans Maier negaci oddělení světské a duchovní moci, základ evropských dějin, a opuštění křesťanského „exorcismu státu“, návrat k antickému sepětí polis a náboženství, kultu a politiky.⁶⁰ Tento návrat k antice je však možný pouze skrze radikální zřeknutí se křesťanství.⁶¹ Právě příklon k nově nastoleným totalitním režimům vždy jednoznačně znamenal odvržení své vlastní darované svobody, svého sebeurčení a celé podstaty stvoření, křesťanského učení i všech cílů člověka a společnosti.

2.1.1. Komunismus (bolševismus)

Jako společenské a politické uspořádání, charakterizované Marxovým heslem „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“,⁶² ve kterém se společenský majetek pokládá za společný a jednotlivcovi je upřeno právo na vlastnictví, čímž je prakticky omezován. Těmito slovy je vlastně popsán jakékoliv hnutí, které přejímá obdobné myšlenky, zvláště pak po uveřejnění *Komunistického manifestu*⁶³ v době evropské revoluce poloviny 19. století. V současné době pod vlivem událostí spojených s Pařížskou komunou, Trockim a Leninem, je komunismem označována forma vlády znemožňující jakoukoliv opozici, pluralitu názorů ve společnosti a plnou svobodu a rozvoj člověka. Obdobně také socialismus umírněného západního směru, na rozdíl od tvrdě odsouzeného směru bolševického-ateistického východního, označuje Pius XI. v reakci na encykliku *Quadragesimo anno* z roku 1931 jako:

„...učení, dějinný jev, nebo jako hnutí (...) s katolickým učením vždy neslučitelný.“⁶⁴

⁵⁸ ARENDTOVÁ, H., *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt, 1955, in: MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 26.

⁵⁹ GUARDINI, R., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine politische-theologische Besinnung.*, Zürich, 1946, str. 43, in: MAIER, H., „*Politická náboženství*“, str. 27.

⁶⁰ MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 29.

⁶¹ HELLER, H., *Europa und Fascismus*, Berlin, 1929, str. 56, in: MAIER, H., „*Politická náboženství*“, str. 29.

⁶² MARX, K. *Kritik des Gothaer Programms*, 1875, in: MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 38.

⁶³ MARX, K., ENGELS, B., *Manifest komunistické strany*, překlad: ŠTOLLA, L., Praha, 1974.

⁶⁴ OCKENFELS, W., *Katolická sociální nauka*, str. 29.

Právě bolševický ruský komunismus, jak píše Maier, se nesnažil o boj proti církvím, ale o jejich anihilaci.⁶⁵ Zajímavé však je, že křesťanství mělo být nahrazeno pseudonáboženskými kultickými formami, jakými byl například „křest Října“, Leninovo mauzoleum, Maovy průvody, atd. Zjevná byla snaha o přivlastnění si forem a funkcí církve. Také odluka církve a státu se vydala zcela specifickým směrem. Článek sovětské ústavy sice vycházel ze západoevropských myšlenek, ale zdaleka nebylo dosaženo takového výsledku jako ve Francii, Belgii či Spojených státech amerických.⁶⁶ Vyjádřeno samotným textem KSSS z roku 1933:

„Zatímco odluka církve od státu vede v kapitalismu ke svobodnému a nanejvýš intenzivnímu rozvoji církve, v komunismu se jejím prostřednictvím dosahuje svobodné a nezvratné smrti náboženství.“⁶⁷

Jak sám Maier přiznává, vztah církve a státu v samotném Rusku byl vždy velmi specifický. Ačkoliv byla církev pod dlouhodobým a soustavným tlakem, pravoslavná mnišská spiritualita a podle Solženicina také její „zakořenění v hlubinách staletí“, píše Meier, měla zásluhu na přetrvání náboženské tradice.⁶⁸ Obdobný vzdor církve a mnohem větší odhodlání k jejímu životu lze ale nalézt také tam, kde bylo náboženství, především abrahamovské tradice, vystaveno extrémním represím. Příkladem toho jev je mnohem prozkoumanější vztah křesťanství a nacismu, čemuž také odpovídá nepřeborné množství literatury a stálá aktuálnost tohoto tématu.⁶⁹

2.1.2. Fašismus

Podle prutů se sekyrou (*fascas*) nošených římskými konzuly na znamení úcty pojmenoval prý Mussolini v roce 1922 svou italskou politickou stranu. Na formování fašistického hnutí zapůsobily myšlenky Aristotela a Hegela – organicismus – o nadřazení zájmů státu nad zájmy jednotlivce a také Nietzscheho pojetí člověka, moci a morálky. Za

⁶⁵ Srov. MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 39.

⁶⁶ MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 39n.

⁶⁷ Citováno z BUCHENSKI, J., NIEMEYER, G., *Handbuch des Weltkommunismus*, München, 1958, str. 550, in: MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 40.

⁶⁸ Ibid. str. 40n.

⁶⁹ Např. O'SULLIVAN, N., *Fašismus*, překlad: VÁŇOVÁ, T, LUKÁŠ, I., Brno 1995; NOLTE E., *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française – Italienischer Faschismus – Nationalsozialismus*, München, 1963; PAXTON, R. O., *The Anatomy of Fascism*, Vintage Books USA, 2005.

zakladatele lze pak považovat Benita Mussoliniho, Giovaniho Gentile a Maria Palmieri, jehož „*Filosofie fašismu*“⁷⁰ definuje základní principy fašismu – jednotu, autoritu povinnost. Po vzoru Itálie se pak pojem začal používat v širším smyslu (pro německý nacismus, španělský falangismus, argentinský perónismus), a to na základě společného étosu – nacionalismu, kultu vůdce, lásce k symbolům. V Německu pak lásce k násilí; odporu k demokracii a hodnotám osvícenství. Přes veškerou různost pojetí, setkávání rozličných myšlenek, vyvrácení i přitakání často protichůdným teoriím je zřejmé, že kromě výzvy k činu, často bizarních obrazů a především pseudonáboženských „rituálů“, fašismus byl a naneštěstí stále je, přitažlivý silou, kterou propaguje a dodává.⁷¹

2.1.3. Nacismus

Neboli *Nazionalsozialismus*, který se stal oficiálně uplatňovanou ideologií německé Třetí říše, vznikl spojením fašistických principů a teorie nadřazenosti árijské rasy. Prosazovaný německou NSDAP je nacismus a jeho vztah k církvi (a naopak) stálým námětem mnoha diskuzí. Nechci hodnotit, protože za tímto účelem bylo napsáno nepřeborné množství literatury.⁷² Slova Dittricha Bonhoeffera mluví za vše:

„...*Existovalo (...) mnoho hrdinské statečnosti, ale málo civilní odvahy, mnoho služby celku, ale málo svobodné odpovědnost a svobodné odvahy pramenící z víry.*“⁷³

Chtěla bych poukázat na to, čím se nacismus vyznačoval, co znamenal pro hodnoty společnosti a církve. Na to, že nacismus byl obdobně revolučním, jako výše zmíněné režimy; nebyl ani lepším ani horším. Byl jednoduše hnutím elementárním sil, připravujícím člověka o svobodu, sebeurčení; církve o vlastní identitu. Samotný nacismus byl však hnutím pseudonáboženským, vznášel nároky na celého člověka, ovládal společenský život, od svého

⁷⁰ PALMIERI, M., „*Philosophy of Fascism*“, Chicago, 1936.

⁷¹ Srov. SCRUTON, R., *Slovník politického myšlení*, str. 40.

⁷² Např. O'SULLIVAN, N., *Fašismus*, překlad: VÁŇOVÁ, T, LUKÁŠ, I., Brno 1995; NOLTE E., *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française – Italienischer Faschismus – Nationalsozialismus*, München, 1963; PAXTON, R. O., *The Anatomy of Fascism*, Vintage Books USA, 2005; PALMIERI, M., „*Philosophy of Fascism*“, Chicago, 1936. HAJN, J., *Obnovení církevního státu: křesťanství, katolictví, fašismus, demokracie*, Praha, 1929.

⁷³ BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München, 1970, str. 11.

počátku vylučoval dualitu a rovnováhu státního a církevního řádu. Vzal na sebe podobu státu a církve, a tak také vystupoval. Využíval okultismu, esoteriky, iracionalismu, jak je zjevné například ve způsobu, jakým nacismus mluví o krvi, rase a půdě (*Blut und Boden*). Obdobně jako mýtus potřebuje svého proroka, potřeboval i fašismus osobu Adolfa Hitlera, jenž se sám nazýval „Hlasatelem Božím“. Vůdcovy obrazy a hákové kříže nahradily oltáře a krucifixy.⁷⁴ Církev tak byla vytlačena z oficiálního života společnosti do podzemí a jediným „náboženstvím“ byl nacismus se svou Biblií *Mein Kampf*.⁷⁵

Všechny výše zmíněné totalitní režimy vykazují podle Voegelinovy nábožensko-fenomenologické interpretace moderních despotických režimů „gnostický“ charakter.⁷⁶ Ve své doktríně nabízejí člověku jistotu, kterou hledají, a tou je naplnění smyslu uvnitř tohoto světa. S touto charakteristikou konec konců souvisí paralela mezi náboženskými a politickými slavnostmi, zavádění nových kalendářů a letopočtů.

Nejen tyto formy vlády a kultu mohou mít negativní vliv na společnost a její základní kvality. Určité riziko totiž přináší i vliv striktního monoteismu. To ale neznamená, že se jako křesťané budeme v kritice věnovat nebo dokonce odsuzovat pouze bratrská monoteistická náboženství – judaismus a islám. I sami křesťané se nacházeli svou nedostatečnou reflexí mystéria Trojice v určitých dějinných fázích zcela mimo vědomí promítnutí trinitárního tajemství do společnosti. Erik Peterson varuje právě před riziky striktního monoteismu připomenutím hesel jako je „*Ein Gott, ein Reich, ein Führer*“ nebo „*Gott mit uns*“, což je jistě velmi odvážné (zvláště v době napsání – v roce 1935), ale také ne bezdůvodně alarmující.⁷⁷ Právě tyto projevy lze najít u přívrženců jediného „vůdce“ a jen nesnadno lze neuznat obdobné projevy projektující do krále na zemi jediného Boha, jediné impérium odpovídající kosmologickému monoteismu. V těsném spojení trůnu, ať už se jedná o císařství či konstituci, a církve, zvláště ve vrcholném středověku a době osvícenské, můžeme nalézt zárodky

⁷⁴ GUARDINI, R., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine politische-theologische Besinnung*, Stuttgart, 1946, str. 43.

⁷⁵ Poprvé vydáno: HITLER, A., *Mein Kampf*, München, 1925.

⁷⁶ Srov. VOEGELIN, E., *Politik, Wissenschaft, Gnosis*, München, 1959, str. 18.

⁷⁷ Srov. PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem, Ein Betrag der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935, in: POPSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 76.

odmítání jak takovéto vlády, tak i celého křesťanství, a tím otevření cesty k modernímu ateismu.

2.2. Vztah demokracie a křesťanství

Demokracie, jak již bylo výše zmíněno, nemá jednotnou definici a ani její pochopení se neshledává pouze s jedním přístupem. Jako politický režim, způsob organizace mocenských vztahů v rámci suverénní sociální skupiny, je demokracie založena na svobodné kooperaci rozkazujících a poslouchajících, a to z vlastního zájmu a z vlastního rozhodnutí o svém zařazení.⁷⁸

Základním kritériem demokracie je jednoznačně kvalita svobody jednotlivců v jejich soužití ve vzájemné úctě a jednotě, ale také v rozličnosti názorů. Tato kvalita svobody je určována schopností člověka odmítnout modly – ať už politické či náboženské – a nenechat se jimi zotročovat. Nedovolit, aby se v rámci plurality v demokracii začaly prosazovat režimy totalitní. Podle C. V. Pospíšila není náhodou, že se demokratické režimy úspěšně prosadily právě v těch společnostech, které za sebou mají dlouholetý křesťanský základ v podobě víry v Boha Otce, Syna a Ducha svatého.⁷⁹ Naopak tam, kde opravdovější záruka svobody v podobě víry v Boha Trojjediného chybí, inklinuje společnost k režimům totalitním.⁸⁰

Obdobně označuje Giovanni Reale křesťanství za duchovní a kulturní základ Evropy. Je zřejmé, že , velký podíl na umožnění a rozšíření křesťanství do Evropy byl dán řeckým myšlením a kulturou, na níž se pak křesťanské základy naroubovaly. Řecká péče o duši⁸¹ a specifické křesťanské pojetí Boha i člověka jako osoby, které se vymyká chápání jiných kultur, bylo podle Realeho základem k vnímání každého jednotlivce a celé společnosti.⁸² Právě specifika křesťanského triangolárního pojetí osoby jsou oním stěžejním bodem, na kterém staví (nebo by alespoň měla) současná společnost.

⁷⁸ BOUDON, R. a kol., *Sociologický slovník*, str. 31n.

⁷⁹ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 69.

⁸⁰ *Ibid.*, str. 70.

⁸¹ PATOČKA, J. *Platón a Evropa*, Praha, 2007.

⁸² REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, str. 27n; 79 – 109.

Úzkému sepětí křesťanských myšlenek a společnosti však nebyla věnována taková pozornost, jakou zakouší po Druhém vatikánském koncilu či, dovolím si tvrdit, v době současné. Významným proto byl představitel náboženského socialismu – Leonard Ragaz. Ten nejen že vytváří novou typologii a odlišuje překroucenou zvěst, nedokonalé *náboženství* spojené s pozemským světem, mající pozemské cíle a projevy, od *království Božího*, v němž vidí poselství Kristovo a smysl celé Bible. Takové království Boží, které dává podněty celé kultuře a je jejím nositelem.

*„Království Boží jest radikální, revoluční, jest nejhlubším základem naší svobody.“*⁸³

Právě v tomto království Božím je vyznání víry spolupráci s Bohem, prací pro jeho věc. To je však možné tehdy, panuje-li naprostá svoboda a rovnost. Pouze tedy tam, kde, se objevuje království boží jako božská, ale také jako lidská skutečnost. Tam, kde se v Kristu spojuje Bůh s člověkem, kde se stává jeho bratrem.⁸⁴ Bůh koná na lidech a s lidmi a to pouze za předpokladu naprosté svobody i z toho plynoucí i rovnosti. Ne nadarmo tak vidí někteří křesťané, slovy Harnacka, v Ježíšovi sociálního reformátora, zastávce rovnosti ve společnosti.⁸⁵ Zatímco pro Harnacka samotného je Ježíš svým nadčasovým přikázáním lásky vlastně nevědomím předchůdcem sociálních hnutí.

Tato rovnost je, dle mého názoru, pravým základem trinitárního dogmatu. Charakteristickým znakem v dějinách křesťanství, kde živý Bůh neustále koná pro člověka, Bohem stvořeného z milosti a lásky k samotnému Jeho obrazu. Tak tedy platí-li, že Bůh na základě rovnosti osob ve Trojici stvořil člověka k obrazu svému, musí tato rovnost platit nejen na rovině imanentní a ekonomické, ale také společensky mezivztahové.

⁸³ LINHART, F., „*Leonard Ragaz, prorok naší doby*“, Praha 1935, str. 20.

⁸⁴ *Ibid.*, str. 23nn.

⁸⁵ Srov. HARNACK, A. VON, „*Das Wesen des Christentums*“, Berlin, Stuttgart, 1950, str. 53. Je nutné však dodat, že Harnack, obdobně jako Ragaz (str. 51), vidí tuto rovnost jako základ socialismu a beztřídní společnosti.

2.3. Trinitologická reflexe

V předchozí části práce jsem nastínila vzájemné vztahy mezi křesťanstvím a demokracií, krátce jsem také zmínila vztah křesťanství a totalitních režimů. To, co však činí křesťanství jedinečným ve své podobě a je počátkem jedinečného a specifického charakteru církve, bylo zmíněno jen okrajově. Mním tím dlouho opomíjený trinitologický základ křesťanství. Ačkoliv od prvních trinitárních sporů uplynulo téměř šestnáct století, jsou tyto otázky v církvi stále pramenem určitých nevraživostí a opomíjení. Trojiční základ mystéria církve totiž úzce souvisí nejen s vnitřním stavem církve, která jistě doznala v průběhu staletí velkých změn. Právě takovýto boj proti změnám měl na konci 19. století značný dopad na stav trinitologického bádání uvnitř katolické církve a vůbec na postavení církve ve společnosti a její vliv.

Pro objasnění pozadí trojičních konceptů v nadcházejících kapitolách, je však, obdobně jako u tématu demokracie, nezbytné objasnit nejprve alespoň poslední část cesty, kterou se trojiční teologie ubírala na konci devatenáctého a v průběhu dvacátého století. Právě tyto myšlenky a podoby trojičního chápání Boha ovlivnily celé další generace, směřování církve katolické i první formování základů Církve československé husitské.

Zástupce německého katolického modernismu Herman Schell⁸⁶ v době, kdy se katolická církev nacházela na rozcestí, vydává svůj spis *Katolische Dogmatik*⁸⁷, obsahující mimo jiné také traktát o trojiční teologii, která je podle Schella středem celé dogmatiky. V jejím centru stojí trojiční Bůh neodvolatelně se sklánějící k životu člověka a proměňující jeho dějinnou existenci v závdavek nového bytí.⁸⁸ V Schellově koncepci se odráží spásné momenty katolické moderny, které naneštěstí byly potlačeny již v počátcích a Schellovo dílo tak bylo vatikánským stolcem odmítnuto.

Celý katolický modernismus musel posléze čelit takovému odporu, že se jakákoliv oficiální a plně akceptovatelná církevní reforma posunula až do poloviny století dvacátého.

⁸⁶ Více např.: VOGEL, J., *Herman Schell, apologeta a dogmatik: dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*, Brno, 2001, str. 70 -119.

⁸⁷ SCHELL, H., *Katolische Dogmatik*, I, II, III, Schöningh, Paderborn, 1889 – 1893.

⁸⁸ KUČERA, Z., *Trojiční teologie: Základ teologie ve Žjevení*, Brno, 2002, str. 7.

Co ale započal Herman Schell, mělo své pokračování.⁸⁹ Dovolím si tedy zmínit několik předních teologů, kteří se podíleli jak na formování teologie dvacátého století tak i základech formování myšlenek CČSH.

V těchto souvislostech nelze nezmínit osobu Karla Bartha, který se stal do jisté míry mluvčím své generace a jehož *Römerbrief*⁹⁰ vyjadřuje ústřední principy „teologie krize“, později „vyznávající církve“. Jeho dílo bylo podnětem k mnohým diskuzím a třibení teologických myšlenek. Ty jsou u Bartha jasné – Bůh promluvil a mluví jen ve Slovu, vedle něhož neexistuje veličina dějinného vývoje, jež by měla normativní význam. Otázky fundamentálně-teologických předpokladů dogmatiky – zjevení či náboženská zkušenost, Boží transcendence, problematizace křesťanské pravdy – byly posuzovány mladou a nejmladší generací evangelických teologů, která částečně přijímala i směřování teologie krize (dialektické teologie).⁹¹ Problematika možnosti výkladu ústřední části Bible, vztahu církve a kultury či obsahu kázání měla vliv i na český protestantský přelom vedený Josefem Luklem Hromádkou. Celá pozdější škola dialektické teologie byla charakteristická svými různými důrazy na teologické otázky, což vedlo k obecnému zájmu i o další autory a jejich myšlenky.

Obdobně jako výše zmínění, ovlivnil směřování nejen ekumenické teologie v polovině minulého století také Karl Barth, který se mimo jiných podílel na vydávání několiksvazkového díla s názvem *Mysterium salutis*.⁹² Jeho teze o jednotě imanentní a ekonomické Trojice znamenala posun od dogmatických úvah o trojičním mystériu k samotným dějinám spásy. Obdobně významné pak jsou také spisy od představitelů barthiánské pravice či levice – Ebenharda Jüngela, resp. Jürgena Moltmana, pro kterého je znamením doby návrat k trojičnímu myšlení.⁹³

Tento návrat k trojičnímu myšlení v intencích nejprve dogmatické teologie a liturgie, byl velkou měrou započat Druhým vatikánským koncilem. Ten se stal, v euforické atmosféře doby přibližování církve a společnosti vzdálené téměř dvě desítky let po konci války, počátkem nového definování vzájemného vztahu církve a společnosti.

⁸⁹ Srov. VOGEL, J., *Herman Schell, aplogeta a dogmatik*.

⁹⁰ První vydání spisu: BARTH, K., *Der Römerbrief 1*, 1918 *Römerbrief 2*, 1921.

⁹¹ KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 43n.

⁹² Druhý díl sepsaný Karlem Rahnerem je věnován trojiční teologii.

⁹³ KUČERA Z., *Trojiční teologie*, str. 12n.

3. Trojiční teologie prostého života

Téma trojiční teologie diskutované ve světě, mělo své místo i v českých zemích. Ctirad Václav Pospíšil dokonce s poukazem na četnost této tematiky, a to v době jejího probouzení na scéně světové, nazývá českou teologii v tomto smyslu až teologií s prorockým rysem.⁹⁴ Zohledním-li těžkosti v období komunismu, kterými si církve musely projít, je obdivuhodné, jak velký počet děl s tématem Trojice na našem území vznikl, a jaký je trinitologický proud uvnitř české teologie v současnosti.⁹⁵ I proto věnuji českým trinitologickým konceptům a myšlenkám jejich autorů na stránkách své práce tolik místa. Chtěla bych poukázat na to, že v Čechách tak dlouho potlačované křesťanské a demokratické myšlenky skrývají v současnosti stále ne zcela využitý potenciál, který je nutné brát na vědomí a přijmout jej na rovině dějin spásy. Přesně tuto úlohu trinitologie vzhledem ke společnosti a mezilidským vztahům se dobře uvědomuje Zdeněk Kučera. Ačkoliv téma demokracie a pluralismu v jeho pracích příliš zmiňované není, svými pracemi se primárně zaměřuje na charakter lidské bytosti a její vztahy ve společnosti. Tyto mezosobní vztahy mají totiž nejen předobraz v osobách Trojice, ale především výrazný vliv na kvalitu společenského a politického dění. Jsou základem fungující demokracie pluralismu.

3.1. Dějinná reflexe trinitologie v rámci CČSH

Za všechny autory věnující se trojiční teologii jmenuji Jana Valeriána Jirsíka, Františka Kordače, Vojtěcha Šandu, Josefa Pospíšila, Antonína Salajku, Tomáše Špidlíka aj.⁹⁶ Ačkoli z krátkého výčtu by se tedy mohlo usuzovat na značný rozmach literatury dotýkající se trojičního mystéria,⁹⁷ a to nejen v teoriích, ale i v jeho promítnutí do roviny české společnosti, opak je pravdou. Samotné vědomí, že trinitologie je hermeneutickým klíčem ke zjevení a páteří soteriologie, se vytrácelo. Bylo nahrazeno pouhou racionální spekulací. V dílech doby výše zmíněných autorů je sice pojednáváno o mystériu Trojice, její reflexe v rovině

⁹⁴ POSPÍŠIL, C. V., *Prorocký rys novodobé české teologie*, in: *Teologické listy* 17, 2006, 3, str. 129 – 131.

⁹⁵ Naneštěstí původních monografií věnovaných trojiční teologii se v Čechách na začátku 21. století objevuje velmi málo.

⁹⁶ Viz. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 58nn.

⁹⁷ Podrobněji ke stavu české trinitologie POSPÍŠIL, C. V., *Česká trinitární teologie v letech 1800 – 2005. Komentovaná bibliografická sonda do dějin české teologie*, in: *Theologická revue* 76, 2005/2, str. 123 – 167.

společenské však chybí. Významným mezníkem je nedávno již podruhé vydaná monografie z pera Pospíšila,⁹⁸ podtrhující praktický ráz trinitologie i naléhavou potřebu revize starých myšlenek a pojednání na poli české teologie.

Vědomí spojitosti trojičního mystéria s mystériem ekklézie a společnosti nalézáme také, a především, v dílech teologické školy Církve československé husitské; v okruhu Zdeňka Trtíka a jeho žáka Zdeňka Kučery. Na základě personalistické orientace Církve československé husitské a důležitého překonání mezi daných barthovskou trinitologií, vzniklo v Čechách dílo ojedinělé co do obsahu i rozsahu své reflexe.⁹⁹ V této souvislosti si dovoluji několik poznámek o třech významných osobnostech, které měly svůj podíl na založení a formování teologie CČSH – Karlu Farskému, Aloisu Spisarovi a Zdeňku Trtíkovi.

Karel Farský byl zakladatelem a první patriarchou Církve československé husitské.¹⁰⁰ Ačkoliv za jeho krátkého života nebyly všechny Farského myšlenky doceněny, pro další generaci již bylo nejen jeho dílo (kázání, liturgie, zpěvník atd.), ale i život samotný, symbolem výrazné autority.¹⁰¹ Farský promýšlel a navazoval na Schellovy myšlenky o cestě Boha k člověku a jejím spontánním přijetí člověkem jako naplnění lidského určení a vůle. Farský stál svou naukou o Duchu Kristově jako normě a spáse křesťanství, spirituálně uplatněnou v liturgii jako princip přijímání Krista a jeho milosti, na počátku biblicky orientované teologie. Přestože se trojiční teologií výslovně nezabýval, lze v jeho díle najít mnoho zmínek vypovídajících o Trojici, a to zejména podněty pro rozvoj trojiční teologické reflexe.¹⁰² Tím ve dvacátých letech minulého století započal cestu do hloubky biblické spirituální jistoty a inspiroval ji k domýšlení nauky o Duchu Kristově. Společně tak Farský se Statečným a Spisarem stáli na počátku cesty k *Základům víry* Církve československé husitské.¹⁰³

⁹⁸ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, Praha 2007¹, 2010².

⁹⁹ Ibid., str. 57 – 61.

¹⁰⁰ Srov. KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 16nn.

¹⁰¹ SÁZAVA, Z. *ThDr. Karel Farský: Malé zamyšlení nad svědectvím velké osobnosti*, in: *Theologická revue* 11/4, 1978; KAŇÁK, M., *Dr. Karel Farský, O životě a díle prvního patriarchy církve československé*, Praha 1951.

¹⁰² Především se jedná o Farského práci v oblasti liturgiky, kázání, církevní agendy.

¹⁰³ KUČERA, Z., *Hoře a milost. Ke kořenům církve radikálního modernismu*, Brno, 2001, str. 40 – 42.

Byl to právě Spisar, jehož myšlenky utvářely charakter věrouky CČSH v prvních třiceti letech její existence.¹⁰⁴ Nasměroval druhou generaci teologů z řad Církve československé husitské k Bohu interpretovanému personálně, dějinně, existenciálně a především biblicky tak, jak to činil také Trtík. Spisar do svého učení přijímal vlivy jak Schellovy interpretace Božího bytí tak protestantského liberalismu a jeho zdrženlivosti vůči trojičnímu dogmatu. Nepoužíval tak pojmu osob pro Trojici a raději odkazoval přímo k nitru Boha a člověka. Syna Božího redukoval na Boží myšlenky, Ducha svatého pak na Boží vůli. Tímto svým přílišným racionalismem a částečnou depersonifikací Boha však ovlivnil další generaci a zachoval tím základy křesťanské víry.¹⁰⁵

Pod vlivem Spisarova kritického realismu a Kovářovy historicko-kritické interpretace Písma, inspirován Ferdinandem Ebnerem, Karlem Heimem, Martinem Buberem, Emilem Brunnerem, stává se Zdeněk Trtík v sedmdesátých letech minulého století vůdčí osobností CČSH a programu teologie *Božího slova* (biblické teologie).¹⁰⁶ V letech 1955 – 57 koncipoval *Základy víry CČSH*, které byly později přijaty za základní naukovou normu. Trtík se ve své orientaci posouvá od teologického liberalismu, ve kterém pod vlivem Spisara promýšlí povahu náboženského zjevení a zkušenosti, do období, kdy zastává názory biblické. Pro tuto etapu je charakteristický zápas s teologickým liberalismem uvnitř církve. Daný trend překonává v návaznosti na Bubera, Ebnera, Brunnera, Heima a kriticky také na Kierkagaarda, biblickým existenciálním personalismem, jež je Kučerou nazýván „kopernikánským obratem“.¹⁰⁷ Tento obrat se konkrétně projevil v Trtíkově antropologii a christologii. To je ostatně patrné zvláště v jeho díle *Vztah já-Ty a křesťanství*, v němž mimo jiné vymezuje i teorii trojičního dogmatu.¹⁰⁸ V něm jsou Otec, Syn a Duch svatý základem církve, bez kterých je člověk odkázán pouze na abstraktní monoteismus a neschopen vlastní přeměny. V šedesátých letech se Trtík věnuje také lingvistickému vyjádření trinitologických dogmat a vymezuje se vůči Barthově pojetí třech způsobů bytí – modům existence. Snaha o kladné

¹⁰⁴ Např.: SPISAR, A., *K otázce Trojice: Na vysvětlenou a na uváženou*, in: *Náboženská revue* 23/1, 1952, str. 29 – 46; SPISAR, A., *Etika v duchu církve československé*, Praha, 1948.

¹⁰⁵ Srov. KUČERA, Z., *Trojiční teologii*, str. 118 – 128.

¹⁰⁶ Např.: TRTÍK, Z., *Uvedení do Základů víry*, in: *Theologická revue* 75/1, 2004, str. 85 – 123; TRTÍK, Z., *Tajemství Trojice*, in: *Theologická revue* 13/2, 1980, str. 48 – 51; TRTÍK, Z., *Uvedení do základů*, Praha, 1973.

¹⁰⁷ Srov. KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 129.

¹⁰⁸ TRTÍK, Z., *Vztah já-Ty a křesťanství: Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*, Praha, 1948.

formulování trojičních dogmat ovlivnila další generaci, zvláště pak Zdeňka Kučeru, který na Trtíka ve svém díle navazuje a překonává jej.

Zdeněk Kučera jako pokračovatel Trtíka a žák Karla Bartha, je v současnosti významným představitelem na poli české dogmatické teologie nejen v rámci Církve československé husitské. To především díky tématu trojiční teologie – konceptu tzv. *Trojiční teologii prostého života* – a také své reflexi aktuálních teologických otázek ve světle postmoderního člověka. Svými myšlenkami se hlásí k tradici katolického modernismu a jeho pokračovatelům z řad Církve československé husitské.

3.2. Východiska a předpoklady

Téma trojiční teologie a diskuse okolo ní se nevyvíjelo ze vzduchoprázdna. Zakotvení trinitologie ve Starém i Novém zákoně bylo předmětem její neustále živé role v myšlení ať už židovském resp. řeckém. S ohledem na řadu odborných publikací na téma vývoje trojičního dogmatu si dovoluji tuto neoddiskutovatelně důležitou část trinitologie vedoucí až k jejímu současnému postavení na poli teologie vynechat s odkazem na příslušnou literaturu.¹⁰⁹ Věnovat se budu ukotvení východiska trojiční otázky v biblickém zjevení a nezbytným jazykovým a myšlenkovým předpokladům, které jsou podle Kučery nezbytné pro porozumění a osvojení si trojičního myšlení a tedy i vzájemný vztahů osob ve společnosti.

3.2.1. Biblická teologie

Je to právě Písmo, jež nám vydává svědectví o tajemství Trojice a ukazuje na hodnoty vztahů, které mají svůj předobraz v osobách Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Podává zjevení jako sebeodhalení jinak nepoznatelného Boha člověku, a to hned třikrát jinak. Zjevení Boha zakouší jako bezprostřední setkání s osobou Ježíše Krista, s nímž přichází i nový pohled na svět v jeho plnosti; nalezení vlastního já ve světle osoby Ježíše Krista jako syna Božího.

¹⁰⁹ Např.: HARNACK, A. VON, *Dějiny dogmatu*, překlad: ŽILKA, F., Praha, 1974²; LANE, T., *Dějiny křesťanského myšlení*, překlad: BARTOŇ, J., Praha 1999; BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, I – IV, Zürich, 1932 - 1968.

Není možné vidět svět, smysl života či dějin bez Boha, který mu dává význam a hloubku. Ježíš je pak médiem, na němž se děje nové vidění a prožívání člověka.

Trinitární otázka tedy vycházela ze setkání s Ježíšem Kristem, se zjevením v něm. Jeho dílo, utrpení i smrt vycházejí ze Starého a Nového zákona, církevní tradice i příslušných myšlenkových proudů. Ukazují Ježíše jako oslaveného, jenž se setkal s apoštoly a dalšími vyvolenými, aby budoval církevní obce v síle a jednotě Ducha svatého. Přesvědčení o Ježíši jako Synu Božím bylo základem prvního vyznání víry:

„Ty jsi Kristus.“¹¹⁰

Takto je Ježíš, soupodstatný s Otcem („*homoiosios to patri*“, „*consubstantialis cum patre*“), vyjádřen formulacemi Nového zákona:

„Kdo vidí mne, vidí Otce,“¹¹¹

což je základním kamenem pochopení Trojice, v nás žijící a zpřítomňované, a také základem později formulovaného trojičního dogmatu o vztahu Syna vůči Bohu Otci a Duchu svatém. Předmětem trinitárního dogmatu je charakter Boží osobnosti, jež činí člověka účastným na svém životě, dějinách. Víra jde ruku v ruce s jistotou, že Bůh v Kristu daroval člověku láskyplně život a v Duchu svatém dává zakoušet účast na životě svém. Tak jen v Duchu svatém máme Syna a v Synu Otce.

Trinitární nauka se tedy nesoustřeďuje pouze na vztahy v nitru Božího života, imanentní Trojici, ale i na vztahy Trojice ekonomické – vztahy oslaveného Pána k člověku, přeneseně pak vztahy lidí mezi sebou. Od počátku uvažování o tajemství Trojice byla trinitární nauka, chránící Boží jednotu i rozlišenost, silně vázaná na myšlenkové prostředí a jazykové prostředky, ve kterých byla utvářena. Nikdy neměla podporovat myšlenku polyteismu okolních národů. Měla naopak vytvořit jasné povědomí o monoteismu, o jednotě Boží, a zabránit mytologizaci pojmu Bůh, označujícího jak Trojici, tak Boha Otce samotného.¹¹²

¹¹⁰ Mt 8, 29.

¹¹¹ J 14, 9.

¹¹² Srov. KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 23.

Přísný izraelský monotheismus mající základ v biblické zvěsti Starého zákona, je Ježíšem ještě radikalizován. Sám cituje (*Mk 12, 29n*) starozákonní vyznání víry, v němž se pro Izrael stává hmatatelné naplnění pojmu Bůh, jeho spojení smlouvou s životem izraelské obce. Její víra je charakteristická nezávislostí Boží na lidu; jeho stvořitelskou mocí ve spojení s citovou řečí; identifikací JHVH jakožto osobním bytím, dynamickou čínorodě působící existencí. Bohem Izraele, jenž jedná především prostřednictvím slova tvořícího jednotu s činem. Slovo je tak nejvyšší zjevitelskou formou Boží, výrazem osobního vztahu JHVH k Izraeli, který zůstává ve své transcendenci, ale současně, jak podotýká Kučera, je spásně-dějinně svému lidu blízký.¹¹³ Takováto blízkost lidu je charakteristická i pro Ježíše Krista, nejen jako osobu historickou, ale i historii přesahující. V blízkosti setkání s Ježíšem Kristem, ukřižovaným a vzkříšeným, pak lidé poznávali transcendentního Boha, jeho nároky i Boží lásku. Setkání s Kristem bylo tedy pro učedníky jistým otřesením ze setkání s autoritou, kterou může mít pouze Bůh samotný. Tento i jiné momenty Nového zákona, kde Ježíš náleží k Bohu (*Žd 5, 10; J 3, 34; J 1,1; Ef 4, 32; septuagintní označení Kyrios, aj.*),¹¹⁴ a které jsou pro nás podnětem k promýšlení trinitologických a christologických témat, dávají vidět Boha živého, vystupujícího ze své transcendence do našich dějin a srdcí.¹¹⁵

3.2.2. Trinitologické pojmosloví

Konkrétní dějinné příběhy Boha ve vztahu k člověku, které Písmo traduje, však samy o sobě nesou ještě jeden velmi důležitý předpoklad. Totiž pojmoslovné ustálení christologických a trojičních dogmat. Pojmosloví Evangelia, vycházející z hebrejské jazykové tradice, kladoucí důraz na slovesné tvary, se tak v helénistickém světě substantiv setkává s filosofickým myšlením, založeném na řecké či římské tradici. Dnes již víme, že aplikace předmětného myšlení a vztahování vzhledem k prostoru, je pro otázky trinitologického či christologického charakteru nepřiměřené. Prostorový charakter však nesou všechny trinitologické (*perichoresis, relatio*, atd.) i christologické pojmy. Ve starověku přiřazované pojmy jakými jsou například *substantia, essentia, hypostasis* či ústřední pojem *persona*,

¹¹³ Srov. KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 24n.

¹¹⁴ Podrobnější výčet např. *ibid.*, str. 27n.

¹¹⁵ Srov. *ibid.*, str. 29.

ačkoliv procházely různými interpretačními stádii, ať už v době scholastické či moderní, jsou stále relevantními a nezbytnými výrazovými prostředky na poli teologie.¹¹⁶

Přeci jen krátkou zmínku věnuji pojmu osoba, jakožto výrazu, bez kterého se jakékoliv úvahy v rámci trinitologie (i christologie) neobejdou. Důležitost tohoto pojmu je však přímo úměrná složitosti jeho interpretace ať už se jedná o hledisko autora či času. Ve smyslu původního dogmatického pojmu označuje počet jednotek (v tomto smyslu lze poprvé nalézt u Tertulliana)¹¹⁷ nikoliv však, i přes svou antropomorfnost, nezaměnitelnost lidství a člověka. Pojem osoby byl v průběhu staletí upřesňován, jak teologicky tak filosoficky, a jeho význam byl u jednotlivých teologů významově velmi odlišný a specifický. To se týká především doby scholastické (např. Tomáš Akvinský používá pojmu osob v Trojici také pro vyjádření vnitrobožských vztahů), kde je termín osoba vztážen k pojmu hypostasis a to tak, že persona není nic jiného, než rozumná hypostasis, dokonalejší přirozenost. Přesnou definici období celého středověku pak můžeme nalézt u Boethia,¹¹⁸ jehož pojem osoby ve vztahu k přirozenosti je však jen s obtížemi použitelný v christologii, nevhodný pak pro trinitologii. V Trojici je totiž Boží přirozenost na rozdíl od lidské a té v Ježíši Kristu nadřazena třem osobám. Dalším problémem je až příliš snadno se naskytující příklon k triteismu. Odlišnou cestou v tomto směru se vydala teologie (a filosofie) devatenáctého století. Tato doba osobě ve filosofickém smyslu přidala racionalitu v podobě sebevědomí, což mělo význam i pro teologii. Specifické znaky člověka tím byly dány do souvislosti s Bohem, dějinami spásy; uvědomění si odkázanosti lidské duchovnosti a sebevědomí na skutečnost obklopující člověka, tedy i na Boha, svobodu. Scholastický model osoby s jeho moderním výkladem spojuje teologická škola Rahnera (modus existendi) a Bartha (odlišné způsoby přebývání). Oba apelují na opětovnou revizi pojmu osoba a to zvláště za předpokladu jejího použití v plurálu. U Rahnerova značně soteriologicky zabarveného obsahu teologie je použit termín přirozenosti (resp. lidské přirozenosti v Ježíši Kristu) pro moderní pojem osoby. Pojmem

¹¹⁶ Více o trinitologickém a christologickém pojmosloví např. KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 34 – 41; POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi tak i na zemi*, str. 410 – 424; BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, I, II; RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenturgrund der Heilgeschichte*, in: FEINER, J., LÖHRER, M., *Mysterium Salutis*, Zürich, 1966.

¹¹⁷ TERTULLIAN, *Adversus praxean*.

¹¹⁸ BOETHIUS, *De persona et duabus naturi I*.

osoba v moderním stylu – vztahová, dialogická a dynamická – tedy Rahner nahrazuje tradiční statický, nedialogický pojem *natura*. Ačkoliv je Rahnerova práce a myšlení v oblasti trinitologie a christologie značně obsáhlá, lze velmi zjednodušeně konstatovat, že snoubí dvě myšlenkové tradice a systémy – scholastický a moderní personalistický model filosofie.¹¹⁹

3.2.3. Hermeneutika trinitologie

V předešlých odstavcích jsem alespoň krátce načrtla hlavní předpoklady pro pochopení trinitologie (částečně i christologie), avšak vždy musíme pamatovat na to, že při uvažování o církevních dogmatech je nezbytné mít po ruce určité hermeneutické principy. Tak již zmiňovaný Rahner rozkrývá základy hermeneutického principu „spásně-dějinné christologie“ a „metafyzického typu christologie“.¹²⁰ Spásně dějinná christologie podle Rahnera nabývá smyslu tehdy, je-li reinterpretována z hlediska christologie metafyzické. Jinými slovy: přímo nepopsatelné a nevysvětlitelné Boha týkající se, nelze pochopit jinak, než kombinací obou jazykových systémů. To vede k odbourání rozdílů mezi pravdou textu a pravdou poznávajícího; k poznání dříve nové dimenze víry v Ducha svatého; k objevení eschatologické dimenze. Toto poznání a akceptování Bohem zjeveného tajemství je časově omezeno – je okamžikem věčnosti, zakoušením Ducha svatého a účastí na dialogu mezi Otcem a Synem.

Hermeneutický klíč dvou řečových systémů bychom mohli najít i v teologii Paula Tillicha.¹²¹ U něj je dimenze hloubky lidského žití člověku nahlédnutelná skrze symboly, „náboženská praslova“, která má církev modernímu nezorůmějícímu člověku učinit srozumitelnými. A to tak, že povedou k odpovědím na jeho základní existenciální otázky. Tyto odpovědi je nutno hledat cestou korelace řeči Bible, liturgie s existenciálními otázkami současnosti a odpovídat tedy z hlediska věčného základu evangelia. Pravá řeč o Bohu artikuluje, vyjadřuje nové bytí v Kristu – znovusjednocení esence lidství (Bohem stvořená podstata) s dějinnou lidskou existencí (reálný dějinný stav – odcizení se Bohu).

¹¹⁹ KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 40.

¹²⁰ RAHNER, K., *Die zwei Grundtypen der Christologie*, in: KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 41.

¹²¹ KUČERA, Z. *Problém pravdy u E. Brunnera a P. Tillicha*, Praha 1967; KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*, Praha, 2004.

Hermeneutický princip dvou systémů, ačkoliv stojící v pozadí, bychom našli také u Karla Bartha. Ten se však přednostně nezajímá o stavbu či historické souvislosti textu, ale jeho intence odkazující na Boha. Tento koncept je dán celým Barthovým trojičním pojetím Boha, Boží identitou v osobě a v příklonu k člověku. Boží slovo tedy, přijde-li na světlo světa prostřednictvím slova lidského, je vždy aktuální a jediným postojem k Božímu slovu je lidská poslušnost. Její konání v dějinách je druhou stránkou poznání Boha. Obdobně řeč o Bohu má bipolární charakter – fixovaným slyšením Bible a existenciální zkušeností. Teolog tedy, reflektující Boží slovo, mění sebe i situaci. Kučera vidí v této myšlence

*„trinitologický princip, v němž je dána jednota Božího bytí a zjevení, dění o Bohu a Božího dění ve zjevení“.*¹²²

Z výše uvedených myšlenek si tedy dovoluji usuzovat na to, že jak trojiční teologie, tak christologie, jako kořen a kmen celé teologie, mají své místo ve fundamentální dogmatice.

3.3. Trojiční teologie z pohledu Církve československé husitské

Vzhledem k tomu, že jsem výše již zmínila osobnosti Církve československé husitské i předpoklady nezbytné k pochopení celé šíře problematiky trinitologie, věnuji nyní pozornost dějinnému vývoji myšlenek, které vedly k aktuálnímu Kučerově konceptu *Trojiční teologii prostého života*. Ta tvoří páteř celého učení Církve československé a do značné míry je i její hrdou prezentací vzhledem ke sféře ekumenické, teologicky nezainteresované, politické.

Po následnících první generace CČSH, která oplývala skepsí ke katolickému modernismu a kritikou dogmatu, postupně v řadách církve vyrůstala generace, jež výrazně ovlivnila dogmatické myšlenky, zvláště pak témata christologická a trinitologická. Správně reflektovala potřebu přiblížit víru člověku své doby slovem, a to i na poli dogmatiky, Božího tajemství a spásy Kristovy. To vše ale při zachování Boží transcendence, ne pod zorným úhlem lidské subjektivity identifikované s historickou osobou Ježíše z Nazareta.¹²³ Upřednostňování osoby Ježíše Krista jednak chránilo teology CČSH před sklouznutí ke

¹²² KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 43.

¹²³ Tématu Ježíše Krista se zvláště intenzivně věnoval František Kovář.

spekulacím a také jim bylo jistým vzorem a oporou v jejich poválečných životech. Obdobně i jejich nástupci domýšleli christologii v obdobném smyslu, avšak již z pohledu Ježíšovy funkce a osobnosti v dějinách spásy. To vedlo k revizi biblického materiálu a christologického dogmatu.

Děni směřovalo k definování hranice mezi námi a Ježíšem Kristem jako hranice eschatologické, dokonalé jednoty mezi ním a Bohem. Zdůvodnění těchto myšlenek bychom našli až v *Základech víry* přijatých IV. řádným sněmem CČSH v roce 1971.¹²⁴ Christologické výpovědi vedly k problematizování trinitárního dogmatu, které bylo celkem čtyřikrát předmětem intenzivních teologických diskusí.¹²⁵ Zasedání prvního sněmu si vytyčilo jasný cíl, jímž bylo dojití konečného zakončení reformace na jediné společné bázi – osobním Bohu. Tuto orientaci lze charakterizovat jako vyznání víry v Boha osobního z hlediska speciální dogmatiky. Z hlediska fundamentální teologie pak jako revizi biblické víry.¹²⁶

Téma Trojice (interpretace trojiční nauky obsažené v krédu) samotné, bylo předmětem přípravných prací na *Základech víry* v padesátých letech minulého století.¹²⁷ Takto interpretovaná nauka o Trojici, objevující se v pozadí myšlení Trtíka, je pak celou školou CČSH pochopena jako komprehenzivní interpretace *mysteria salutis*, jež je vzhledem k člověku vyjádřena účastí na osobním životě Boha trojjediného, přítomného v církevních obcích, liturgii i zvěsti církve.¹²⁸

Stálá revize a promyšlení tématu trojiční teologie v nauce CČSH pokračovalo přes tři generace jejích zástupců a resumuje v současném Kučerově konceptu *Trojiční teologie prostého života*, který hluboce reflektuje současný stav společnosti, ekologické a vědecké problémy z hlediska současné teologie. Trojiční teologie CČSH vychází z usnesení Nikajského koncilu¹²⁹ a odráží personální vztahy v Trojici – Otce prezentujícího moc života,

¹²⁴ *Základy víry*, otázky 121 – 124 definují vztah člověka k Ježíši Kristu z hlediska soteriologického přístupu.

¹²⁵ Počínaje rokem 1924.

¹²⁶ STATEČNÝ, K., *Centrální otázky věrouky CČS*, in: *Naše dílo*, I, 1927, str. 18.

¹²⁷ *Základy víry* ačkoliv byly vyhlášeny ústřední radou v roce 1958 jako jakási příručka pro sjednocení víry, schváleny byly až po doplnění o klasická symbola a hermeneutickou předmluvu IV. řádným sněmem v roce 1971.

¹²⁸ KUČERA, Z., *Boží přítomnost*, in: *Theologická revue* 7/6, 1974, str. 167.

¹²⁹ Koncil se konal roku 325 a bylo na něm ustanoveno nikajské (později nikajsko-konstantinopolské) krédo, ve kterém se hovoří o mj. o soupodstatnoti s Otcem, tedy o základu trojiční nauky. Srov: POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 278 – 283.

Syna zastupujícího pravé lidské vztahy a Ducha svatého, představujícího komunikativní stránku lidství a stvoření. Právě tuto skutečnost reflexe v Boha trojjediného lze nejlépe doložit obsahem víry podle Kréda CČSH:

„Věříme v Boha jednoho, Ducha věčného a Tvůrce všeho, - Otce Ježíše Krista i Otce našeho - Jenž od věčnosti vládne královstvím duší našich.

Věříme v Ducha Božího, jenž od věčnosti do věčnosti vše oživuje – v Ježíši Kristu se zjevil – skrze proroky a otce naše mluvil – a v nás chce přebývat. Věříme v život věčný,

Dobra, Pravdy a krásy – tak, jako jsme přesvědčeni o smrti zla i zlých.

Věříme, že Otec nebeský nás proto stvořil, - abychom Ducha Božího v sobě mejíce, - šťastni byli – život pravdy žili – Pravdy Boží hájiti se nebáli – a života věčného tak jistě dosáhli. Tak staň se!¹³⁰

Personální vztahy v Trojici, které jsou velmi dobře reflektovány právě v Krédu CČSH, zároveň ukazují na úroveň kulturního prostředí a úlohu církve ve společnosti, kde je vše nové předjímku eschatologického věku prolomeného v Ježíši Kristu. Toto poselství lze obrátit v pravdu pouze vlastním životem a umíráním.

Veškerá reforma církve pramení ze snahy harmonizovat respektovanou vědeckou pravdu s vírou v Boží zjevení v Bibli, a to metodami historickými; na poli teologickém především hermeneutickými, výkladovými prostředky. Proto také hraje důležitou roli oblast času a řeči (jazyka) a nejen jeho užití – mluvená gramatická stránka odrážející se v ontických předpokladech. Po generace charakteristicky chápané náboženství a jeho myšlenkově a jazykově strukturovaný výraz nacházíme nejen ve věrouce, bohoslužbě, církevním právu, ale také v kontextu politickém a kulturním, jež církev spoludefinuje a zakládá. Jinak vyjádřeno:

„Náboženství je hloubkou kultury a kultura je výrazovou formou náboženství.“¹³¹

Současná husitská teologie se nachází v pozici, kdy rozpoznává nové kořeny a důsledky trojiční teologie – *Teologie prostého života*, teologie s genitivním názvem. To značí i směr,

¹³⁰ Citováno podle: KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 120.

¹³¹ KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie*, str. 141.

který vzniká v nadějně atmosféře šedesátých let v protestantském okruhu teologů, hledajících Boha ve světě, nikoliv v Ježíši Kristu. Tato nálada se opět po krátké etapě let šedesátých dostavila do Československa po revolučním roce 1989, kdy Církev československá husitská rozvíjela své duchovní tradice ve světě bez hranic – ve světě ekumeny, ekologie, globalizace, ale v posledním desetiletí také i střetu kultur. Reflexe těchto sociálních a kulturních rozměrů společnosti se tak staly hlubokým motivem pro *Trojiční teologii prostého života*.

Ta není výrazem prostoty, jednoduchosti, ale naopak návratu do hloubky původního, což je pro vždy aktuálním základem, z něhož se rodí nové. Jistou konstantou v oblasti náboženství je tedy stanovisko, že Boží příklon ke stvořenému je zdrojem a původem života.¹³² To se děje v lásce v nitru Boha i vně vůči kosmu a člověku a je svým původem i působením zjevením zachyceným v Bibli.¹³³ V takovém zjevení se vždy jako znamení ukazuje triadická, struktura: Bůh – transcendence, Slovo (*Logos*) jež se stalo člověkem – transparence, Duch současný v dějinách – imanence.¹³⁴ Tento spásný triadický příklon, jenž nabyl podoby dějin spásy, se tak transformoval pod usnesením Nikajského koncilu z narativní, mytické formy do oblasti pravdy. Stal se kořenem, na nějž byl naroubován květ trinitárního dogmatu, dějiny jeho interpretace, a který na rozdíl od starozákonních představ vyzdvihuje Boha po smrti na kříži angažujícího se v dějinách. Činí z člověka podílníka na svém bytí. Vždy aktuální podílnictví je nesené vztahem otce a syna a jejich vzájemností. Je konstitučním prvkem přechodu z bytí biologického do bytí dějinného, tedy do kulturní existence. Socio-kulturní vztažnost vykazují i další vztahy (matka – dítě, mistr – učeň atd.) představující základ lidské existence, charakterizovaný ontickou entitou. Tuto základní vztahovou strukturu nazývá Kučera Buberovským „*das Zwischen*“.¹³⁵ Pozdvižená do oblasti symbolů podílí na vztahu otce a syna a participuje působením Ducha svatého na tajemství lidské vzájemnosti. Svým působením nám zpřítomňuje podíl na tajemství Božím. Právě

¹³² KUČERA, Z., VOGEL, J., *Gespräch über Gott: Eine Untersuchung der gegenwärtigen theologischen Lage von der Sicht der Mitteleuropäischen Nachbarschaft: Kurze Auswahl der Vorträgern aus gemeinsamen Vereinstaltungen der Prager und Regensburger Theologen* Praha 2009, str. 81.

¹³³ KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie*, str. 142.

¹³⁴ KUČERA, Z., VOGEL, J., *Gespräch über Gott*, str. 79.

¹³⁵ První vydání: BUBER, M., *Ich und Du*, 1923.

biblické zjevení charakterizované vztahem (O)otce, (S)syna a Ducha (jako médium zjevujícího se Boha) nám jako jediné může zprostředkovat mysterium Božího života.¹³⁶

Symbol Otce, pochopeného nejen úzce maskulinně, lze symbolicky vyjádřit jako moc bytí – života. Ta podle Tillicha sexuální bipolaritu transcenduje.¹³⁷ Této transcendenci odpovídá postava Syna, charakterizována vztahem paternity a filiace, pravého člověka a muže. Vzájemný vztah blízkosti Boží v jednání i životě Ježíšově (*Mt 7,29*) je demonstrován jasně již od Ježíšova narození, což má v novozákonním příběhu Ježíše Krista jak roli antropologickou, tak také teologickou.¹³⁸ Vyjádřeno slovy Písma (*Ř 8,39*):

„...ani výšiny ani hlubiny, ani co jiného v celém tvorstvu nedokáže nás odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu.“

Obdobně hovoří i Pavel (*Ř 8, 9*) a Petr (*I P 1, 11*) o stále přítomnosti zmrtvýchvstalého Krista, „Ducha Kristově“, který žije ve věčné přítomnosti Boží. Reálně zakoušené setkání s Duchem Svatým, který je v mnoha teologických úvahách buď redukován na pouhý vztah, nebo zcela chybí,¹³⁹ uvádí do Kristovy přítomnosti znaky charakteristické pro významnou událost.¹⁴⁰ Obě situace se váží k uzavření smlouvy. Smlouvou novozákonní je myšleno založení církve, v jejímž zvěstování a eucharistii je tentýž Bůh na zemi zpřítomněný, ukřížovaným a vzkříšeným Ježíšem Kristem. Tento Bůh seslal na shromážděnou obec svého a zároveň Kristova Ducha (*Sk 2, 17*), jehož subjektivnost se projevuje zakoušením zcela nové životní situace.¹⁴¹ Duch je poznatelný pouze v dialogu s jiným duchem, v mezilidské vzájemnosti, „*im Zwischen*“.¹⁴² Syn je tak v setkání Ducha Svatého s člověkem přítomný (jinak než u Otce v nebesích, totiž jako Duch) v čase (v jiném, dějinném, čase) a skrze vyvolené s naším duchem jedná, komunikuje. Duch je absolutně nezávislý a volný jako Otec

¹³⁶ KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie*, str. 143.

¹³⁷ Na téma transcendování sexuální bipolarity viz TILLICH, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart, 1977, str. 214nn.

¹³⁸ KUČERA, Z., Vogel, J., *Gespräch über Gott*, str. 83.

¹³⁹ Srov. *Sk 2,1nn*.

¹⁴⁰ Srov. *Gn 19,16nn*.

¹⁴¹ KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie*, str. 144.

¹⁴² KUČERA, Z., VOGEL, J., *Gespräch über Gott*, str. 85.

a přesto našemu srdci vždy blízký jako Syn. Trojiční Bůh tedy vždy jedná v jednotě své identity (*Ex 3, 14*) podle způsobu a času, v popředí různě s Otcem, Synem či Duchem.

Z výše uvedeného je tedy abstrahovatelné trinitologické poselství: Bůh dává člověku podíl na svém životě. Co je v tuto chvíli námi zakoušeno jako zázrak, bude však na konci dějin plně zjeveno. Stěžejní bod křesťanského poselství pak nalzáme v tom, že bytí se v konkrétním může stát univerzálním, což se stalo v osobě Ježíše Krista, Biblií zobrazeného konkrétního lidského života, osobnosti. Tento člověk otevírá svým bližním nový život, nové bytí. Toto nové bytí není individuální, ale má svou specifickou sociální formu – církev. Ta jako tělo Kristovo a dějinná základna zvěsti a teologie žije v Duchu Svatém a z Ducha Svatého, v celku Trojice.

Právě Trojice vybavuje církev k důležitému humánnímu vírou nesenému poslání – neustále tvořit kulturní a morální strukturu lidského života a dějin. Toto poslání v dějinách bylo naplněno vytvořením mostu mezi antickou kulturou a středověkem, zprostředkováním vzdělání a myšlení, na jehož základě mohla vzniknout novodobá civilizace. Toto poslání plní církev založená na trojičním principu i v době postmoderní. Jedině realizace jejího poselství v životě je pravým prostředkem verifikace. Řeč o Bohu je tak zároveň řečí o člověku a příklon Boží k němu je konkrétním uskutečněním nového bytí – *imago Trinitatis*.¹⁴³

Dlužno tedy ještě slovy Kučery dodat:

„Vztahy zjevení, zjevujícího a zjeveného jsou reálnými strukturami, z nichž a v nichž lidský rod povstal ze svého biologického bytí v kulturní a dějinnou existenci, a zároveň strukturou, z níž se kulturní a dějinná existence lidského rodu udržuje a obnovuje, aby neupadla zpět v pouhé biologické přežívání. Kde tyto původní prosté vztahy trvají a rozvíjejí se podle soudobých podmínek, tam společnost žije a kvete a naopak.“¹⁴⁴

Teze *Trojiční teologie prostého života* není sociologickým názorem, není ani církevní paternalistickou sociální naukou. Je tezí domýšlející Ježíšova slova „jako v nebi, tak i na zemi“ do dogmatických důsledků v současné duchovní situaci. Ačkoliv se Kučera primárně

¹⁴³ KUČERA, Z., VOGEL, J., *Gespräch über Gott*, str. 87.

¹⁴⁴ KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie*, str. 146.

nevěnuje přímému vlivu trojičního myšlení na uspořádání společnosti, souvisí jeho es¹⁴⁵chatologická etika velmi úzce se vztahy stvořených mezi sebou. Tak je domyšlena trojiční teologie do nejpraktičtějších částí lidského života – vztahů otcovství, synovství, ale také vztahů člověka k jiným stvořením – přírodě. Protože nauka o stvoření není antropocentrické, ale teocentrické povahy, je vše stvořené vzájemně propojeno v jeden celek. Výsada člověka podmanit si zemi¹⁴⁶ nesmí být odtrhávána od všem stejného Otce, biblického dárce života, svobody a rovnosti. Člověku je země domovem a partnerem, což je také jedním z východisek *Trojiční teologie prostého života*. Ta svým dialogickým pojetím velmi důsledně reflektuje také vztah ekologické etiky, čímž je velkým příslibem do budoucnosti. Církev československá husitská se tak jako živý organismus vyvíjí společně se svým okolím a na okolní podněty také v intencích své důsledně trinitologicky vztahové nauky reaguje.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Srov. KUČERA, Z., *Základní informace o teologické ekologii*, in: *Sborník VI. celostátní konference Ekologická výchova na téma: Vztah díla J. A. Komenského k ekologické výchově*, Fulnek, 1992, str. 27 – 37.

¹⁴⁶ Srov. *Gn* 1, 28.

¹⁴⁷ Církevnost myšlenek obecně, konkrétně pak konceptu *Trojiční teologie prostého života*, kromě jiného vyzvedává v *Dialogu s trinitologií profesora Zdeňka Kučery* POSPÍŠIL, C. V., in: KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, str. 269n.

4. Trojiční tematika v díle C. V. Pospíšila

Teologii katolické církve jsem do práce rozhodla zařadit nejen proto, že právě z ní vyšly impulzy modernismu i Církve československé husitské, ale také proto, že nám pomůže lépe pochopit trend trinitologie pozvolna nastupující v druhé polovině dvacátého století. Tento příklon k trojičnímu výkladu dějin spásy se značně zapsal do výsledků Druhého vatikánského koncilu i současné přeměny katolické církve a, podle mého názoru, má také nemalou zásluhu na „rozpomínání se“ na úlohu křesťanské víry.

Práce Ctirada Václava Pospíšila jsou v tomto ohledu komplexní reflexí člověka začátku jednadvacátého století, který se snaží pojímat mystérium víry i s jejími dalekosáhlými vlivy na společnost. S otázkou každodenního života a spirituality souvisí právě tak i teologie; lingvistické prostředky, vliv Písma, vztah mezi ekonomickou Trojicí, tedy její působení navenek, a Trojicí imanentní – nestvořeným bytí Otce, Syna a Ducha svatého. Všechny předpoklady pro porozumění člověku a společnosti se snažím zahrnout do uvažování nad významem a vlivem Trojice podle Pospíšila, jež tvoří náčrt nejaktuálnějšího stavu trinitologie na poli katolické teologie v Čechách.

Obdobně jako jiné Pospíšilovy práce je i tato charakteristická tím, že zahrnuje vliv křesťanství a trojiční teologie na politické uspořádání společnosti.¹⁴⁸ Pospíšil jasně zastává myšlenku propojení trojičního mystéria s demokratickými režimy na rozdíl od těch monarchistických, diktátorských, totalitních, které mají blízko k ideje striktního monoteismu a také idolatriím.¹⁴⁹ Konsekventně uvažuje o stvoření člověka k obrazu Božímu, lidské svobodě a vztahovosti v dimenzích lidské společnosti; myšlenku aplikace trinitologie uplatňuje také v souvislosti s kvalitou církevního společenství.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš Kristus – Pravda dějin*, Praha, 2009; POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha, Kostelní Vydří, 2006³.

¹⁴⁹ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 75 - 81

¹⁵⁰ Srov. *ibid.*, str. 61 – 65.

4.1. Trojice z pohledu Písma

Mohlo by se zdát, že se v celém uvažování o Trojici obejdeme bez reflexe Starého zákona. Působení Boha Trojjediného v dějinách spásy a stvoření je však charakteristické pro celé křesťanské myšlení a teologie se bez základu, který nás vede k pochopení Nového zákona, neobejde. Sám Karl Rahner, uvažující ve starozákonních intencích, si kladl otázku, zda Jahve staré smlouvy je Bůh Otec, anebo Božství, či celá Trojice jednajících navenek.¹⁵¹ Pokud by totiž byl Jahve božstvím Otce, Syna i Ducha svatého, skrze něhož jednají tři osoby navenek jako jediný Bůh, stalo by se pojednání o Trojici prakticky nevýznamné pro život.

Pro některé tak zjevná logičnost striktního monoteismu a naopak nepřehlednost a nelogičnost třech božských osob, je na poli teologie a ekumenického dialogu velmi rozšířená. Je obecně známé, že tento „problém“ vztahovosti se netýká pouze naší současnosti, ale vyskytuje se také, jak podle Pospíšila dokazuje i plurální tvar Elohim, u starozákonních autorů.¹⁵² Tak se opět dostáváme k důležitosti filologického výkladu a jeho vztažení na tajemství Boží, které se dotýká v tomto kontextu velmi důležité otázky Boží „samoty“ ve Starém zákoně.¹⁵³

4.1.1. Projevy Trojice ve Starém zákoně

Vzhledem k tomu, že role Starého zákona je důležitá pro celkové přijetí komplexní křesťanské zvěsti, věnuje se Pospíšil velmi důkladně „hledání“ starozákonního trojičního Boha. Především pak Boží vztahovosti a transcendenci, které jsou klíčové pro pochopení Boha Novozákonního. Tentýž Bůh se totiž ve Starém zákoně sice projevuje jako jediný, ale sám rozhodně není. V tom případě by totiž postrádal plnost života, která je v uvažování o Božích vlastnostech nezbytná. Ve Starém zákoně čteme, jak Bůh sám v sobě rozmlouvá (např. *Gn* 1, 26; *Iz* 6, 8); v nejmladších vrstvách dokonce nalézáme personifikovanou moudrost (např. *Př* 8) stojící při Božím boku. Pasáže hovořící v obdobných intencích o Bohu mohou jen stěží odkazovat na bezvztahovou Boží „samotu“, jež je ostatně velmi často

¹⁵¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 20.

¹⁵² Srov. *ibid.*, str. 24.

¹⁵³ Srov. KUČERA, Z. *Trojiční teologie*, kniha druhá.

diskutovatelná v judaismu. Po svém se s ní vyrovnává i kabalistická literatura.¹⁵⁴ Také křesťanští autoři a teologové se často snažili najít stopy Boha Trojjediného ve Starém zákoně, a to často za každou cenu. Nesporné je, jak bylo již výše uvedeno, že z křesťanského hlediska jedná trojjediný Bůh v *celých* dějinách.¹⁵⁵

Jak dokládají i dokumenty vatikánského stolce, o nichž pojednám později, jedním z témat diskuse je Boží vztahovost navenek, tedy specifická tvářnost svobody vůči světu a člověku. Protože Boží přítomnost ve světě má několik rovin a téma vztahu imanence Boha ke světu je tudíž složité, vykládáme ji často jako péči Hospodina o své dílo, udržování stvoření v bytí. To se neomezuje pouze na první okamžik stvoření. Jeho dílo trvá, rozvíjí se a Bůh se osobně sklání k člověku, který je od první chvíle výjimečný svým personalistickým a dialogickým charakterem.

Obdobně je trojiční Bůh výjimečný svou *vztahovostí*, ve Starém zákoně zjevnou jen pod úhlem plného novozákonního zjevení Boha Otce, Syna a Ducha svatého.¹⁵⁶ Tuto starozákonní Boží vztahovost je nutné hledat v aktu smlouvy (*berit*), která nevyjadřuje úpravu mezilidských a ani vztahů jim podobných, ale primárně dar milosti, vycházející od Boha (např. *Gn* 15, 18; *Ex* 19-24; *Joz* 26, 17-19). V rovině trinitologie je smlouva aktem povznesení člověka k účasti na vnitrobožské osobní vztahovosti mezi Otcem a Synem. Lze ji také interpretovat jako odraz priority věčného otcovství a synovství, vědomí plození a stvořenosti.¹⁵⁷

Právě vztah „otce“ nebo „matky“ je charakteristický pro téměř všechna monoteistická náboženství, s výjimkou islámu,¹⁵⁸ a závisí na příklonu společnosti k matriarchálnímu či patriarchálnímu zřízení. Mateřská verze s sebou nese příklon ke stvoření jako zrození, což vedlo k panteistickým modelům světa. Naopak otcovský obraz božstva nabízí lepší odlišení

¹⁵⁴ IDEL, M., *Kabala. Nové pohledy*, Praha 2004; Z'EV BEN SHIMON HALEVI, *Adam a kabalistický strom*, Praha 2001.

¹⁵⁵ KKC, č. 234.

¹⁵⁶ Pospíšil přesto uvádí některé pasáže Starého zákona – Mdr 13, 1-9, Žl 104/103 – které na možnost Trojice narážejí, in: POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 158.

¹⁵⁷ Toto vědomí je možné odvodit z porovnání veršů Gn 1, 26n (srov. 5, 1n), ve kterých Bůh stvořil člověka k obrazu svému, s pasáží Gn 5, 3, ve které Adam zplodil syna ke své podobě.

¹⁵⁸ „Rci »On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zploden a není nikoho, kdo je mu roven. « *Korán*, súra 112; překlad: HRBEK, I., (ed.), Praha, 1972.

božstva od světa, což je paradoxní právě ve vztahu Boha jako otce k Izraeli.¹⁵⁹ Bůh, panovník každého spravedlivého nesouvisí výhradně s Boží vztahovostí navenek, ale také s jeho svrchovaností, autoritou, transcendencí. Toto prolínání transcendence a imanence projevující se v Boží paternitě, má velký význam i pro biblický obraz člověka. Ten je obrazem Boha ve světě, ačkoliv zároveň nepřesahuje všechno stvoření. V této souvislosti je projekce Boha v mysli člověka určující pro jeho vlastní sebeepochopení. Obdobně i výraz „otec“ odráží zájem rodiče o svého potomka. Bůh ale není identifikován s „otcem“ ve smyslu pozemském, biologickém, což vedlo k obavám nejen v době starozákonní, ale i novodobé. Je především tím, kterému vděčíme za život a jenž nás vychovává. To podtrhuje hluboký existenciální vztah Boha k člověku, Otce k Synovi. Má-li však být Bůh reálně a věčně Otcem, pak nevyhnutelně musí být i Synem, protože oba vztahy se vzájemně doplňují.¹⁶⁰ Nové do tohoto vztahu přináší až novozákonní postava Ježíše, vtěleného Syna podávajícího svědectví o prazákladech Božího otcovství tak, jak se projevovalo „navenek“ v Zákoně starém.¹⁶¹ Ten však nespecifikuje, zda Bůh vystupuje jako otec či jako matka, což vedlo k mnohým spekulacím. Jan Pavel II. například k tomu tématu poznamenal:

„Pro Boha platí, že jsme předmětem jeho nekonečné lásky. Víme, že na nás stále hledí, i když se nám zdá, že nastala noc. On je Otec, ale ještě spíše Matka. Nechce nám ubližovat. Chce pro nás jen a jen dobro, a to pro všechny.“¹⁶²

Ačkoliv trojiční obraz Boha Otce může vyvolat dojem, že je tento Otec spíše Matkou, je vhodné jej i nadále na základě Písma nazývat „Otcem“, avšak přitom nezapomínat na analogičnost tohoto výrazu, jež se projevuje i v tom, že se jedná o Otce s mateřskými rysy, o mateřského Otce.¹⁶³

¹⁵⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 161.

¹⁶⁰ Srov. KUČERA, Z. *Trojiční teologie prostého života*

¹⁶¹ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 164n.

¹⁶² JAN PAVEL II. po recitaci modlitby Anděl Páně dne 10. 9. 1978 in: *L'Osservatore Romano*, 21. 9. 1978, str. 5, citováno podle: POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 165.

¹⁶³ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Maria – mateřská tvář Boha*, Kostelní Vydří, 2004; POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří, 2006.

S Boží vztahovostí souvisí velmi úzce i Boží *transcendence* vůči světu. Pravá transcendence vyjadřuje nejen to, že Bůh je nad světem, ale také nezávislost na něm a to, že je Bůh osobou, pouze jejíž bytí může být svobodné a nadřazené osobnímu tvor. Tato Boží transcendence se ve Starém zákoně projevuje hned několika způsoby. Je jasně doložená jako důsledek zkušenosti setkání lidské svobody se svobodou Boží, která je zároveň zkušeností osvobození. Transcendence, jak ji terminologicky známe dnes, má nejbližší k biblické kategorii „svatosti“, tedy k něčemu absolutně odlišného od světa,¹⁶⁴ co bývá naneštěstí identifikováno s morálkou.¹⁶⁵ Člověk pojímá svatost a morálnost pouze ze svého pozemského hlediska, ale Bůh je normou svatosti, mírou mravnosti. On sám je svatost samotná. Taková svatost, která je darem a projevem Boží slávy v životě člověka a účastí na Bohu, což je možné pouze na základě trojičního tajemství. Pokud se zamyslíme nad starozákonními pasážemi, kde je zmínka o Boží svatosti (*Ex* 3, 6; 4, 24nn; *Lv* 10, 1nn atd.), nalezneme momenty, které Rudolf Otto popisuje výrazy *mysterium tremendum* a *mysterium fascinans*.¹⁶⁶

Obdobně s transcendencí souvisí také Boží moc a svrchovaná *vláda nad stvořením*, kterou starozákonní Izrael neustále pociťoval ve svých dějinách. Bůh svou rukou chránil vlastní vyvolený národ, vyvedl ho z Egypta, dával mu okusit vítězství nad okolními národy. Hospodinovu moc zakoušel Izrael jako odpuštění, milosrdenství a soucítění vždy silně spjaté se vzájemnou smlouvou a její obnovou. Celá povaha stvoření tak vrcholí v člověku, jeho vztahu s Bohem a svobodného lidského rozhodnutí Boha přijmout a být mu „prvorozeným“.

Kromě výše zmíněných „*nesmíme však zapomenout ještě na jeden velmi krásný projev Boží transcendence [...], Boží humor*“.¹⁶⁷ I tato Boží vlastnost svědčí o nutnosti vztahovosti, protože jen ten, kdo dokáže vyjít ze sebe, za slova, dokáže porozumět tomu druhému. V té souvislosti Pospíšil uvádí i smích na Boží tváři, jako předobraz člověka, a tudíž i jako vnitřně mezosobně vztahového Trojjediného, který je schopen usmívat se na svého Syna.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Srov. ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, Praha, 2006.

¹⁶⁵ Srov. OTTO, R., *Das Heilige*, München, 2004, str. 5

¹⁶⁶ OTTO, R., *Das Heilige*, str. 14 – 22; 42 – 53.

¹⁶⁷ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 155.

¹⁶⁸ Srov. RATZINGER, J., *Bůh a svět. Víra a život v naší době.*, Praha 2000.

Není tak divu, že se na texty Starého zákona velmi často odvolává Nový zákon, a to nejen v souvislosti s Pomazaným, jak to činí například Petr v den Letnic.¹⁶⁹ Ačkoliv mnozí křesťané často neprávem opomíjeli Starý zákon a trojiční zvěst, kterou nese, je zřejmé, že představuje klíčové odpovědi na mnohé otázky. Jedním z takových nejstěžejnějších momentů je stvoření světa a člověka v knize Genesis, která poskytuje základní výrazové prostředky pro pozdější křesťanské vyjádření vztahu Boha – Otce a Ducha Božího.¹⁷⁰

4.1.2. Projevy Trojice v Novém zákoně

Na novozákonní obraz Boha nenahlížíme pouze jako na dovršený obraz trinitárního Boha, ale spíše jako na různé výpovědi o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém. Ty je nutné hledat v celém Novém zákoně, a to z pohledu svědectví zákona Starého. Tuto metodu nazývá Pospíšil výstižně „principem komplexní integrity“ se zahrnutím „principu integrity jednotlivých christologií a pohledů na tajemství Nejsvětější Trojice“.¹⁷¹ Trojiční víra tedy staví na pluralitě christologií, a tak i my musíme uvažovat v pluralitě pohledů na tajemství Boží. Chtěla bych se tedy zvláště zmínit o zcela zásadních trinitologických pasážích Nového zákona, o vzájemných vztazích v Trojici z pohledu Písma a praktického života.

Především je důležité uvědomit si, jakou roli hraje verbální uchopení novozákonní zvěsti. To je stěžejní pro pochopení celého trojičního mystéria v současnosti. Nejsou to primárně slova a výrazové prostředky, které nám ukazují na jedinečnost vztahu Otce a Syna. Jde nám o bytostně praktický význam, jenž měl Ježíšův reálný život završený smrtí na kříži. Při zjevení tedy nejde o naše intelektuální možnosti, nýbrž o spásu, sebedarování, život ve vší plnosti. Pospíšil si klade otázku, zda tedy není verbální a zčásti také teoretické uchopení tajemství v disharmonii s celým novozákonním poselstvím.¹⁷² Klíčové však je pamatovat na praktické zaměření Božího sebedarování, které je „pouze“ přirozeně verbálně vyjádřeno, neredukováno na verbální projevy. Zásadní je tak příběh Ježíše Nazaretského, který nejen oslovuje Boha Otcem, ale především koná jako Jeho Syn.

¹⁶⁹ Srov. Sk 2, 17 – 21; JI 3, 1 – 5.

¹⁷⁰ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 176.

¹⁷¹ *Ibid.*, str. 178.

¹⁷² *Ibid.*, str. 181n.

Tento synovský vztah sám Ježíš velmi striktně odlišoval od vztahu ostatních učedníků k Bohu Otci.¹⁷³ Je to Ježíš, kdo je ve středu zájmu svého Otce, jehož oslavuje, jemuž bezmezně důvěřuje, a jehož osobní synovská identita se zjevuje právě v Otci. Syn je tak zjevením Otcovy slávy a Otec, starozákonní Hospodin zástupů, identický se Synem. Ježíš, sám o sobě ve vší úctě mluvící jako nejvěrnější Syn Izraele, neprožíval svůj vztah k Bohu pouze z pozice Syna, ale také z pozice stvořeného Jeho obrazu, člověka. Ježíš sám tvrdí, že Otec je vyšší nežli on:

„Slyšeli jste, že jsem vám řekl: Odcházím – a přijdu k vám. Jestliže mě milujete, měli byste se radovat, že jdu k Otci: neboť Otec je větší než já.“¹⁷⁴

Každý, kdo staví Boha na první místo ve svém srdci, je v Synu, a to díky Božímu osobnímu daru. Bůh novozákonní je tak mnohem lépe poznáván a zažíván jako velmi blízký, především a jedině díky Synu.

Kromě trinitárního vztahu synovství, zjevuje Nový zákon také trinitární vztah otcovství. Také Otec zjevuje a oslavuje Syna a stojí mu po boku. Nenachází se tak mimo Ježíšovo životní drama, dějiny spásy, ale naopak se v nich neustále angažuje.¹⁷⁵ V Ježíšově monoteismu se projevuje největší teologické i antropologické přikázání lásky, ke kterému sám připojuje další podobné, tedy milovat bližního jako sebe sama.¹⁷⁶

V Novém zákoně najdeme také skutečnost, že Syn zjevuje Ducha svatého, Pospíšilem nazývaný princip aktivního dýchání.¹⁷⁷ Ježíš, který dokonal své dílo, „odchází“ a dává právě Duchu prostor. K jeho seslání dochází až v souvislosti s událostí kříže a Ježíšovým návratem k Otci. Také ten je zjevován Duchem svatým, což tedy dává dohromady celou Trojici, jak o tom svědčí vrcholné vyjádření trinitárního mystéria u *Matouše 28, 19*:

„Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.“

¹⁷³ Srov. *Mt* kap. 6 a 7.

¹⁷⁴ *J* 14, 28.

¹⁷⁵ Srov. *J* 17, 1; *Mk* 1, 9nn; *M* 9, 7 aj.

¹⁷⁶ Srov. *Mt* 22, 38; *Mk* 12, 31; *Lk* 10, 27.

¹⁷⁷ Srov. POSPÍŠIL, C. V., str. 185.

V Novém zákoně nalézáme nejen zjevitelskou linii odpovídající trinitárnímu vztahu aktivního, ale také pasivního dýchání.¹⁷⁸ Na základě čtení Písma jako celku, v němž se setkáváme s jasným vyznáním víry v jediného Boha, pro nás tyto vzájemné vztahy osob Trojice v dějinách spásy znamenají naprosté popření a odmítnutí sebestřednosti.

Ačkoliv se může zdát, že výše zmíněné se týká pouze trojičního tajemství Nového zákona, jedná se o texty, které mají také významnou roli v christologii a pneumatologii. Jejich obsah je však tak široký, že mi nedovolí jej vtěsnat na stránky této práce. Odkazuji tak na několik monografií, které se těmto tématům věnují.¹⁷⁹

Dovolím si ještě krátce zmínit texty vykazující přímo trinitologickou strukturu novozákonního myšlení. Jedním ze stěžejních textů je již výše zmíněný *Mt 28, 19*, ve kterém nalezneme velký misijní příkaz. Spolu s křestní formulí staví na stejnou rovinu Otce Boha, Syna a Ducha svatého. Vyzdvižení trinitárního mystéria podle křestní formule dokládá také o několik desítek let mladší text z *Listu Galatským 3, 26 a 4, 4 – 7*. Tato velmi stará pasáž¹⁸⁰ vyjadřuje trinitární tajemství ve vazbě na zkušenost spásy, spočívající v uvedení do Božího života a účasti na svobodě. Snad by se z tohoto textu dalo vyvozovat i Pavlovo povědomí o preexistenci věčného Syna, na jehož vztahu k Bohu nám je dáována účast díky poslání Ducha svatého. To však pouze za předpokladu je-li tento Duch Bohem.

Další text Nového zákona, vztahující se významně i k eklesiologii, nacházíme v *1 K 12, 4nn*:

„Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; a rozdílná působení moci, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všech.“

Zde se velmi dobře ukazuje již výše zmíněné, tedy úzká vazba mezi trinitárním mystériem prožívaným v církvi, zvláště pak její hierarchickou službou, a sepjetím s christologickými kořeny církve. V církvi odvozené od Krista – její Hlavy – působí Duch

¹⁷⁸ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 186.

¹⁷⁹ POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2000; POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš Kristus – Pravda dějin*, Kostelní Vydří, 2009; MOLTSMANN, J., *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, 2001; DOLISTA, J., *Věřím v Ducha svatého: základy pneumatologie*, Kostelní Vydří, 2002; POSPÍŠIL, C. V., *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie*, Olomouc, 1999.

¹⁸⁰ Srov. TICHÝ, L., *Úvod do Nového zákona*, str. 189n.

svatý v kom chce, což odpovídá její charismatické stránce života. Bůh Otec pak působí vše ve všech. Můžeme vidět, jak silné povědomí o trojičním mystériu (tedy christologii a pneumatologii) bylo v počátcích křesťanské společnosti, z níž se však začalo počátkem čtvrtého století vytrácet. V této souvislosti upozorňuje Pospíšil na nebezpečí spojené s potlačováním pneumaologie na úkor christologie – na projevy silného důrazu na samotné hierarchické uspořádání církve. Je tedy zřejmé, že pneumatologický a christologický důraz v církvi by měl být vyvážený,¹⁸¹ jejich dary a úkoly však nesmí být od sebe oddělovány.¹⁸²

Podobně svědčí o ustálenosti trinitární liturgické formule již v polovině prvního století je 2 K 13, 13; není to však text v tomto ohledu nejstarší. Tím je novozákonní svědectví z 2. listu do Tesaloniky:

„Stále musíme děkovat Bohu za vás, bratři milovaní od Pána, že vás Bůh jako první vyvolil ke spáse a posvětil Duchem a vírou v pravdu, abyste měli účast na slávě našeho Pána Ježíše Krista: k tomu vás povolal naším evangeliem.“¹⁸³

Také zde je patrná trojiční reflexe v její úplnosti, tedy zkušenost spásy mající svůj původ v Bohu, uskutečňující se prostřednictvím Ježíše Krista, díky působení Ducha svatého¹⁸⁴.

Z výše zmíněného musí být zřejmé, že trinitární mystérium není jen dogmatickou formulí pocházející z půdy magistéria, ale že bylo a je nedílnou součástí církevního života a má výrazný praktický základ. Ekonomická Trojice Nového zákona nabírá jasné rozměry, zatímco otázka Trojice imanentní je nám stále výzvou.

4.2. Reflexe imanentní a ekonomické Trojice

Protože celá reflexe křesťanské víry staví na vztahu imanentní a ekonomické Trojice a toto téma je také ústředním pro pochopení křesťanských svátostí, dovolím si krátce o něm

¹⁸¹ BRUNNER, E., *Das Missverständnis der Kirche*; Zürich, 1988³; VOGEL, J., *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské eklesiologii*, Brno, 2005.

¹⁸² Srov. 1 K 12, 28 – 31.

¹⁸³ 2 Te 2, 13n.

¹⁸⁴ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 214.

pojednat. Jedná se o téma velmi rozsáhlé a vůbec ne jednoduché, a proto nastíním pouze základní východiska jejich vzájemné vazby. V této souvislosti zmíním dvě osobnosti teologie, jež stály na počátku diskuzí o vztahu imanentní a ekonomické Trojice.

Karl Rahner je se svým cílem – propojením trinitární teorie se životem – prvním z těchto dvou teologů. Ostře se staví proti aplikaci principu, který tvrdí, že všechna díla navenek jsou společná všem třem osobám. Spíš se přiklání k názoru, jenž Otci připisuje účinnou příčinu, Synovi příčinu vzdorovou a Duchu svatému příčinu účelovou každého stvořeného jsoucna. Na tomto základě staví svou základní myšlenku – tzv. „*Grundthese*“, která by se dala shrnout tím, že Trojice ekonomická je Trojicí imanentní, v jejichž jednom bodě nalézáme pravdu víry a totiž, že Ježíš není prostě a obecně Bůh, ale Syn – druhá božská osoba, Boží Slovo, člověk.¹⁸⁵ Pospíšil si v této souvislosti klade jednoznačnou otázku – jaký význam má pro Otce, Syna a Ducha svatého jejich působení v dějinách spásy.¹⁸⁶

Jestliže Trojice ekonomická závisí na rovině bytí naprosto ve všem na Trojici imanentní, znamená to v praktické rovině zdůraznění Boží transcendence vůči stvoření a podtržení svobody Jeho, a tedy i člověka. Věčné Boží bytí je nezávislé na stvoření a celá imanentní Trojice tedy nekonstituovaná v čase; sama v sobě kompletní a nepotřebující svět ke svému zdokonalení. Zároveň platí, že naše poznání imanentní Trojice je závislé na zjevení Trojjediného, tedy na tom, jak se nám zjevuje Trojice ekonomická. Nabízí se otázka, jak píše Pospíšil, zda máme hájit princip identity imanentní a ekonomické Trojice, nebo jejich odlišnost. To na základě diferenciací mezi stvořeným sebevyjádřením a věčným Božím bytím.¹⁸⁷

Vzhledem k tomu, že nejde pouze o rozlišení imanentní a ekonomické Trojice, odlišnost stvořeného a nestvořeného, ale také o jejich identitu, je nutno zmínit limity našeho vypovídání o Nich. V jistém smyslu je odpovědí kategorie perichoretického vztahu, v němž ve vzájemné jednotě přebývá Bůh Otec, Syn a Duch svatý, aniž by byly setřeny rozdíly mezi osobami. Tento jejich vzájemný vztah umožňuje chápat paradox Boží transcendence a imanence vůči

¹⁸⁵ RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott*, str. 328 – 336.

¹⁸⁶ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 95.

¹⁸⁷ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 96.

světu i to, že Slovo je ve své božské přirozenosti Bohem, v lidské pak člověkem, a že Bůh zůstane na konci věků ve všem.¹⁸⁸ Tak je paradox imanentní a ekonomické Trojice plně v souladu s věčným bytím Otce, Syna i Ducha svatého. Identita a diference imanentní a ekonomické Trojice však může nabýt paradoxu také ve vztahu transcendence Boha ke světu, který nalézá svou obdobu v diferenci Otce a Syna, „Ty“ vůči „Já“. Nejen v perichoretickém vztahu v imanentní Trojici, ale také ve vztahu světa a jeho perichoretickému sjednocení s Bohem, k němuž dochází v Duchu svatém, pak platí vzájemná interpersonální transcendence „Ty“ vůči „Já“. Jejich vzájemného přebývání lze nazvat „My“.¹⁸⁹ Právě toto „My“ Boha Otce a Syna se pak díky Božimu sebedarování „navenek“ stává i naším „My“ s Otcem a Synem v Duchu svatém.¹⁹⁰ Tím je Trojjediný nejen vzorem jednoty ale také odlišnosti, která je základem harmonie společnosti v její rozličnosti v jednotě.

Druhým výše zmíněným teologem je Hans Urs von Balthasar se svým postřehem k diferencím mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, která se týká zrcadlové inverze mezi řádem vnitrobožských vycházení na jedné straně a řádem poslání osob ve stvoření na straně druhé. Jinými slovy se jedná o působení Ducha svatého v dějinách spásy, a to ještě dříve, než došlo ke vtělení Slova. Týmž Duch činný ve stvoření a dějinách spásy působí v aktu vtělení, v němž dochází k poslání Syna.¹⁹¹

Vědomí této inverze je důležité pro celé pochopení vycházení Ducha svatého z imanentní Trojice, jemuž se obsáhle věnuje i Pospíšil,¹⁹² obdobně jako rozvíjení von Balthasarovy myšlenky v duchu modifikovaného Rahnerova „*Grundaxiому*“,¹⁹³ kdy se nám v Duchu daruje celá Trojice.

„Tato sestupná pneumatologická linie v ekonomické Trojici odpovídá ontologické závislosti ekonomické trojice na Trojici imanentní. Naproti tomu opačná pneumatologická linie, vystupující od ekonomické podoby otcovství a synovství, jde ve směru absolutní

¹⁸⁸ Srov. 1 K 15, 28.

¹⁸⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 97.

¹⁹⁰ Srov. *ibid.*, str. 97.

¹⁹¹ BALTHASAR VON, H. U., *Theologik III – Der Geist der Wahrheit*, Eisedeln 1987, str. 186nn.

¹⁹² Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, ta i na zemi*, str. 363 – 386.

¹⁹³ Srov. *ibid.*, str. 99 – 101.

*závislosti našeho poznání imanentní Trojice na Trojici ekonomické a také ve směru určitého významu ekonomické Trojice pro Trojici imanentní.*¹⁹⁴

Tajemství Otce, Syna a Ducha svatého není z pohledu výše zmíněného pouze darem, ale zároveň také úkolem a výzvou k přesažení sebe sama. Je intelektuálním uchopením a vyjádřením nevýslovného mystéria, jehož základem je perichoretická jednota mezi imanentní a ekonomickou Trojicí. Paradoxalita, která se nám vyjevuje s tímto tajemstvím, je výzvou k vyslovení nevýslovného, avšak tajuplně prožívaného a zakusitelného. Tímto bodem v životě křesťana jsou svátosti. Vrcholem takového prožívání je z hlediska trinitologie eucharistie, tedy zakoušení tajemství Nejsvětější Trojice – našeho synovství v Synu. Prožívání něčeho, co se již nejen stalo, ale co je pro nás výzvou a úkolem, jež jsou naplňovány v životě.

Promítnutí tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého do života věřících je bezesporu také neseno objasněním poměru mezi Trojicí a svátostmi, jejichž trinitární a christologický základ je patrný ve křtu. Právě tato svátost totiž odráží mystické začlenění do Krista, účast na jeho tajemství smrti a vzkříšení. Je nám vstupní branou k celému tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Ačkoliv sama křesťanská existence vykazuje svátostnou strukturu, jejím v jistém smyslu reálným a viditelným symbolem je slavnost eucharistie. Ta stejně jako Kristovo historické tělo – symbol věčného Slova – spadá do ekonomické Trojice. Ježíš je v eucharistii společně s Duchem svatým sdělovatelem vnitrobožského života člověku. Tělo Kristovo je již zmíněnou vstupní cestou do tajemství vnitřního života Božího. Z pohledu prvního a posledního tajemství naší víry a života, jímž je *mysterium Trinitatis*, a právě za předpokladu eucharistie jako těla Kristova, reálného zpřítomnění lidství, lze porozumět ústřednímu postavení eucharistie v životě a liturgii církve. K eucharistii vše směřuje a mimo ní (samozřejmě v pluralitě výrazových prostředků) není jiného ústředního tajemství víry. Eucharistie je totiž symbolem zpřítomnění a aktualizace tajemství kříže, tím, co spojuje minulost a současnost s eschatologickou budoucností. Jak podotýká Walter Kasper:

¹⁹⁴ Srov. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 100.

„Je-li trinitární vyznání dogmatickým shrnutím celého mystéria spásy, tak eucharistie je jeho shrnutím svátostným.“¹⁹⁵

Slavení eucharistie a základní poměr mezi tajemstvím Boha Otce, Syna a Ducha svatého nám tak poskytuje další prostor pro úvahy o *mysteriu Trinitatis* i o lidském prožívání, o církvi, ikoně Trojice, slavicí eucharistii. Nejen církev, ale i naše perichoretické sjednocení s Kristem a skrze něj s Otcem v Duchu svatém, jsou nám archetypem sdílení, společenství, přijímání druhého a vlastní přijetí druhým; empatií a láskyplnou tolerancí.¹⁹⁶ Tato perichoretická jednota se má pochopitelně promítat do každodenního života církevního společenství, do vzájemných vztahů (nejen) mezi pokřtěnými.^{197, 198}

4.3. Trojiční reflexe ve společnosti

V rámci předešlé podkapitoly věnované obrazu Trojice v Novém zákoně a vztahu Trojice imanentní a ekonomické jsem se již zmínila o propojení trinitologie s eklesiologií. Domýšlení charakteru Trojice nás pod vlivem výše vyřčeného zavádí ke spojení důsledně trinitologického myšlení s praktickým významem a podobou církve. Jak uvádí Pospíšil, tato korelace mystéria Trojice a Kristovy církve má svůj základ v jednotě Otce a Syna; v harmonickém prolínání jednoty a odlišnosti.¹⁹⁹ V episkopalitě církve by se tak měla odrážet Boží jednota, v synodialitě pak Boží trojičnost. Tento fakt se také projevil vmyšlením Druhého vatikánského koncilu, který se narozdíl od toho předešlého snažil pojímat tajemství církve důsledně trinitárně a tedy i pluralisticky.²⁰⁰

Tyto korelace mají také své praktické vyvrcholení ve společnosti. Právě toto téma je charakteristické pro Pospíšilovo myšlení i novodobé myšlení katolické církve jako celku. Na základě výše zmíněných charakteristik Boží Trojice nastiňuje Pospíšil hlavní předpoklady pro

¹⁹⁵ KASPER, W., *Einheit der Aspekte der Eucharistie*, citováno podle: POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 539.

¹⁹⁶ POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 547n.

¹⁹⁷ Srov. *Flp* 2, 1 – 5.

¹⁹⁸ Srov. JAN PAVEL II., *Redemptoris missio*, encyklika ze 7. 12. 1990, č. 36; český překlad, Praha 1994, str. 41.

¹⁹⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 62.

²⁰⁰ Srov. *ibid.*, str. 63.

svá tvrzení. Jedná se tedy zvláště o Boží stvoření člověka k obrazu svému,²⁰¹ uzavření smlouvy mezi Bohem a člověkem (od Abraháma, Izáka, Jákoba, před největší smlouvu s Ježíšem Kristem, po každého člověka Boha přijímajícího), který je Otcem vychovávám a pro nějž není žádný ze synů nadřazenější jinému. Tento Boží Otec je do jisté míry tváří těch, kdo s ním smlouvu uzavřeli. Daroval člověku jen vše dobré, co se v něm skrývá, a vede s ním antropocentrický dialog. Naopak člověk se směrem k Bohu vyznačuje dialogem teocentrickým, v lidské rovině pak přebírá dialog antropocentrický po Otcí.²⁰²

Pokud vezmeme v úvahu Boží charakteristiky a vše uvedené, je tento dialogický rozměr Boha a lidské povahy zásadní pro další aplikaci tohoto dialogického humanismu pro společnost. Striktně monologický Bůh by totiž miloval sám sebe a na pozadí člověka jako obrazu Božího, by také člověk inklinoval k vlastní sebestřednosti a v důsledku vlastního upřednostňování sebe před Bohem.²⁰³ V takových případech monologického humanismu vede společnost k uctívání striktně monoteistického Boha a často totalitním formám vlády.²⁰⁴

Právě na pozadí rizik striktního monoteismu ukazuje Pospíšil na sepětí ideologie v totalitních režimech a jejich podobnost s idolatriemi.²⁰⁵ Demokracii a křesťanství podle Pospíšila spojuje nejen myšlenka nedosažitelnosti obou fenoménů v krystalicky čisté podobě,²⁰⁶ usilování o jejich jakýsi „utopický“ čistý ideál, ale také určité riziko jejich idealizace.²⁰⁷ Pospíšil s odkazem na Hanse Maiera uvádí v možnou podobnost stalinismu s církevními formami,²⁰⁸ legitimizování monarchií striktním monoteismem,²⁰⁹ či hesla charakteristická pro přívržence striktního monoteismu v období Druhé světové války.²¹⁰

V protikladu proti striktnímu monoteismu stojí tedy důsledně trinitologicky pojímaný obraz dialogického Boha, který je základem společnosti postavené na společenském

²⁰¹ Gn 1, 26n.

²⁰² Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 49n.

²⁰³ Srov. *ibid.*, str. 51.

²⁰⁴ Srov. *ibid.*, str. 51.

²⁰⁵ Srov. *ibid.*, str. 68.

²⁰⁶ Srov. *ibid.*, str. 69.

²⁰⁷ Pospíšil v této souvislosti uvádí problematickou konkluzi, ve které na základě řečeného uvádí ne náhodné vyvinutí demokracie jedině v zemích se staletou křesťanskou tradicí. Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 69, obdobně str. 80.

²⁰⁸ Srov. MAIER, H., *Politická náboženství*, str. 40.

²⁰⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 73nn, str. 77.

²¹⁰ Srov. *ibid.*, str. 76: „Ein Gott, ein Reich, ein Führer“, či „Gott mit uns“.

konsensu.²¹¹ Také rozměr universalismu, který potencionálně není obsažen v konceptu striktního monoteismu, je jedním ze základních rysů trojičního pojetí Boha,²¹² což podle Pospíšila vede ke křesťanskému dialogu s ostatními náboženstvími. V rovině společnosti je pak trojiční překonání etnocentrismu a partikularismu příslibem pro důstojnou budoucnost lidstva, založenou na opravdovém dialogu. Toto přání reflektuje do značné míry i *Kompendium sociální nauky církve*, které v souvislosti se stále častějšími projevy ortopraxe víry v Trojici, projevuje naději v přenesení a obecného uznání těchto základních křesťanských myšlenek do společenské praxe.²¹³

²¹¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 80.

²¹² Tuto skutečnost Pospíšil ilustruje (obdobně jako i jiné atributy striktního monoteismu) na islámu, judaismu s přihlédnutím však ke článkům *NA* čl. 4, hovořících o poměru křesťanství k ostatním monoteistickým náboženstvím. Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 80 a str. 82.

²¹³ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, str. 87.

5. Demokracie a pluralismus v církevních dokumentech

Až do této chvíle byla tato práce více či méně teoretická. Ať už se jedná o definování demokracie a pluralismu či vymezení trinitologie a jejích hlavních principů. O slibovaném praktickém významu Trojice zatím nebylo zmíněno mnoho. Prostor nalézám nyní. Chtěla bych poukázat na to, že jak církev, tak společnost (především ta evropská), si uvědomuje vzájemné interakce a nepostradatelnosti, avšak jen pomalu se k ní doznává. Proto je mým cílem ukázat na konvergenci a vzájemné vlivy tak, jak jsou uznávané oficiálními církevními a světskými úřady. Na základě oficiálních materiálů vatikánského stolce a evropských státních zřízení chci demonstrovat, že ačkoliv skutečnost vlivu Trojice, a křesťanství obecně, nereflektujeme, je neoddiskutovatelným základem demokracie a pluralismu.

5.1. Kompendium sociální nauky církve

Procházím-li obsahem této práce, do popředí vyvstávají témata počínaje demokracií a pluralismem a Trojicí v Písmu a její charakteristikou konče. Tato témata jsou také základem dokumentu, který jsem si vybrala jako hlavní pramen důkazů reflexe profánní sféry v obsahu křesťanské víry, demokracie jako jediného akceptovatelného režimu vlády. Nejprve bych však zmínila momenty stojící na počátku přiblížení církve světu. Jednak jím bylo dozajista hnutí katolické moderny v Českých zemích reprezentované pozdější Církví československou husitskou. Pak také významné, výše již zmíněné, osobnosti konce devatenáctého a počátku dvacátého století, které se podílely také na dokumentech Druhého vatikánského koncilu a sociálních encyklik vatikánského stolce. Ten byl tím nejdůležitějším oficiálním mechanismem obnovy katolické církve – mezníkem ve vztahu světské společnosti a církve, jejího hledání vlastního místa a postavení v moderním sekularizovaném světě na počátku druhé poloviny dvacátého století. Zvláště důležité vztahy církve ke společnosti, ekumenismu, svobodě jsou shrnuty v konstitucích *Gaudium et spes* a *Lumen gentium*; v deklaracích *Nostra aetate* a *Dignitatis humanae*. Ačkoliv tyto dokumenty znamenaly zásadní zlom ve vnímání člověka a především transformaci církve s ohledem na trojiční charakter víry a její rozličnosti,

těžko bychom ve všech šestnácti oficiálních výstupních textech hledali trojiční reflexi směrem ke společnosti.²¹⁴

Na výsledcích Druhého vatikánského koncilu z velké části staví i jeden z nejnovějších dokumentů vydaných Papežskou radou pro spravedlnost a mír. Zmíněný sborník z počátku jedenadvacátého století – *Kompendium sociální nauky církve*²¹⁵ – je v tomto případě stěžejním dokumentem. *Kompendium* je v jedné věci naprosto převratné: propojuje svědectví víry s realitou politického života, reflektuje úlohu člověka ve společnosti, jeho svobodu a práva s důrazem na trojiční pojetí Boha i člověka, Božího plánu; oceňuje a vyzdvihuje hodnoty demokracie.

Pokud *Kompendiem* procházím tématicky tak, jak postupuje tato práce, je zřejmá nezastupitelná úloha demokracie a pluralismu pro křesťanský svět obdobně, jako působení trojičního Boha ve světě. Již Jan Pavel II., který se výrazně věnoval úloze politických systémů a jejich vztahu k církvi, vyjadřuje hodnocení demokracie v encyklice *Centesimus annus*:

„Církev si váží systému demokracie, protože zajišťuje účast občanů na politickém rozhodování, zaručuje jim možnost volit a kontrolovat (...) Opravdová demokracie je možná pouze v právním státě a na základě správného pojetí lidské osoby.“²¹⁶

Budování demokracie předpokládá určité pojetí člověka, vyzdvižení jeho osoby, svobody, subjektivnosti. Založena na křesťanských hodnotách je demokracie prostředkem, nikoliv pak cílem plnohodnotného lidského života.²¹⁷

Učitelství uznává rozdělení pravomocí ve státě, princip právního státu a nikoliv lidské svévole. Role politické autority je tak nezpochybnitelná, avšak pouze za předpokladu uskutečňování toho, co vede k dobrému fungování společnosti za kontroly vykonávané

²¹⁴ Výslovně se Trojice v dokumentech Druhého vatikánského koncilu zmiňuje šestkrát: *Lumen gentium* – čl. 47; *Unitatis redintegratio* – čl. 1, 12, 14, 15. Poslední tři zmíněné články se týkají východních církví. Srov. *Gaudium et spes*, čl. 24.

²¹⁵ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, překlad: POSPÍŠIL, C. V., Kostelní Vydří, 2008.

²¹⁶ JAN PAVEL II., *Centesimus annus*, 46. Překlad upraven. in: *Kompendium sociální nauky církve*, str. 259. Encyklika *Centesimus annus* byla vydána ke stému výročí (1. 5. 1991) významné a přelomové sociální encykliky papeže Lva XIII. *Rerum novarum*, odmítající komunismus a potvrzující právo na soukromé vlastnictví.

²¹⁷ Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 407.

voliči.²¹⁸ V takové demokracii má volič na základě informovanosti výsadu participace na veřejné odpovědnosti. Protože však společenská povaha člověka není uniformní, je zapotřebí zajistit principy společenské plurality, na nichž závisí realizace všeobecného dobra.

„Podpora, kterou církev projevuje společenskému pluralismu, směřuje přinejmenším k realizaci společného dobra a demokracie samotné, a to na základě zásad solidarity, subsidiarity a spravedlnosti.“²¹⁹

V duchu svobody a sociálního pluralismu si církev cení principu subsidiarity,²²⁰ ve kterém každý společenský organismus dává do služby své specifikum. Na základě stvoření člověka a jeho předurčenosti žít ve společnosti, je nezbytné podléhat autoritě, která by ji řídila tak, jak je od Boha dáno.²²¹ V demokracii je tedy politická autorita na pozadí Božího zákona nezbytná.²²²

„Opravdová demokracie není pouze výsledkem formálního dodržování pravidel, nýbrž také plodem uvědomělého přijetí hodnot, na nichž se zakládají demokratické postupy: důstojnost každé lidské osoby, respektování lidských práv, přijetí »společenského dobra« jako cíle politického života a jeho normativního kritéria.“²²³

To se v pluralitní společnosti projevuje vyzářováním životní energie, ochranou lidských práv a menšin, decentralizací úřadů, uvědomění si politického podílu každého občana na společenské realitě své země. Tato participace je naprosto vyloučena v režimech totalitních.²²⁴

Občanské soužití pak, podle *Kompendia*, nabývá svého plného významu tehdy, je-li založeno na přátelství a bratrství, čímž se vlastně dostávám k člověku z hlediska teologické praxe.

²¹⁸ Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 408, 409.

²¹⁹ *Ibid.*, čl. 417.

²²⁰ *Ibid.*, čl. 419.

²²¹ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 46.

²²² Srov. *KKC*, 1898; AKVINSKÝ, T., *De regno. Ad regem Cypri*, I, 1 in: *Kompendium sociální nauky církve* čl. 392, 393.

²²³ *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 407.

²²⁴ Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 187.

Člověk, jako společenská bytost postavená do viditelného světa proto, aby v životě ve společnosti vládla nad zemí, nemůže naplňovat své povolání bez vztahu k ostatním.²²⁵ Narušení společenství s Bohem znemožňuje vzájemné harmonické vztahy mezi lidmi, útočí na jejich důstojnost v ekonomickém a politickém životě, spravedlnost a solidaritu.²²⁶

Z důvodu lásky k vlastnímu dobru i dobru toho druhého, se tak lidé sdružují s cílem obecného blaha.²²⁷ Na pozadí uzavření smlouvy s Izraelem nabízí především Bůh člověku ze své milosti spolupráci na Jeho plánu uskutečňovaném v dějinách.²²⁸ Člověk stvořený k obrazu Božímu (srov. Gn 1, 26n), pozván a přijat do společenství s Bohem,²²⁹ již ve Starém zákoně obdržel nezcizitelnou důstojnost, svou sociální povahu zakořeněnou v původním vztahu muže a ženy, osobního společenství;²³⁰ v pojetí lidské osoby a dějin, jež jsou osvětleny prostřednictvím uskutečnění Božího záměru spásy. Tento záměr se naplňuje s novozákonním příchodem muže z Narazeta, Syna Božího, v němž sestoupila Boží blízkost k člověku; vztah lásky a vzájemného obdarování mezi Otcem a dětmi i dětí mezi sebou v Ježíši Kristu.²³¹

Dostávám-li se pomalu ke konci této kapitoly i celé práce, znamená to zabývat se úplným začátkem *Kompendia*. To je totiž skrze své první stránky ovlivněno trojičním tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Je zřejmé, jaké postavení má lidská osoba v celém plánu Boží lásky:

*„S neutuchajícím úžasem těch, kdo byli zasaženi nevýslovnou Boží láskou
(srov. Řím 8,26), ve světle plnosti zjevení trojiční lásky, která je nám nabídnuta ve
Velikonocích Ježíše Krista, ukazuje nový zákon konečný význam vtělení Syna a jeho poslání
mezi lidmi.“²³²*

²²⁵ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Libertatis conscientia*, 32: AAS 79, 567. Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 149.

²²⁶ Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 26.

²²⁷ *Ibid.*, čl. 150.

²²⁸ *Ibid.*, čl. 22.

²²⁹ Srov. DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL, *Dei verbum*, čl. 2.

²³⁰ Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 37.

²³¹ *Ibid.*, čl. 45, 46.

²³² *Ibid.*, čl. 30.

Trojice na základě vzájemné lásky a postavení mezi osobami přenáší tuto kvalitu na rovinu pozemskou. Příkázání vzájemné lásky vytyčuje cestu, která vede k prožívání trojičního života v Kristu a v jeho těle – církvi. Přesně definuje člověka s jeho přirozeným charakterem a inklinací k pravdě, svobodě, rovnosti.

„Zjevení tajemství Boha jako trojiční lásky v Kristu je zároveň zjevením povolání lidské osoby k lásce. Toto zjevení vrhá světlo na osobní důstojnost a svobodu muže a ženy a ukazuje nám celou hloubku bytostně společenské povahy člověka.“²³³

Je tedy zřejmé, že společnost, podle *Kompendia*, staví na vzájemných vztazích ve Trojici, příkázání vzájemné lásky. To upravuje všechny lidské vztahy v politickém životě:

„Být člověkem znamená být povolán k mezosobnímu společenství, protože obraz a podoba trojičního Boha jsou kořenem pro celý ‘étos’ člověka, (...) jehož vrcholem je příkázání lásky.“²³⁴

Při pohledu do dokumentů Druhého vatikánského koncilu a *Kompendia sociální nauky církve* je zřejmých několik trendů: především je to jasná liberalizace církve a její reflexe společenské situace; snaha o návrat víry včetně jejích dogmatických základů nejen do liturgie, ale také hlubokého povědomí lidských životů;²³⁵ snaha církve o upevnění svého sociálního, politického, humanistického vlivu ve světě. Církev tak jasně deklaruje, že chce jít společně s vývojem společnosti a chce na sebe vzít úkol „výuky“ lidstva.

5.2. Exkurz do evropských ústavních dokumentů

Z výše zmíněného lze snadno vypožorovat, že církev se opravdu snaží o návrat do společenského života a že se nebojí transformace a uvědomění si svých základních kamenů, které jsou nezbytné k životu v harmonické společnosti. Snaží se o politiku založenou na

²³³ *Kompendium sociální nauky církve*, čl.34.

²³⁴, Ibid, čl. 33. Tento citát vychází ze značné části z apoštolského dopisu papeže Jana Pavla II. *Mulieris dignitatem*, čl. 7.

²³⁵ Tento trend přibližování se společnosti se zdá být logický. Církev, která prošla za poslední dvě století (a dva koncily) vnitřní přeměnou liturgickou i dogmatickou, nyní prochází přeměnou vzhledem k vnějšímu prostředí. To vše reflektováním trojičního základu křesťanské zvěsti.

evangeliu, svobodě a rovnosti. K jejímu přijetí mezi relevantní faktory v oblasti společenské a politické jí však chybí přijetí širokou veřejností a uvědomění si všeho, co křesťanství Evropě darovalo. Je tedy nutné, aby byla církev a víra uznána za základ a nepostradatelný element naší společnosti.

5.2.1. Evropská ústavní smlouva

Tento deficit ve vztahu ke křesťanství měl odstraněn přinejmenším uznáním důležité role křesťanství na starém kontinentu – v Evropské ústavní smlouvě. Smlouvě, která nikdy nevzešla v platnost.

Návrh evropské ústavní smlouvy, resp. smlouva samotná, měla nahradit několik smluv předešlých a zároveň po přistoupení států nových jasně určit poměr moci jednotlivých států v Evropské unii. Měla zjednodušit celkovou integraci, sladit právo jednotlivých zemí atp. Jedná se *de facto* o standardní mezinárodní smlouvu, jejímž cílem bylo synchronizovat obsah především Maastrichtské smlouvy a smlouvy zakládající Společenství.²³⁶ Hned od počátku však narážela na neochotu jednotlivých států EU na její přistoupení. Neočekávaným problémem se stalo uznání důležité role křesťanství na evropském kontinentu, které mělo být obsaženo v této Evropské ústavní smlouvě, jejíž návrh byl předložen Konventem o budoucnosti Evropy v červenci 2003. V době italského předsednictví Evropské Unii bylo hlavním úkolem tento návrh smlouvy ratifikovat a zavést do praxe. Jednotlivé státy EU však vyjadřovaly svůj nesouhlas nejen s ratifikačními procesy ve státech EU, ale také s formálním obsahem včetně preambule. Především po úplném odmítnutí referendy ve Francii a Holandsku bylo od Smlouvy ustoupeno úplně. Namísto této „Euroústavy“ byl v prosinci roku 2007 schválen, co se našeho tématu týká, nic neříkající dokument s názvem Lisabonská smlouva.

Pominu-li otázky státoprávní, ekonomické, organizační, stala se předmětem až nepřiměřených vášní preambule původního návrhu Evropské ústavní smlouvy. A co bylo vlastně tak tvrdým jádrem sporu?

²³⁶ Tzn. Římská smlouva o založení Evropského společenství z roku 1953, Maastrichtská smlouva z roku 1993, Amsterodamská smlouva z roku 1997 a smlouva z Nice z roku 2001.

Nic jiného než již zmíněná preambule Evropské ústavní smlouvy odkazující na kořeny Evropy, tedy mj. i křesťanství. Evropský kontinent se tak jen za malého zájmu Spojených států rozdělil na dvě skupiny států, bojujících za svou vlastní identitu a minulost. Na jedné straně stálo Polsko, Itálie, Španělsko včetně významné podpory Svatého stolce a papeže Jana Pavla II., na straně druhé především tradiční odpůrce čehokoliv náboženského, včetně vlastní minulosti, Francie v čele s Jacquesem Chiracem, zástupci britských labouristů i švédského království. Tuto hlubokou neznalost dějin vlastního kontinentu lze shrnout slovy tehdejšího francouzského prezidenta Jacquesa Chiraca:

„Francie je laický stát, a proto nikdy neměla ve zvyku domáhat se vsuvek náboženského rázu do ústavních textů,“²³⁷

a obdobně projevovanou ignorancí bývalého francouzského prezidenta Valéry Giscarda d'Estainga:

„Evropané žijí v ryze sekulárním politickém systému, v němž náboženství nehraje významnou roli.“²³⁸

Oba tyto názory jsou naprosto proti jakékoliv evropské realitě. Jak píše George Weigel, pracovník Centra pro etiku a veřejnou politiku ve Washingtonu, více než polovina lidí v Evropské unii žije v zemích s etablovanými církvemi nebo v zemích, jež Boha formálně uznávají ve svých ústavách.²³⁹ Návrh ústavy však toto na vědomí nebere a jediné, co v jeho preambuli zůstalo, je soudobé dědictví kontinentu reprezentováno citací Thukydidy²⁴⁰ a vlivem osvícenství. Jak však uvádí Reale,²⁴¹ je citace Thukydidy vytržena z původního kontextu, ze kterého je zřejmé, že zmínka o demokracii nemá u samotného autora tak silný a univerzální význam a už vůbec nenese hodnotu svobody.²⁴²

²³⁷ Citováno podle: WEIGEL, G., *The Cathedral and the Cube. Reflections on European Morale*, překlad: FREI, V., in: *Commentary*, Vol. 117, No. 6, June 2004, s. 33-38. Dostupné na <http://eur-lex.europa.eu/>.

²³⁸ Citováno podle: *Ibid.*

²³⁹ WEIGEL, G., *The Cathedral and the Cube. Reflections on European Morale*, str. 33-38,

²⁴⁰ „Tato naše Ústava [...] se zakládá na principech demokracie, neboť zaručuje, že moc je v rukou ne menšiny, ale co největšího počtu občanů.“ citováno podle: <http://eur-lex.europa.eu/>.

²⁴¹ REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, str. 8.

²⁴² CANFORA, L., článek v *Corriere della Sera*, 29:5.2003, in: REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, str. 8.

Na pozadí myšlenek Johna Macmurrayho,²⁴³ který nenahlíží na člověka ani jako na individualitu, ani jako na část kolektivu, ale jako na osobu, která svobodně žije v interakci každého s každým tak, jak tomu v rámci Trojice, je jakákoliv myšlenka na preambuli v podobě z roku 2003 nepřijatelná. Reale k předmluvě druhého vydání knihy „*Kulturní a duchovní kořeny Evropy*“ uvádí:

*„Je vskutku nemožné trvalým způsobem ústavně zakotvit hodnotu lidské osoby (persona), pokud ji nepřestaneme odtrhovat od nejvyšší Hodnoty, ne níž sama závisí.“*²⁴⁴

Romano Prodi na účet tohoto návrhu Ústavy dokonce poznamenal, že znamená popření 1500 let evropské civilizace a tudíž lepší preambule žádná, nežli ta navrhovaná, protože je lepší mlčet, nežli lhát.²⁴⁵ Samozřejmě úspěch tohoto návrhu Ústavy znamenal také úspěch italského předsednictví Evropské unii, fakt popření dějin Evropy je však zřejmý a neomluví jej ani zmiňovaný ohled na lid jiné víry či dokonce bez víry, kteří v Evropě žijí.²⁴⁶

5.2.2. Vybrané ústavy států Evropské unie

Protože žádná ústava netvoří občana, ale občan ústavu, dalo by se očekávat, že v zemích s tradičně silným postavením církve, bude na ústavu a dějiny vůbec nahlíženo z pohledu křesťanských hodnot. Ke křesťanskému základu by se tak měli hlásit nejen obyvatelé evropských států, ale také listiny tyto státy ustavující. Gunton zmiňuje v této souvislosti sepětí (nemyslím tím stupeň sekularizace) církevní a státní tradice nezanedbatelnou roli východního křesťanství. Máme se co učit od církví resp. států s převahou východního ritu.

Ačkoliv oficiální dokumenty Evropské unie více méně úspěšně ignorují fakt evropského dědictví založeného na křesťanství, některé z evropských států jsou v této kapitole ústavnosti o mnoho kroků napřed. Nejen, co se týká obecného povědomí o křesťanství ve společnosti, ale také o samotném vlivu Trojice velmi jasně svědčí Ústava Řecké republiky.

²⁴³ GUNTON, C. E., *The promise of trinitarian theology*, Edingurgh, 1997², str. 89n.

²⁴⁴ REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, str. 7.

²⁴⁵ PRODI, R., komentář v *La Repubblica* ze 14. června 2003, in: REALE, G. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, str. 13.

²⁴⁶ Obdobně se vyjádřila L. McAvan, členka Evropského parlamentu za britské labouristy, in: WEIGEL, G., *The Cathedral and the Cube*, str. 33 – 38.

Tuto Ústavu jsem do této práce nevybrala náhodně. Úloha náboženství v Řecku je v porovnání s ostatními evropskými státy specifická. Řecké pravoslaví bylo totiž jedním z nejvýznamnějších činitelů, které udržovaly etnickou a kulturní identitu v době nadvlády Osmanské říše. Tento vzájemně pevný vztah církve a státu odráží také Řecká ústava. Nejen, že je uvozena odkazem na svatou a soupodstatnou a nedělitelnou Trojici,²⁴⁷ ale také klade důraz na absolutní svobodu (včetně a především na svobodu vyznání), lidská práva a rovnost všech před zákonem. Zmiňuje také primát Východní ortodoxní církve v republice. Celý text začíná formami vlády a *ihned* následuje definice vzájemných vztahů církve a státu.²⁴⁸ Je zřejmé, že Řecko jednak dospělo do tohoto bodu konvergence a uznání církve a státu dějinnou determinací, která v jiných částech Evropy neproběhla, a také ne tak významným sekularizačním procesem. Dovolím si tvrdit, že svou roli v Řecku více než kdekoliv jinde na evropském kontinentě sehrála inspirace trojiční vírou a zní vyplývajících lidských práv a svobod důkladně zapracovaných do Ústavy.

Dalším ze států, který je ve svém vztahu k náboženství, resp. celé Trojici, specifický, je Irská republika, jejíž Ústava začíná zmínkou o nejsvětější Trojici.²⁴⁹ Celá preambule, je pak do značné míry ovlivněna trojičním pojetím svobody a demokracie. Irská konstituce je však, co se tématu náboženství týká, značně problematická. Ačkoliv referendem v roce 1973 byly odstraněny veškeré explicitní zmínky o náboženství, včetně katolického, je na některých místech, včetně preambule, zjevné, že vliv katolicismu je v Irsku stále značný. Obdobný vliv je možné sledovat v ústavě Německé spolkové republiky a Ústavě Dánska, která přímo odkazuje na Evangelickou církev lutheránskou a její podporu státem. V případech ostatních členských států Evropské unie není v jejich ústavách explicitně Bůh či křesťanství zmíněno.

V této souvislosti však již narážím na velmi složitou problematiku sekularizačních procesů, které bych z diskuze nad tématem trojiční teologie chtěla vyloučit. Trinitologie, jako

²⁴⁷ Srov. *The Constitution Of Greece*, podle: www.hri.org.

²⁴⁸ Srov. *ibid.*, oddíl II.

²⁴⁹ Srov. *The Constitution Of Ireland: „In the Name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred, We, the people of Éire, Humbly acknowledging all our obligations to our Divine Lord, Jesus Christ, Who sustained our fathers through centuries of trial, ...”*, citováno podle: www.taoiseach.gov.ie.

součástí teologie, se totiž primárně nezabývá vztahem státu a církve, ale jednotlivých osob v Trojici, křesťanskou vírou a samozřejmě přínosem do oblasti mezilidských vztahů a tím spojených forem vlády.

Závěr

Pojednala jsem o historii demokracie a pluralismu, jejich základech a proměnách v průběhu staletí, které byly neoddiskutovatelně spjaty s postupnými změnami a úlohou křesťanství ve společnosti.

Byla prokázána jasná spojitost mezi jednotlivými formami totalitních režimů a jejich negativním vztahem ke křesťanství, tedy lidské svobodě, rovnosti, dialogičnosti na straně jedné. Na straně druhé je faktem, že tyto režimy využívaly jednotlivých prvků náboženství a jejich projevů k vlastnímu kladnému a lákavému prezentování se. V souvislosti s totalitními režimy a jinými nedemokratickými formami vlády se velmi často objevuje také archetypální předobraz striktně monoteistického nevztahového božstva.

Působením trojičního Boha v celých dějinách, Jeho charakterem vyjádřeným na stránkách Starého a Nového zákona je zřejmé, že pokud křesťanství přijímá myšlenku stvoření člověka k obrazu Božímu, přijímá také jeho základní vlastnosti – svobodu, důstojnost, dialogickou povahu, předurčenost žít v kontaktu s ostatními lidmi. Na základě tohoto zplození se člověk stává po předobrazu Ježíše Krista milovaným synem Božím, v jehož očích nikdo není výjimečnější než jiný, každý si je rovný. Tento fakt je reflektován v obou v trinitologických konceptech zmíněných v této práci. V *Trojiční teologii prostého života* je archetypální charakter daný Božím stvořením aplikována nejen na vztah člověka a společnosti, ale také člověka a přírody, což považuji za důležitý podnět pro dialog vědy a víry, ekologické etiky.

Právě rovnost a reflektování Boží transcendence vůči světu, tedy svobody člověka, je základní kvalitou demokracie. Ať již vědomě nebo přirozenou lidskou daností je tento způsob vlády neoptimálnějším. Křesťanství důsledně trojičně pojímané pak může plnit roli garanta těchto hodnot společných demokracii i křesťanství.

Výše prokázaná cesta vzájemného uznání a konvergence myšlení je nyní ze strany církve na vzestupu. Transformace, které za poslední půlstoletí v církvi proběhly, včetně jejího

návratu k deklarování Boha trojjediného, jasně svědčí o tom, že církev chce být platným faktorem tvořícím společnost 21. století.

Nyní je na společnosti, aby uznala vliv křesťanství na základní hodnoty lidského života a důstojné žití ve svobodě, rovnosti, demokracii.

Použitá literatura a prameny

Tištěné zdroje:

AMBROS, P., *Církev. Kultura. Společnost. Misie*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2002², ISBN 80-244-0418-4.

ARENDTOVÁ, H., *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, München-Zürich: Piper 1986 (TB), 2008¹², ISBN 978-3-492-21032-4.

ARISTOTELÉS, *Athénská ústava*, Praha: Baset, Arista, 2004, ISBN 80-86410-48-X.

ARISTOTELÉS, *Politika*, překlad: KŘÍŽ, A., Praha: Rezek, 2009³, ISBN 978-80-86027-30-2.

BALTHASAR VON, H. U., *Theologik III – Der Geist der Wahrheit*, Eisedeln: Johannes, 1985, ISBN 3-265-10317-X.

BARTH, K., *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1984, ISBN 3-290-11363-9.

BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, I – IV, Zürich: Theologischer Verlag, 1932 – 1968. ISBN 3-290-11006-0, ISBN 3-290-11007-9, ISBN 3-290-11008-7, ISBN 3-290-11009-5.

BENTLEY, A. F., *The Process of Government: A Study Of Social Pressures*, Chicago: University of Chicago Press, 1908, ISBN 1-5600-778-8.

BIBLE. Písmo svaté Starého a Nového zákona (ekumenický překlad), Praha: ČBS, 1985.

BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München: Christian Kaiser Verlag, 1970, Touchstone 1997 paperback ISBN 0-684-83827-3.

BOUDON, R., [et al.], *Sociologický slovník*, překlad: JOCHMANN, V., Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, ISBN 80-244-0735-3.

BRUNNER, E., *Das Missverständnis der Kirche*; Zürich: Theologischer Verlag, 1988³, ISBN 3-290-10021-9.

BUBER, M., *Ich und Du*, Gerlinger: Schneider, 1994¹², ISBN 3-7953-0914-X.

BUCHENSKI, J., NIEMEYER, G. (Hersg.), *Handbuch des Weltkommunismus. Ein relativ kurzes, allen Gebildeten verständliches Werk, das eine zuverlässige Darstellung der wichtigsten Aspekte des Kommunismus mit Belegen aus den Quellen und aus erstklassiger Literatur bildet*, Freiburg – München: Karl Alber, 1958, ISBN neuvedeno.

Církev československá husitská. Ústřední rada, *Základy víry Československé církve*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958, ISBN neuvedeno.

DAHL, R. A., *Democracy and its critics. Democratic process – and its future – as examined by one of the world's preeminent political theorists*, New Haven and London: Yale University Press, 1989, ISBN 0-300-04409-7.

DOLISTA, J., *Věřím v Ducha svatého: základy pneumatologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, ISBN 80-7192-576-4.

DUNN, J., *Democracy: the unfinished journey 508 BC – 1993 AD*, Oxford University Press, USA, 1994, ISBN-10: 0198279345.

ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH, 2006, ISBN 80-7298-175-7.

FUKUYAMA, F., *Konec dějin a poslední člověk*, překlad: PROKOP, M., Praha: Rybka, 2002, ISBN 80-86182-27-4.

GELLNER, E., *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*, překlad: RICHTER, J., MUSILOVÁ, E., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, ISBN 80-85959-27-5.

GRANT, M., *Dějiny antického Říma*, překlad: JINDROVÁ-ŠPILAROVÁ, A., Praha: BB art, 1999, ISBN 80-7257-009-9.

GUARDINI, R., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine politische-theologische Besinnung.*, Stuttgart: Dt. Verl.-Anst., 1946, ISBN neuvedeno.

GUNTON, C. E., *The promise of trinitarian theology*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1997², ISBN 0-567-08574-0.

HANUŠ, J., VYBÍRAL, J., (eds.), *Náboženství v globální občanské společnosti*, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008, ISBN 978-80-7325-140-6.

HARNACK, A. VON, „*Das Wesen des Christentums*“, Berlin, Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt, Ehrenfried Klotz, 1950, ISBN neuvedeno.

HARNACK, A. VON, *Dějiny dogmatu*, překlad: ŽILKA, F., Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1974², ISBN neuvedeno.

HELD, D., *Models of democracy*, Cambridge: Polity, 1999², ISBN 0-7456-1749-2.

HELLER, H., *Europa und Fascismus*, Berlin: Gruyter & Co., 1929, ISBN neuvedeno.

HITLER, A., *Mein Kampf*, překlad: MICHALČÍK, S., Praha: Otakar II, 2000, ISBN 80-86355-26-8.

IDEL, M., *Kabala. Nové pohledy*, překlad: BIERNOT, D. Praha: Vyšehrad, 2004, ISBN 80-7021-663-8.

KANÁK, M., *Dr. Karel Farský, O životě a díle prvního patriarchy církve československé*, Praha: Blahoslav, 1951, ISBN neuvedeno.

KASPER, W., *Sakrament der Einheit – Eucharistie und Kirche*, Freiburg: Herder, 2004, ISBN 3451285681.

Katechismus katolické církve, překlad: KOLÁČEK, J., Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6.

Korán, český překlad: HRBEK, I., (ed.), Praha: Odeon, 1972, ISBN neuvedeno.

KUČERA, Z., *Boží přítomnost*, in: *Theologická revue* 7/6, 1974, str. 167.

KUČERA, Z., *Hoře a milost. Ke kořenům církve radikálního modernismu*, Brno: Luboš Marek, 2001, ISBN 80-86263-19-3.

KUČERA, Z., *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*, Praha: Nakladatelství Martin, 2004², ISBN 80-85955-27-X.

KUČERA, Z., *Základní informace o teologické ekologii*, in: *Sborník VI. celostátní konference Ekologická výchova na téma: Vztah díla J. A. Komenského k ekologické výchově*, Fulnek: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 1992, str. 27 – 37.

KUČERA, Z., *Trojiční teologie: Základ teologie ve Zjevení*, Brno: L. Marek, 2002, ISBN 80-86263-21-5.

KUČERA, Z., VOGEL, J., (Hrgs.), *Gespräch über Gott: Eine Untersuchung der gegenwärtigen theologischen Lage von der Sicht der Mitteleuropäischen Nachbarschaft: Kurze Auswahl der Vorträgern aus gemeinsamen Vereinstaltungen der Prager und Regensburger Theologen*“, Praha: Martin Verlag, 2009, ISBN 978-80-85955-38-5.

LANE, T., *Dějiny křesťanského myšlení*, překlad: BARTOŇ, J., Praha: Návrat domů, 1999, ISBN 80-85495-47-3.

LINHART, F., „*Leonard Ragaz, prorok naší doby*“, Praha: Svaz národního osvobození, 1935, ISBN nevedeno.

LOCK, J., *Dvě pojednání o vládě*, překlad: KRÁL, J., Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, ISBN nevedeno.

MACHIAVELLI, N., „*Vladař*“, překlad: NOVOTNÝ, A., Praha: Odeon, 1969, ISBN nevedeno.

MAIER, H., *Politická náboženství: totalitární režimy a křesťanství*, překlad: OSOLSOBĚ, K., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 1999, ISBN 80-85959-43-7.

MAREŠ, P., *Prezidenti Spojených států*, Praha: Práh, 1994, ISBN 80-85809-24-9.

MARX, K., ENGELS, B., *Manifest komunistické strany*, překlad: ŠTOLLA, L., Praha: Svoboda, 1974, ISBN nevedeno.

MOLTMANN, J., *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, Kaiser 1991, ISBN 3-459-01906-9.

MONTESQUIEU, CH., L. de, *O duchu zákonů*, překlad: LYER, S., Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003, ISBN 80-86473-30-9.

NOLTE E., *Der Faschismus in seiner Epoche. Action francaise – Italienischer Faschismus – Nationalsozialismus*, München: Piper Verlag, 1963, ISBN 3-7610-7248-1.

O'SULLIVAN, N., *Fašismus*, překlad: VÁŇOVÁ, T, LUKÁŠ, I., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002², ISBN 80-7325-001-2.

OCKENFELS, W., *Katolická sociální nauka*, překlad: MARTINKOVÁ, L., Praha: Zvon, 1994, ISBN 80-7113-081-8.

OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C. H. Beck¹⁷, 2004 ISBN 3 406 51091 4.

PALMIERI, M., „*Philosophy of Fascism*“, Chicago, 1936, ISBN neuvedeno.

PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, překlad: POSPÍŠIL, C. V., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, ISBN 978-80-7195-014-1.

PATOČKA, J. *Platón a Evropa*, Praha: Filosofia, 2007, ISBN 978-80-7007-264-6.

PAXTON, R. O., *The Anatomy of Fascism*, New York: Vintage Book, 2005, ISBN 1400040949.

PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem, Ein Betrag der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Herger 1935, ISBN neuvedeno.

PLATÓN, *Ústava*. Kniha VIII, kapitola X, překlad: NOVOTNÝ, F., PEROUTKA, E., Praha: OIKOYMENH, 1996², ISBN 80-86005-28-3.

POŠÍŠIL, C. V., *Maria – mateřská tvář Boha*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, ISBN 80-7192-949-2.

POSPÍŠIL, C. V., *Česká trinitární teologie v letech 1800 – 2005. Komentovaná bibliografická sonda do dějin české teologie*, in: *Theologická revue* 76, 2005/2, str. 123 – 167.

POSPÍŠIL, C. V., *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003, ISBN 80-7266-135-3.

POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, ISBN 978-80-7195-123-0.

POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš Kristus – Pravda dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, ISBN 978-80-7195-369-2.

POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006³, ISBN 80-7195-000-9.

POSPÍŠIL, C. V., *Prorocký rys novodobé české teologie*, in: *Teologické listy* 17, 2006, 3, str. 129 – 131.

RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*, in: FEINER, J., LÖHRER, M., [et al.] *Mysterium Salutis*, Zürich, Benziger Verlag, 1965, ISBN neuvedeno.

RATZINGER, J., *Bůh a svět. Víra a život v naší době*. Praha: Barrister & Principal, 2003, ISBN 80-85947-88-9.

REALE, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození duchovního člověka*, překlad: OSOLSOBĚ, K., OSOLSOBĚ, P., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005, ISBN 80-7325-068-3.

ROUSSEAU, J. J., *O společenské smlouvě*, in: *Rozpravy*, překlad: BLAŽKOVÁ, E., ZAMAROVSKÝ, V., Praha: Svoboda, 1978, ISBN neuvedeno.

SÁZAVA, Z. *ThDr. Karel Farský: Malé zamyšlení nad svědectvím velké osobnosti*, in: *Theologická revue* 11/4, 1978.

SCRUTON, R., *Slovník politického myšlení*, překlad: LINHART, P., Brno: Atlantis, 1999, ISBN 80-7108-184-1.

SPISAR, A., *Ethika v duchu církve československé*, Praha: Blahoslav, 1948, ISBN neuvedeno.

SPISAR, A., *K otázce Trojice: Na vysvětlenou a na uváženou*, in: *Náboženská revue* 23/1, 1952, str. 29 – 46;

STATEČNÝ, K., *Centrální otázky věrouky ČČS*, in: *Naše dílo: Sborník prací. Číslo první*, Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS, 1927, ISBN neuvedeno.

SVENSSON, P., *Teorie demokracie: brněnské přednášky*, překlad: VÁŇOVÁ, T., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1995, ISBN 80-85959-02-X.

- TALMON, J. L., *O původu totalitní demokracie: politická teorie za francouzské revoluce a po ní*, překlad: KUČTOVÁ, J., Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, ISBN 80-85850-19-2.
- THUKÝDIDÉS, *Dějiny války peloponéské*, 3. díl, překlad: KONŮPEK, J., Praha, 1909, ISBN neuvedeno.
- TICHÝ, L., *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas, 2003², ISBN 80-86036-79-0.
- TILLICH, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1977, ISBN 3771500060.
- TOCQUEVILLE, A., *Demokracie v Americe*, překlad: JOCHMAN, V., Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1992, ISBN 80-7106-051-8.
- TRTÍK, Z., *Tajemství Trojice*, in: *Theologická revue* 13/2, 1980, str. 48 – 51;
- TRTÍK, Z., *Uvedení do Základů víry*, in: *Theologická revue* 75/1, 2004, str. 85 – 123.
- TRTÍK, Z., *Uvedení do základů*, Praha, 1973, ISBN neuvedeno.
- TRTÍK, Z., *Vztah já-Ty a křesťanství: Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*, Praha: Ústřední rada Církve československé, 1948, ISBN neuvedeno.
- TRUMAN, D. B., *The Governmental Process*, New York: Knopf, 1966, ISBN neuvedeno.
- VOEGELIN, E., *Nová věda o politice*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000, ISBN 80-85959-67-4.
- VOEGELIN, E., *Politik, Wissenschaft, Gnosis*, München: Kösel 1959, ISBN neuvedeno.
- VOGEL, J., *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské eklesiologii*, Brno: L. Marek, 2005, ISBN 80-86263-64-9.
- VOGEL, J., *Herman Schell, apologeta a dogmatik: dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*, Brno: Marek, 2001, ISBN 80-86263-18-5.
- Z'EV BEN SHIMON HALEVI, *Adam a kabalistický strom*, Praha: Volvox Globator, 2001, ISBN 80-7207-407-5.

RÉMOND, R., *Religion and society in modern Europe*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999, ISBN 0-631-20818-6.

WOODS, Jr, T. E., *Jak katolická církev budovala Evropu*, Překlad: FREIOVÁ, M., FREI, V., Praha: Res Claritatis, 2008, ISBN 978-80-904143-0-3.

Elektronické zdroje:

A Constitution for Europe, dostupné na: <http://europa.eu>

Constitution of Ireland, dostupné na: <http://www.taoiseach.gov.ie>

JAMES, W., *A pluralistic Universe (1909)*, Whitefish, 2005, dostupné na: www.googlebooks.com

JAN PAVEL II, *Redemptoris Missio*, dostupné na: <http://www.vatican.va>

JAN PAVEL II. *Mulieris dignitatem*, dostupné na: <http://www.vatican.va>

JAN PAVEL II., *Centisimus annus*, dostupné na: <http://www.vatican.va>

JAN XXIII., *Pacem in terris*, dostupné na: <http://www.vatican.va>

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Libertatis conscientia*, dostupné na: <http://www.vatican.va>

Lev XIII. *Rerum novarum*, dostupné na: <http://www.vatican.va>

The Constitution Of Greece, dostupné na: <http://www.hri.org>

The Treaty of Amsterdam, dostupné na: <http://www.europarl.europa.eu>

The Treaty of Lisbon, dostupné na: <http://europa.eu>

The Treaty of Maastricht, dostupné na: <http://www.eurotreaties.com>

The Treaty of Nice, dostupné na: <http://eur-lex.europa.eu>

The Treaty of Rome, dostupné na: <http://ec.europa.eu>

Dokumenty Druhého vatikánského koncilu, dostupné na: <http://www.vatican.va>

WEIGL, G., *The Cathedral and the Cube. Reflections on European Morale*, překlad: FREI, V, in: *Commentary*, Vol. 117, No. 6, June 2004, s. 33-38, dostupné na: <http://eur-lex.europa.eu>

Summary

Vliv archetypu Trojice na myšlenky demokracie a pluralismu.

The Influence of the Trinity Archetype on the Thoughts of Democracy and Pluralism.

Michaela Činová

The purpose of this work is to find an influence that exists between the Trinity archetype and ideas of democracy and pluralism. The work analyses totalitarian regimes to present them in a contrast to Christian and democratic fundamental aims. The most important sources of this thinking can be found in the Bible that shows human being as a created image of Trinitarian God. This creation gives people Gods qualities – freedom based on a Gods transcendence, dignity, ability of dialogue, sociality. All these qualities are the bases of democracy and pluralism and as such should be reflected in the society.

It is shown that church of the second part of 20th century made a great progress to be a significant phenomenon including a return to an assertion of the persons of God the Father, the Son and the Holy Spirit. This relationships within the Trinity are inevitable reflected in the society. There is the society turn to declare own roots and acknowledge the church as a partner against totality at this time.