
TRINITÁRNÍ TAJEMSTVÍ A ISLÁM

PIER GIORGIO GIANAZZA

ABSTRACT

The Mystery of the Trinity and Islam

This article explains the christian trinitarian mystery and the view of Islam on it. This is a very extensive research of the main Muslim sources: the Qur'an and the Sunna (muslim tradition). The author records the strong rejection of this christian doctrine by muslims and seeks for the roots of this rejection. Very important is the updated research of today's textbooks for Muslim pupils. There we are still finding the same rejection of the Christian Trinity, as a polytheism. The key benefit of this article is a connection with the Christian-Muslim Dialogue. Therefore the article is based on theoretical roots, but it results in very practical suggestions.

Key words

Trinity; Islam; Christian-muslims relations; Islamic theology; Dialogue

DOI: 10.14712/23363398.2018.13

Úvod: Stejný monoteismus?¹

My křesťané „věříme v jednoho Boha“. Podobně muslimové vyznávají, že „není jiného boha než Boha“. Židé zase hlásají absolutní

¹ Český překlad vychází z původního vydání Pier Giorgio Gianazza. *Mistero trinitario e Islam*. In: Angelo Amato (ed.). *Trinità in contesto*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1994, s. 225–271. Se svolením autora se překladatelé rozhodli text mírně zkrátit a arabské termíny pouze transkribovat do českého jazyka s ohledem na česká zjednodušená pravidla (viz Luboš Kropáček. *Duchovní cesty islámu*. 4. vydání. Praha: Vyšehrad 2006, s. 275). Překladatelé mírně redukovali poznámkový aparát a několikrát reflektovali novější edice citované literatury a dokumentů. (Pozn. překl.)

jedinost „Boha Abraháмова, Izákova a Jákobova“. Je však oprávněné se zeptat, i kdyby se odpověď mohla zdát zřejmá, zda jeden a jediný Bůh, ve kterého všichni věříme a kterého uctíváme, je opravdu tentýž Bůh. A to nejen ve své existenci, ale také ve své esenci. Můžeme se také zeptat, zda je tento jeden a týž Bůh, jak je sám v sobě, také tímtež „pro nás“. Podle všech pojetí k odpovědi dospějeme nikoliv na základě svého omezeného chápání, ale na základě toho „konkrétního“ zjevení. Jedna věc se však již zdá jistá: Boží tajemství tří velkých monoteistických náboženství není ani žito, ani definováno stejně, ba naopak. Dokonce leckdy sloužilo (pouze v minulosti?) jako téma rozdělení, polemik, nebo dokonce i ozbrojených střetů. Již na úrovni náboženského projevu víry, vyjádřené ve vnějších znameních, v „krátkých formulacích“, nebo na úrovni doktrinního hlásání (na základě zjevených posvátných textů nebo magisteriálních či jinak autoritativních výroků nebo čiré tradice) můžeme nalézt rozdíly v hlásání i ve společenství s jediným Bohem. Může se říci, že se užívají stejné pojmy a základní koncepty, ale s rozdílnými konotacemi a evokacemi. Jasným příkladem je v tomto ohledu fakt „znamení kříže“ pro křesťana, nebo „invokace jména Božího“ pro muslima. Obě činnosti jsou popsány v arabském jazyce (ať hovorovým, nebo liturgickým) termínem *basmala*, což je verbalizace a spojení výrazu *bism-illáh* s významem „ve jménu Boha“. Ale kdo je přesně tento Bůh, který je vyznáván a hlásán touto krátkou formulí? *Basmala* aramejských a arabských křesťanů je „znamení kříže“, které všichni známe, ale s důležitým teologicko-dogmatickým doplněním. Celé zní: „Ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, jediného Boha. Amen.“² *Basmala* muslimů zní takto: „Ve jménu Boha, Milosrdného a Slitovného.“ Nejen všech 114 súr Koránu (s výjimkou deváté, která byla původně spojena s osmou) začíná tímto zvoláním o Bohu, ale také jakýkoliv náboženský či profánní akt věřícího, stejně tak i jakýkoliv oficiální dokument či osobní dopisy jsou „požehnány“ tímto žehnacím zvoláním, které je současně i vyznáním jedinství Boží.

Chceme-li dále zkoumat, co lze považovat za vyznání víry, míněno oficiálně uznané, tedy magisteriem či tradicí nabídnuté věřícím, znovu nalezneme jisté blízké termíny (například: Alláh je „Bůh“ jak pro muslimy, tak i pro křesťany), ale určitou odlišnost v jejich obsahu. Pro muslimského věřícího je základní a podstatné vyznání vyjádřeno

² Dovětek „jediného Boha“ užívají i křesťané hebreofonní, a to jak v liturgické, tak v osobní modlitbě, viz *Ordo Missae secundo il Rito Romano*, Jerusalem 1975.

v takzvané *šahádě*, tedy svědectví. Známá formule zní následovně: „Není boha kromě Boha, a Muhammad je posel Boží.“ Toto vyznání víry konstituuje první z takzvaných „pěti pilířů“ islámu.⁵ Sama tato formulace plně dostačuje, pokud ji někdo prohlásí v arabštině před dvěma svědky, k veřejnému vyznání a ke konverzi k islámu. Obsahuje vyznání o absolutní jedinství Boží a znamená také popření jakékoliv „plurality“ bohů či plurality v Bohu. Pro věřícího křesťana je naopak základní vyznání víry vyjádřeno v krédu či v symbolu víry, které od počátku přijaly trinitární vyjádření, aby výslovně vyjádřily trinitární víru. Nicméně existují i další symboly víry. Ty z hlediska tematického a gramatického jasně představují tři části a ukazují tím trinitární vývoj, aby současně vyjádřily tajemství Boha jediného i trojjediného. Toto je pravá *šaháda* křesťana.⁴

Záměrem této části, v níž jsme v paralele přehledně stavěli konkrétní formulace křesťanské a islámské víry, bylo vzbudit zájem a motivovat k otázce, která zazněla již na počátku. Nyní ji přeformulujeme: Hlásají muslimové, kteří se (podle tvrzení Druhého vatikánského koncilu v *Lumen gentium*, čl. 16) „klaní jako my Bohu jedinému“, Boha *stejného jako my* a klaní se stejnému jako my? Naše odpověď se bude držet následujících bodů:

1) Vyznání Boha v islámu je jakési bezpodmínečné a vášnivé „ano“ jedinému Bohu a zároveň absolutní a bojovné „ne“ jakémukoliv útoku na základní monoteistické dogma: to znamená totální odmítnutí Trojice.

2) Vyznání křesťanské Trojice je přímou, výslovnou provokací islámské výzvě, jak dokazují dějiny téměř čtrnácti století, plné „setkání a střetů“.⁵

3) Současné perspektivy dialogu: Jaký dialog je možný mezi dvěma náboženskými světy, zejména pokud jde o příslušné pojetí Boha, které se jeví natolik neslučitelné? Může absolutní monoteismus islámu a tajemství Boží trojjedinosti v křesťanství dospět pouze ke střetu, nebo existuje jakási možnost vzájemného setkání? Může být mezi účinnou

⁵ Mezi další patří: rituální modlitba (*salát*), almužna (*zakát*), půst (*sawm*), pouť do Mekky (*hadždž*). Ještě dodáme, že termín *islám* literárně znamená podřízení se (Bohu), tedy *muslim* je ten, který je podřízen Boží vůli (viz Korán 3,19).

⁴ Pro doplnění o židovské pojetí viz Dt 6,4; Shalom Ben-Chorim. Il *giudaismo in preghiera. La liturgia della Sinagoga*. Cinisello Balsamo: Paoline 1988, s. 47–62.

⁵ Srov. Jean-Marie Gaudeul. *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History*. Vol. 1 (A Survey), vol. 2 (Texts). Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici 1984.

a obrannou metodou, mezi postoji proselytismu a připodobnění ještě místo pro upřímný a úctyhodný dialog mezi věřícími?

1. Hlásání Boha v islámu

1.1 Bůh v Koránu

1.1.1 Korán⁶

Korán (arabsky: *qur'án*; recitace) je obecně známý termín, který pomáhá označit svatou knihu islámského náboženství.⁷

Pro muslimy Korán není jen posvátná kniha, ani kniha sestavená Muhammadem, a ještě méně historický dokument hodný úcty. Jde o Boží slovo, o doslovné zjevení, o Boží diktát. Prototyp je opatrován v nebi u Boha, uchován na „desce dobře střezené“.⁸

S odkazem na křesťanské výrazivo bychom mohli říci, že jako věčné slovo Boží, které se zjevilo nejdokonaleji a definitivně tehdy, když přijalo lidské tělo a stalo se člověkem v Ježíši Kristu, tak podobně se věčné slovo Boží (Alláhovo) stalo knihou v Koránu. Podle té nejtradičnější a plně ortodoxní doktríny jde o slovo Boží „nestvořené“. Prvotní text tohoto „nebeského písma“ byl zjeven již v průběhu staletí několika velkým prorokům: Mojžíšovi byl zjeven jako *Tawra* (tak muslimové označují Pentateuch), Davidovi jako *Zabúr* (tak označují Žaltář), Ježíšovi jako *Indžíl* (evidentně jde o transkripci řeckého εὐαγγέλιον), a konečně Muhammadovi v podobě *Qur'ánu*.

Všichni tito velcí proroci přijali přímé zjevení od Boha, který byl „diktátem“ věčného slova Božího. Poté jej předávali věrni tomuto slovu a zanechali nám zjevené svaté knihy. Tyto knihy pak mohou a mají být považovány za jakési „edice“, které jsou nahrazeny dokonalým jediným Věčným písmem. Tyto edice jsou stejné, co se týče esence zprávy, ale jsou uzpůsobeny lidem a časům, takže každá z nich reprezentuje novou etapu v náboženském a morálním rozvoji lidstva. Protože jde o Boží zjevení, musí mezi nimi panovat základní shoda a zejména:

⁶ Pro citace z Koránu: *Korán*. Z arabského originálu *Al Qur'án* podle různých vydání přeložil, předmluvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek. Praha: Academia 2000 (dále jen K).

⁷ K 4,82; 15,1; 56,77; jiné termíny, kterými je označen Korán, jsou: *al-furqán* (oddělení, rozlišení, tj. pravdy od falše), *adh-dhikr* (připomenutí, exhortace; 15,6.9), písmo požehnané (6,92), písmo zjevné (5,15)...

⁸ Tento prototyp je věčný a arabsky je nazván „matka knihy“ (*umm al-kitáb*), viz K 13,39; 43,3; 85,22.

musí být ve shodě s Koránem jakožto „edicí“ kompletní, definitivní a dokonalou, tedy edicí, která je nejvyšším kritériem pravdy a pravdivosti každého zjeveného Písma. Pokud by tato shoda absentovala, nikoliv co do slovního vyjádření, ale co do obsahu poselství (což je zjevně případ současných evangelií, Pentateuchu i Žalmů, tedy celé židovské i křesťanské Bible), pak to je způsobeno tím, že Židé a křesťané své edice Písma „zfalšovali“.

Tyto poznámky jsou dostatečné k pochopení naprosto centrální a jedinečné pozice Koránu nejen v životě věřícího muslima, ale i v každém aspektu života muslimské komunity. Podobně nám tyto poznámky o zjevené knize islámu postačí, abychom pochopili, jaké mohou být normy její četby a interpretace. Jde totiž o knihu naprosto jasnou, která je obdařena nenapodobitelným jazykem (což sám je zázračný fakt, který dokazuje její božský původ), je bez pochybností, je zářným průvodcem těm, kteří se bojí Boha, a proto snadno srozumitelná ve své doslovnosti, jelikož dokonce obsahuje řešení jakéhokoliv problému lidského jedince.⁹

1.1.2 *Bůh jeden a jediný (existence a esence, atributy a jména)*

Předběžné poznámky k metodě a přístupu se zdají být více než vhodné, protože odpovídají na spontánní a oprávněnou námitku, která by mohla znít asi takto: Proč nikdy nezačínáte *De Deo Uno* a nepokračujete k *De Deo Trino*, které je naším křesťanským specifickým tématem? Proč přímo nečelíte koránským negacím Trojice a božství Ježíše? Proč je hned nevyvrátíte, když jsou falešnou prezentací křesťanství a neodpovídají křesťanskému dogmatu?

Nám se však zdá, že tento způsob není dobrý výchozí bod. Nejen pro pochopení muslimského myšlení, ani pro možný dialog. Islám totiž není primárně „proti-trinitární“. Chce se primárně prezentovat jako hlásání jediného, absolutního Boha. A až následně jako výzva k odmítnutí jakéhokoliv pluralismu v Bohu. Ve jménu hlásání nejčistšího monoteismu koránské poselství odmítá „křesťanská tajemství“ a čelí jim, ať jsou formulována jakkoliv. Z těchto důvodů je (a vždy bude) islám „před-trinitární“, „ne-trinitární“, a nakonec i „anti-trinitární“.

Začněme ještě jednou od svaté knihy islámu. Celý Korán, ve všech svých 114 súrách, složených z 6219 veršů, je jedním velkým svědectvím

⁹ Pro další studium viz Groupe de Recherches islamo-chrétien. *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*. Paris: Centurion 1987.

o jednom Bohu. Jde o jakýsi velký hymnus o tajemství Jediného, který je složen z různých strof, zpívaných v různé modulaci. Bůh nemá potřebu být dokazován: on sám je samotnou evidencí, je samotnou realitou – pravdou (K 10,32; 20,114), sám v sobě je subsistentní (K 2,255), věčný (K 112,2), je první i poslední (K 57,3), v jednom jediném slovu je celek bytí, moci, poznání, dokonalosti, prozřetelnosti... (K 57,1–3.6; 4,17; 3,26; 7,54; 67,3; 55,10–30).

Boží existence se shoduje s jeho nekonečnou esencí. Ta je jedinečně vyjádřena božskými atributy, které jsou často přítomny v celém textu Koránu. Muslimská tradice je vybrala a seřadila do jedné řady „devadesáti devíti jmen“, zvaných „překrásná jména“ (*al-asmá' al-husná*) Boží. Rozhodně nejde o úplný výčet všech Jeho jmen, ale o ty z „nejkrásnějších“. Jde o „překrásná jména Alláhova“, jak je sám Korán často nazývá (K 7,180; 17,110; 20,8; 59,22–24). Muslimská tradice jich počítá více než 500 a méně než 999. Když zbožný muslim recituje s počítáním kuliček „růžence“ (zpravidla se 33 kuličkami) tato jména, ví, že poslední jméno ze série (ať už to sté, nebo tisíce) je známé jen Bohu samotnému. Vždyť On je absolutní tajemství (*ghajb*), lidé „neobejmou z vědění Jeho nic“ (K 2,255), On je neproniknutelný, On je nedělitelný, On je neporazitelný (*samad*; K 112,2).

To specifické a jedinečné jméno Boží, které ho odlišuje od veškerého dalšího bytí a které je jen jeho vlastním exkluzivním atributem, je „jeden“ (*ahad*) a „jediný“ (jedinečný, *wahid*). Tyto dva atributy tvoří jakousi *hendiadys*.¹⁰ Mají za cíl zdůraznit intimní či vnitřní jednotu (pokud to tak můžeme vyjádřit) Boha i jeho vnější jednotu, tj. jeho jedinstvo, a tedy odmítnutí jakéhokoliv jiného božstva vedle Něho. Mnoho veršů Koránu připomíná tuto jednotu-jedinstvo, a muslimská teologie ji chápe jako jádro a poklad nebeského zjevení a prorockého poselství.

Přikládáme výběr, i když omezený a nutně redukováný, těch veršů, které jasně ukážou platnost výše zmíněného. Jde o tři citáty, jež považujeme za signifikantní. Doplníme je krátkým komentářem:

- K 112,1–4: „Rci: On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplozil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven.“ Tato súra nese název „Upřímnost víry“ nebo „Věčný“ nebo i „Hlásání Boží jednoty“,

¹⁰ „Hendiadys“ (z řeckého: „*hen dia dyoin*“, jedno dvěma) znamená řečnickou a stylistickou figuru, při níž se jeden obsah vyjádří dvěma slovy, která nejsou synonyma a jsou svázána spojkou. Např. Kolektiv autorů. *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia 2000, s. 287 (pozn. překl.).

vyjadřuje podstatu islámu a je často opakována jako společná modlitba při pátečním shromáždění v mešitě.

- K 59,22–24: „On je Bůh – a není božstva kromě Něho – jenž zná nepoznatelné i všeobecně známé. On milosrdný je i slitovný. On je Bůh – a není božstva kromě Něho – vládce, přesvatý, mír, věrný, ochránce bezpečný, mocný, samovládny, velmožný; oč slavnější je Bůh než vše to, co k Němu přidružují. On je Bůh, stvořitel, tvůrce i utvářející. Jemu přísluší jména překrásná a Jeho slaví vše, co na nebesích je i na zemi – On mocný je i moudrý!“ Toto jsou poslední verše súry nazvané „Shromáždění“ nebo „Zákaz“. Súra vychází z kontextu ohrožení Muhammada od pokrytců v komunitě a obsahuje varování věřícím. Vedle toho obsahuje seznam některých z „překrásných jmen Božích“. Od prvního až k poslednímu odkazují k jedinečnosti Boží a vzývají ji.
- K 4,48: „Bůh věru neodpustí, je-li k Němu něco přidružováno, ale odpustí, komu chce, věci jiné než toto. A kdokoliv přidruhuje k Bohu, ten dopouští se hříchu těžkého.“ Udělejme nyní jednu paralelu se známou Ježíšovou větou. V evangeliu říká, že neexistuje žádný neodpustitelný hřích, s výjimkou „rouhání proti Duchu svatému“ (srov. Mk 3,29 a par.). Pro Korán je pak jediný neodpustitelný hřích, a proto také nejzávažnější, polyteismus neboli „přidružování“ (*širk*). Jde o přidružování jakýchsi bohů vedle jediného Boha, které Jej snižuje na roveň jiným.

1.1.3 Bůh jeden a jediný v muslimské kultuře

Bůh zaujímá v životě muslimského věřícího i v celé muslimské společnosti jedinečné místo. Může se bez váhání konstatovat, že celou muslimskou kulturou proniká inspirace Bohem, přesněji snad vášeň pro jediného Boha. Myslíme-li „kulturou“ – s odkazem na dobře známý text pastorální konstituce *Gaudium et spes* – „v širším smyslu všechno, čím člověk zušlechtuje a rozvíjí své mnohostranné duševní i tělesné vlohy; snaží se poznáním a prací podřídit zemi své nadvládě; zlidštuje společenský život jak v rodině, tak v politickém soužití tím, že uskutečňuje pokrok mravů a institucí...“¹¹ pak se nyní pokusme ukázat, jak je celá islámská kultura zasažena přítomností Boha nebo alespoň touží být Jím celá zasažena.

¹¹ *Gaudium et spes*, čl. 53. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: KNA 2002, s. 229.

Vzhledem k významu *sunny* (tradice) pro islám musí být nyní zmíněna právě ona. Chceme doložit, jak právě *sunna* podporuje doktrínu o jedinství Boží. I přesto, že ji nepřijímají „ší'ité“ – kteří věří, že pouze slova předávaná členy Muhammadovy rodiny jsou autentická – je většinově *sunna* považována za druhý pramen zjevení. *Sunna* představuje přenos slov (technicky zvaných *hadíth*) a činů proroka Muhammada, potvrzených řetězcem svědků, kteří zprávu předávali dál.

Je pochopitelné, že existovala celá řada snad až skrupulózně nalaďených autorů, kteří byli odhodláni veškeré Muhammadovy výroky sesbírat, později i prověřit. Máme-li nutně vybrat ta z nejuznávanějších jmen, pak to jsou Abú Hurajra, Ahmad Ibn Hanbal, imám Muslim, al-Bucháří. Předložme nyní výrok, který je uchován ve sbírce posledního zmíněného autora al-Buchářího. V 66. kapitole své slavné sbírky, jejíž název je „Zásluhy Koránu“, najdeme komentáře a fakta, vysvětlující některé *súry* z Koránu. Ohledně 112. *súry* (zvané „Upřímnost víry“), které jsme si již výše všimli, čteme následující: „Vyprávěl Abú Sa'íd al-Chudrí, že jakýsi člověk slyšel jiného opakovaně recitovat: ‚Rci: On Bůh je jedinečný: Druhý den ráno o tom šel říci poslovi Božímu – Bůh mu žehnej a dej mu věčnou spásu –, protože se domníval, že *súra* je příliš krátká. Posel Boží – Bůh mu žehnej a dej mu věčnou spásu – odpověděl: ‚Jakože tento Bůh drží mou duši v ruce, pak tato *súra* se rovná jedné třetině celého Koránu!‘“¹²

Muslimská tradice se ráda odvolává na těžké zkoušky a utrpení, které byly zaměřeny na prvotní muslimy a které oni sami dobrovolně přijali, a to právě kvůli skalní víře v jediného Boha. Vypráví se například o Bilálovi, jednom z prorokových společníků, který podstoupil bičování a vložení těžkého kamene na záda, aby byl donucen opustit novou víru. Ten údajně opakovaně křičel: *Ahad, Ahad* (Jeden, Jeden).

I na úrovni teologického myšlení¹⁵ je diskurz o *tawhíd* (jedinosti) nejdůležitějším tématem. Jednak z hlediska hlásání věřícím a pro jejich formaci a také pro jejich misi k národům a lidem jiných věr a přesvědčení. Existuje mnoho textů muslimské teologie, které neřeší

¹² V. Vacca – S. Noja – M. Vallaro (eds.). *Deti e fatti del Profeta dell'Islam raccolti da al-Buḥārī*. Torino: UTET 1982, s. 486 [*Saḥīḥ al-Buḥārī* 5013 (kniha 66, *hadíth* 35; nebo vol. 6, kn. 61, h. 533. Pozn. překl.).

¹⁵ Islámu je cizí téma „teologie“ jako „vědy zjevení a víry“. Existují zde spíše náboženské vědy, jež jsou všechny napojeny na Korán a na jeho aktualizaci v čase a v prostoru. To, co se blíží našemu pojetí teologie, je tzv. *'ilm al-kalám*, což bychom zařadili spíše do kategorie „apologetika či obranná teologie“. Srov. Henri Corbin. *Storia della filosofia islamica*. Milano: Adelphi 2007⁵, s. 115–135.

jiné téma. Tak například al-Aš'arí (zemř. 936), jeden z nejpřednějších muslimských teologů a zakladatel teologické školy, která se stala známou jako „aš'arismus“, začíná ve svém komentáři k muslimskému „krédu“ právě kapitolou o *tawhídu*. Konkrétně píše: „Bůh je jediný, nikdo není jako On; není tělem, ani osobou, není substancí, ani akcidentem. Je mimo čas. Nemůže přebývat v nějakém místě nebo v nějakém bytí; není předmětem nějakých atributů či stvořených kvalit. Není ničím podmíněn ani ničím určen, neprodí a nebyl zploden.“¹⁴

Když budeme sledovat další myslitele a náboženské komentátory, pak uvidíme, jak je jejich hlásání podřízeno bránění, vysvětlování, prohloubení jednosti Boží. Vždy jde o důslednou ochranu před největším nebezpečím, čímž je „přidružování“. Tak třeba škola „mu'tazila“, která hlásala identitu mezi Božími atributy a Boží esencí. Tímto způsobem odstrihli kořeny jakékoliv možnosti plurality uvnitř Boha nebo v jeho vnějších projevech.

Dvě století po al-Aš'arím se objevuje al-Ghazálí (zemř. 1111), který zanechává náboženským vědám nové intelektuální nadšení a teologickou hloubku. Ačkoliv některými není považován za největšího myslitele islámu, jde rozhodně o evidentního představitele muslimské ortodoxie. Vždyť ho i sama tradice oprávněně nazývá termínem *hudždžat al-islám* (důkaz islámu). Právě on píše nádherné pasáže o Bohu, o jeho esenci, o jeho dokonalosti, o jeho jednotě-jedinosti, o jeho kráse, o jeho lásce...¹⁵

Z celé řady dalších představitelů muslimských teologických škol vzpomeňme alespoň na jednoho z posledních velkých mistrů islámského myšlení. Máme na mysli Muhammada 'Abduha (1849–1905), Egyptana, iniciátora reformistického hnutí, kterého následovala celá řada učenců. Jednu ze svých nejdůležitějších prací nazval *Risálat al-tawhíd* (Zpráva o jednosti).¹⁶ Jádrem díla je věta: „Je třeba uznat, že On [tj. Bůh] je jeden ve své esenci, ve svých attributech, ve své existenci i ve svých činech.“

Vedle myslitelů, kteří vyjadřují ortodoxii islámu, můžeme vzpomenout i na mystiky. Přestože byli často podezříváni ze strany těch, kteří

¹⁴ Srov. Robert Caspar. *Traité de théologie musulmane. Tome I: Histoire de la pensée religieuse musulmane*. Roma: PISAI 1987, s. 174–185.

¹⁵ Pro přehled viz Vaglieri L. Veccia – R. Rubinacci. *Scritti scelti di al-Ghazālī*. Torino: UTET 1970.

¹⁶ Francouzský překlad: Mohamed Abduh. *Rissálat al-Tawhíd. Exposé de la religion musulmane* (překl. B. Michel – M. Abdel Razik). Paris 1925.

jsou považováni za oficiální magisterium islámu, těšili se obrovské úctě a oblíbě u obyčejného lidu. Súfijci (nazýváni podle vlněného šatu arabsky *súf*, do kterého se oblékali) se stali skutečnou školou asketické a duchovní dokonalosti a často ve své mystické poezii projevovali touhu po spojení s Bohem. Mezi jmény známými i v neislámských kruzích jsou např. Abú Jazíd al-Bistámí (zemř. 874), nám již známý al-Ghazálí (zemř. 1111), Ibn ‘Arabí (zemř. 1240), Džalál ad-Dín Rúmí (zemř. 1273), Rábi‘at al-‘Adawíja (mystička z irácké Basra, zemř. 801) nebo ‘Abd al-Qádir (zemř. 1883).

Všimněme si Ibn Mansúra al-Halládže (zemř. 922), o kterém jistý Ahmad al-Bajdawí dosvědčil, že jednou řekl svým učedníkům: „Bůh nechť je požehnaný, vznešený a chválený, On je jedinou vlastní esencí, existuje skrze ni samu. Protože je věčný, je oddělen od všeho jiného; protože je všemohoucí, je izolován od kohokoliv jiného, vyjma sebe sama. Nic s ním není smíšeno a nikdo není smíšen s ním. Žádné místo ho nepojme, žádný čas ho neobejme, žádná myšlenka jej nezměří, žádná idea si ho nepředstaví, žádný pohled na něj nedosáhne, žádné vyčerpání jej nezkolí.“¹⁷

Nyní se náš diskurz rozšiřuje a konkretizuje se. Máme v úmyslu ukázat, i když jen stručnými náznaky, že zmíněná snaha myslitelů o důraz na vědu jednosti (*‘ilm at-tawhíd*) nebyla jen teoretickou disciplínou, i když krásnou a vzrušující. Tato snaha byla vskutku intimním základem chování každého věřícího i celé společnosti.

Šaháda je vyřezána v mešitách a na dekoracích domů, je reprodukována v publikacích, na plakátech, je neustále recitována v osobních i společných modlitbách, je základem, nebo spíše středem každodenní spirituality. Vyjadřuje se jazykem a jeho idiomy, gesty, ale i v pozdravech, v přáních, v rodinné, školské i občanské výchově. *Šaháda* je vyryta v samé povaze člověka, je zpívána v řádu stvořeného vesmíru, je hlásána anděly a démoni se jí obávají. Konstituuje jádro a základ jednoty mezi náboženstvím (*dín*) a státem (*dawla*), které jsou v muslimském pojetí neoddělitelnými. Konečně je představována jako řešení vážných politických a sociálních problémů a zejména je základem každého lidského práva a každé lidské povinnosti, protože jednost Boží činí ze všech lidí bratry. Každý muslim se musí cítit „jediným“ se svými

¹⁷ Srov. Louis Massignon. *Akhbār al-Hallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyre mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansūr Hallāj*. Paris: Vrin 1957, s. 114, podobně s. 127.

bratry ve víře, jak je to koneckonců vyjádřeno i v samotném Koránu: „Tato vaše obec [Umma] je vskutku obcí jedinou“ (K 23,52); vždyť „Vy jste národ nejlepší, jenž kdy povstal mezi lidmi“ (K 3,110).

V *Univerzální deklaraci lidských práv v islámu*, vyhlášené 19. září 1981 v Paříži tzv. Islámskou radou Evropy, čteme jako nezrušitelný základ všech lidských práv: „My, všichni muslimové, navzdory svému etnickému a geografickému rozdělení přijímáme

- že se klaníme Bohu, Jedinému, kterému nemůže nic odporovat;
- že věříme, že On je Pánem všeho na tomto i v dalším světě; že se jednou k němu všichni vrátíme; že On jediný má moc řídit člověka k tomu, co je jeho dobrem a jeho zájmem; poté, co ho stvořil jako svého zástupce na zemi a podrobil mu vše, co je ve vesmíru [...]“

Je pravdou, že uvedená deklarace v další pasáži pokračuje – s pomocí Koránu – uvedením základních práv člověka islámského (*homo islamicus*). Jak totiž říká slavný hadíth: „Každý člověk se narodí jako muslimský monoteista: jsou to až jeho rodiče, kteří z něj učiní žida, křesťana nebo mazdejce.“¹⁸

Na konci této přípravné pasáže si dovolíme vše podpořit uvedením citátu hlubokého znalce muslimské teologie Roberta Caspara (člena misionářů Bílých otců). „Tento neústupný monoteismus, tato vášeň pro *tawhíd*, je samou duší islámu. Je to centrální a do jisté míry i jedinečné prohlášení Koránu, opakované a přeložené do mnoha forem, ve všech oblastech. Všechny reformní pohyby v islámské historii se konaly v jeho jménu. Muslim je v první řadě *muwáhhid*, ten, kdo stvrzuje jedinečnost Boží, nikoliv jen tu vnější (není boha kromě Boha), ale také tu vnitřní: žádné rozdělení nebo rozmanitost v Bohu, nedělitelný a neproniknutelný celek [*as-samad*].“¹⁹

1.2 Trojice v Koránu (totální negace)

1.2.1 Představení některých textů

Textů, které jsou přímo „anti-trinitární“, není v Koránu příliš mnoho. Ale jsou tak ostré, že jasně odmítají jakoukoliv možnost kompatibility

¹⁸ *Sahíh Bucháří*, 1385 (tj. kn. 23, h. 138; nebo vol. 2, kn. 23, h. 467); *Sahíh Muslim*, 2658 d (kn. 46, h. 36; nebo kn. 33, h. 6425); *Sunan Abí Dáwúd*, 4714 (kn. 42, h. 119; nebo kn. 41, h. 4697). (Pozn. překl.)

¹⁹ Srov. Robert Caspar. La rencontre des théologies. *Lumière et Vie* 163 (1985), s. 63–80; týž. Il significato permanente del monoteismo dell'Islam. *Concilium* 21 (1985), č. 1, s. 98–112.

křesťanské Trojice s islámským monoteismem. K tomu bychom měli počítat i ty pasáže (jichž je mnohem více), které striktně popírají Kristovo božství, a proto vylučují každý trinitární diskurz (*per aliam viam*). Předložíme tedy nejprve tři texty (bez komentáře), které jsou výslovně a explicitně „anti-trinitární“. Dále vybereme některé pasáže proti Kristově božské přirozenosti.

- K 4,171–172: „Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluďte o Bohu jedině pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: ‚Trojice [thalátha]!‘ Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem. Ani Mesiáš, ani andělé přiblížení neopovrhují tím, aby byli služebníky Božími.“
- K 5,72–73: „A věru jsou nevěřící ti, kdož říkají: ‚Mesiáš, syn Mariin, je Bůh!‘ A pravil Mesiáš: ‚Dítka Izraele, uctívejte Boha, Pána mého i Pána vašeho!‘ Kdo bude přidružovat k Bohu, tomu Bůh zakáže vstup do ráje a bude mu příbytkem oheň pekelný; a nespravedliví nebudou mít pomocníky. A jsou věru nevěřící ti, kdo prohlašují: ‚Bůh je třetí z trojice [thálithu thaláthatin]‘ – zatímco není božstva kromě Boha jediného. A nepřestanou-li s tím, co říkají, věru se dotkne těch, kdož z nich jsou nevěřící, trest bolestný!“
- K 5,116–117: „A hle, pravil Bůh: ‚Ježíši, synu Mariin, zdaž jsi to byl ty, kdo řekl lidem: ‚Vezměte si mne a matku mou jako dvě božstva vedle Boha?‘ I odpověděl: ‚Sláva Tobě! Nebylo na mne, abych říkal něco, k čemu jsem neměl právo! Kdybych to byl býval řekl, byl bys to dobře věděl, neboť Ty znáš, co je v duši mé, zatímco já neznám, co je v Tvé duši, vždyť Ty jediný znáš nepoznatelné. Neříkal jsem jim, leda to, cos mi nařídil, to jest: Uctívejte Boha, Pána mého i Pána vašeho!“
- K 5,17: „Věřu jsou nevěřící ti, kdož říkají: ‚Zajisté je Bohem Mesiáš, syn Mariin!‘ Odpověz: ‚Kdo má u Boha takovou moc, aby Mu mohl zabránit, kdyby se mu zachtělo zahubit Mesiáše, syna Mariina, a matku jeho a vůbec všechny, kdož jsou na zemi?“
- K 9,30: „A říkají židé: ‚Uzajr [tj. Ezdráš] je syn Boží!‘ a říkají křesťané: ‚Mesiáš je syn Boží!‘ A taková je řeč, již ústy svými pronášejí, a napodobují tak řeč oněch, kdož před nimi byli nevěřící. Nechť Bůh proti nim bojuje! Do jaké lži to upadli!“

- K 43,59–65: „On [tj. Ježíš] není leč služebníkem Naším, jemuž jsme přízeň svou ušetřili a příkladem pro dítko Izraele jsme jej učinili. A kdybychom chtěli, udělali bychom z vás anděly, kteří by na zemi nástupci vašimi byli. A to je věru znamením Hodiny; nepochybuje o ní, nýbrž následujte mne, neboť tato stezka přímá je. A nechť vás satan z ní nesvede, vždyť on je vám nepřítelem zjevným. A když přišel Ježíš s jasnými důkazy, pravil: ‚Přišel jsem k vám s moudrostí, a abych vám objasnil něco z toho, o čem jste různého názoru; bojte se tedy Boha a poslouchejte mne! Bůh je věru Pánem mým i Pánem vaším; uctívejte Ho tedy, neboť toto stezka přímá je!‘ A byly strany mezi nimi názorů různých o něm.“
- K 19,34–35: „Takový je Ježíš, syn Mariin, podle slova pravdivého, o němž oni pochybují jen! Není Boha důstojné, aby si bral syna nějakého. Sláva tomu, který když o věci rozhodne, řekne pouze: ‚Staniž se!‘ a stane se.“
- K 19,88–92: „Říkajíce [tj. křesťané], že Milosrdný si vzal děti, že div se nebesa kvůli tomu neroztrhla, země se div nerozpoltila a hory se málem na prach rozpadly, že Milosrdnému děti lživě připsali. A nehodí se přece, aby si Milosrdný děti bral.“

Těchto „trinitárních a christologických“ pasáží z Koránu si pro jejich jasnost všimneme a okomentujeme je až později v rámci úvah o křesťanské odpovědi. Nyní stručně představíme „pneumatologické“ momenty přítomné v Koránu; získáme tak zajímavé srovnání jednotlivých božských osob v pohledu Koránu.

V Koránu existuje mnoho pasáží a veršů hovořících o „duchu“ (*ruḥ*) ve spojení s Bohem. Právě v těchto pasážích bychom mohli považovat zmíněného „ducha“ za „božského ducha“.²⁰ Obecně můžeme přijmout dvě vysvětlení v duchu těch nejlepších muslimských komentátorů Koránu: a) buď je duch Boží samotným Bohem, protože On je „nejčistším duchem“; b) nebo je duch Boží duchem od Boha, jako anděl Božího posla, nebo Boží síla nebo jakási mimořádná manifestace před zraky lidí.

Pro potvrzení zmíníme jen několik významných koránských veršů, s doplněním jejich kontextu:

²⁰ Srov. Denise Masson. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*. Paris: Desclée de Brouwer 1976, s. 220–221.

- K 19,17: „A poslali jsme k ní [tj. k Marii] ducha Svého a zjevil se jí v podobě smrtelníka dokonalého.“ Text zde mluví o andělském zvěstování Panně Marii; duch je anděl Gabriel (srov. K 66,12; 21,91).
- K 40,15: „On povýšen je hodností, vládce trůnu – On posílá ducha zjevení Svého tomu, komu chce ze služebníků Svých, aby varoval přede dnem setkání.“ Tato zmínka ukazuje ducha, který vychází z Boha, je to sám Bůh, protože je předán lidem takovým způsobem, aby jej pochopili (*secundum recipientis*).
- K 5,110: „A hle, řekne Bůh: ‚Ježíši, synu Mariin, pomni milosti Mé, kterou jsem prokázal tobě i matce tvé, když podpořil jsem tě duchem svatým a hovořils s lidmi v kolébce i jako dospělý; když naučil jsem tě Písmu, moudrosti, Tóře i Evangeliiu; a když vytvořils z hlíny podobu ptáků z dovolení Mého a dýchls na ně a staly se ptáky skutečnými z dovolení Mého; a když uzdravils slepého a malomocného z dovolení Mého a dals vstát mrtvým z hrobů z dovolení Mého. A odehnal jsem od tebe dítku Izraele, když přišels k nim s důkazy jasnými a když řekli ti z nich, kdož neuvěřili: ‚Tohle není leč kouzelnictví zjevné!‘“ Tento velmi dlouhý verš má v úmyslu představit postavu Ježíše jako divotvůrce, protože v něm působí Bůh, jeho Duch.

Závěrem ještě přidejme dva důležité postřehy. První se týká jazyka a terminologie: navzdory velmi silné podobnosti jazyka Koránu s jazykem Bible a Nového zákona (srov. Duch, či dokonce Duch svatý – K 2,87.253; ten, který utvrzuje a je silný – K 16,102; 58,22) je třeba být opatrný při četbě podobných pasáží v Koránu z křesťanského pohledu, konkrétně pohledu trinitárně-christologického: vždyť by pak celé koránské poselství bylo zkresleno a znehodnoceno.

Druhý postřeh se týká postoje ke křesťanské nauce a dogmatu: v Koránu nenalzáme žádné explicitní odsouzení „božství“ Ducha svatého, ačkoliv již dávno bylo prohlášeno v dogmatech a dosvědčeno v životě a v liturgii křesťanů; ovšem zároveň zde nenalezneme žádné pojetí Ducha v rámci Trojice, zvláště tehdy, když je odmítána.

To vše vyvolává dvě otázky: jedna se týká povahy kontaktu Muhammada s křesťany a Muhammadova skutečného poznání „křesťanské nauky“ a jejího tajemství. Druhá se pak vztahuje k vnímání křesťanů v samotném Koránu.

1.2.2 Křesťané v Koránu: monoteisté, nebo „přidružovači“?

K zodpovězení první zmíněné otázky nemáme dostatečnou podporu v historických pramenech. I když víme, že Arabský poloostrov byl v Muhammadově době znám díky karavanním stezkám a že byl obydlen různými, více či méně početnými křesťanskými skupinami, zejména na okrajích poloostrova. Právě zde žily prosperující křesťanské kmeny. Nejprve to byli na severu žijící Ghassánovci (jakobitští monofyzité, vazalové Byzance) a Lachmovci (nejprve ariáni, později nestoriáni, vazalové Peršanů). Dále víme o království Nadžrán na jihu. A neměli bychom zapomenout ani na slavné kláštery na severozápadě Sinaje.²¹

Ohledně první otázky, týkající se povahy kontaktu Muhammada s křesťany a jeho poznání křesťanství, musíme také poznamenat, že pouhé její položení je vnímáno jako dotaz na křesťanský přímý či nepřímý vliv na obsah zjevení Koránu. Z toho důvodu se značně ztěžuje možnost dialogu.

Prozkoumejme tedy texty (pochopitelně ne všechny) a pokusme se alespoň zodpovědět druhou výše zmíněnou otázku ohledně koránského vnímání křesťanů. Korán obsahuje různé texty týkající se křesťanů.²² Čteme-li tuto knihu nikoliv podle současného řazení (uspořádání súr v pořadí podle délky), ale v chronologickém řazení, tedy podle doby „nebeského seslání“ (v průběhu oněch cca dvaceti let), můžeme si všimnout pasáží nejprve velmi příznivých a pozitivních, později však i postojů více negativních.

Některé súry – obzvláště drahé pracovníkům „dialogu“ – vyzdvihují ctnosti křesťanů, zejména jejich pokoj, milosrdenství a pokoru. Nemůžeme nečíst s potěšením například verš, který říká: „A věru zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími nepřáteli věřících, jsou židé a ti, kdo k Bohu přidružují; a zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími přáteli věřících, jsou ti, kdož říkají: ‚Jsme křesťané!‘ A je to proto, že jsou mezi nimi kněží a mniši a že nejsou pýchou naplněni“ (K 5,82).

Vedle toho v Koránu čteme mnohé výtky adresované křesťanům. Buď z výše uvedených důvodů naukových (např. absolutní neslučitelnost křesťanství s monoteismem), nebo z důvodů eticko-sociálních,

²¹ Srov. Edmond Rabbath. *Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps. Vol. 1 (L'Orient chrétien à la veille de l'Islam), vol. 2 (Mahomet, Prophète arabe et fondateur d'état)*. Beyrouth: Université Libanaise 1980–1981.

²² Srov. Alfred Havenith. *Les chrétiens selon le Coran*. Louvain: Université Catholique 1987.

jako jsou např. trvalé spory křesťanů, jejich boje vnitřní i vnější, či jejich stálé (soukromé i veřejné) přestupování Božích přikázání, a konečně – a to především – jejich nepřátelství vůči muslimům a jejich „nedůvěra“ v Muhammadovo proroctví. Který křesťan by nečetl následující verše bez hlubokého sebezpytování? „Vy, kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoliv z vás se s nimi přátelí, ten stane se jedním z nich a Bůh věru nepovede lid nespravedlivý“ (K 5,51). Nebo verš následující: „I od těch, kdož říkají ‚Jsmo křesťany‘, jsme přijali úmluvu jejich, avšak i oni zapomněli část z toho, co bylo jim připomenuto, a vyvolali jsme mezi nimi nepřátelství a nenávisť až do dne zmrtvýchvstání – a tehdy jim Bůh oznámí, co vlastně provedli. Vlastníci Písma! Nyní již přišel k vám náš posel, aby vám jasně vyložil mnohé z toho, co skryli jste z Písma, a prominul vám mnohé. A přišlo k vám nyní od Boha světlo a Písmo zjevné“ (K 5,14–15).

Na jedné straně tedy Korán zařazuje křesťany mezi mono-teisty a umísťuje je mezi „lid knihy“ (*ahl al-kitáb*; K 2,62; 3,110–115; 5,69.82...), na straně druhé je definuje bez skrupulí jako „nevěrníky“ či „nevěřící“ (*kuffár*; sg.: *káfir*; K 5,17.72–73; 9.50...), dokonce je řadí k „přidružovačům“ (*mušrikún*; K 5,72...), tedy mezi ty, kteří dávají k Bohu „společníky“, kteří mu jsou rovni a sdílejí Jeho božství. To jsou však jinými slovy „polyteisté“, dobře známí v před-islámské Mekce. Právě proti nim je zaměřen celý obsah Muhammadova poselství. Křesťané by v tomto případě měli být „triteisté“ a jejich Trojice by pak byla „triádou bohů“.

1.2.3 Trojice v muslimské kultuře: evidentní odmítání

Třebaže jde jen o panoramatický přehled, přesto dokumentuje povahu muslimské kultury. Tím by mohlo být potvrzeno (nebo vyvráceno), zdali byla naše četba a interpretace Koránu správná. Pravdou je, že četba Koránu „zvenku“, tedy četba orientalisty, historika, filosofa, nezávislého myslitele nebo snad i ne-muslima, přináší různé závěry i různé další otázky. Jde o jakési násilné přisouzení vlastního pohledu a vlastních závěrů autorovi nějakého jedinečného uměleckého díla a také těm, kteří jej legitimně zdědili a uchovali. Slavný hadíth o tom říká: „Moje společenství [umma] se nikdy neshodne na chybě.“²⁵

²⁵ *Sunan Ibn Mádža*, 3950 (kn. 36, h. 25; nebo vol. 5, kn. 36, h. 3950 (pozn. překl.).

Hadíth netvrdí jen to, že neomylnost je výsadou komunity, ale také, že muslimské společenství se nemylí v interpretaci Koránu.

Začněme od těch, kteří jsou nositeli společné víry, v křesťanských termínech od „prostých věřících“.²⁴ Právě ti společně věří, že křesťané jsou „triteisti“, „přidružovači“, i když v nepřímém a nejasném smyslu. Zároveň je ale nezpochybnitelným faktem, že všichni ti, kteří jsou v kontaktu s křesťany, vědí, že křesťané jsou výraznými monoteisty a obhájci jednosti Boha, třebaže je slyší hlásat, že Ježíš je pravý Boží Syn, ba více, že je to sám Bůh a že Duch svatý je také Bůh. Jaká je víra křesťanů v Boha, který je současně jeden i trojjediný, je otázkou, která souvisí s náboženskou výukou a formací. Co se obyčejným lidem vštěpuje od raného mládí o křesťanství, v koránských školách nebo ve výuce náboženství?

V tomto ohledu krátce prozkoumejme několik školských náboženských textů, publikovaných pod přísným dohledem ministerstva školství v arabských či v islámských zemích a nesoucích různá pojmenování. Některé studie na toto téma byly uveřejněny i v západních jazycích.²⁵ Vedle nich můžeme konzultovat manuály náboženské výuky používané ve školách v Jordánsku a rovněž manuály oficiálně schválené Izraelem pro oblast tzv. „Západního břehu“.

V těchto manuálech nechybějí pasáže, ve kterých jsou křesťané stále popisováni jako „přidružovači“ a „polyteisté“ či s nimi identifikováni. Ohledně chování vůči ne-muslimům tyto texty tvrdí, že dobrý muslim musí „bojovat“ proti „lidu knihy“ (tedy proti křesťanům a židům), protože se nijak neliší od těch, kteří „přidružují k Bohu“.²⁶ Podobně

²⁴ V islámu neexistuje rozlišení věřících na hierarchii a laiky. Neexistuje tu svátostné kněžství. Všichni jsou „prostí“ věřící, všichni si jsou „bratry ve víře“ (K 9,11). Chalífa (v minulosti) a imám (dnes) jsou přísně vzato politickou hlavou komunity a náboženskými průvodci při rituální modlitbě. Doktoři a učenci v náboženských vědách (*‘ulamá*), stejně jako právníci (*fuqahá*) jsou obránci víry, kteří vysvětlují a vyjasňují neomylnost komunity.

²⁵ Srov. M. Allard. *Les manuels musulmans d'enseignement religieux en Egypte. Tra-vaux et Jours* 28 (1968), s. 17–26; Javier Jomier et al. *Le Jeune Musulman et la Religion, d'après les manuels scolaires d'Instruction Religieuse Musulmane*. Le Caire 1972; Ramzi Nimeh. *La présentation de la morale islamique dans les manuels scolaires de l'enseignement religieux en Jordanie*. Roma: PUL 1983; Théodore Samama. *La vertu de la religion dans l'Islam. Composantes et manifestations concrètes en Terre Sainte*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 1975; Maurice Borrman. *L'Islam de certains manuels et catéchismes contemporaines*. *Studia Missionalia* 37 (1988), s. 103–140.

²⁶ Srov. M. Yasin. *Al-Tarbija al-islamiya* [Islámské vzdělání. Manuál pro střední školy]. Amman 1980, s. 109.

kritizují Trojici, kterou několikrát zmiňují jako „přidružení k Bohu“, a to z toho důvodu, že Bůh není ani otcem, ani synem.²⁷

Tyto materiály reflektují úvahy, které se rodí na vyšší úrovni, v akademických vzdělávacích centrech, zvláště těch, jež jsou propojena se slavnými mešitami a často i přímo spojena s univerzitními centry islámských náboženských věd. Není snad pravdou – jde o velmi symptomatický fakt –, že první univerzita, nesoucí tento titul, je vědecko-náboženské centrum Al-Azhar v Káhiře založené již v roce 959 po Kr.? Stejně tak symptomatické může být opakování stejných idejí v jednom současném periodiku, vydávaném zmiňovaným centrem Al-Azhar. Jako příklad zde uvedeme závěry současného systematického studia, zaměřeného na periodikum oficiálně vydávané centrem Al-Azhar.²⁸

Křesťanské trinitární dogma konstituuje hlavní bod rozporu a opozice mezi islámem a křesťanstvím. [...] Islámskou interpretaci křesťanské víry v Boha, kterou předkládá studované periodikum, lze shrnout do následujících bodů:

- křesťanské dogma není založeno na pravdivém evangeliu, které bylo zjeveno Kristu [sic!], ale na evangeliích, která křesťané v současné době používají a která uznávají;
- křesťanské dogma je až pozdějšího data: ve skutečnosti před koncilem v Nikáji a v Konstantinopoli toto dogma ještě nebylo upevněno;
- dogma o Trojici bylo vyhlášeno až po prohlášení božství Krista a Ducha svatého [...];
- Kristovo božství bylo prohlášeno až v roce 325 po intervenci státní autority: od té doby se stalo oficiálním dogmatem všech církví, i když mezi nimi panoval nesoulad v chápání způsobu vtělení [...];
- božství Ducha svatého bylo definováno na koncilu v Konstantinopoli a všichni křesťané jej přijímají, i když mezi nimi přetrvává nesoulad v názorech na původ Ducha svatého;

²⁷ Srov. A. Gabr. *Al-Tarbija al-islamija* [Islámské vzdělání. Manuál pro 1. třídu základní školy]. Amman 1981, s. 36; též. *Al-Tarbija al-islamija* [Islámské vzdělání. Manuál pro 4. třídu základní školy]. Amman 1980, s. 59; A. Al-Sa'ih. *Al-Tarbija al-islamija* [Islámské vzdělání. Manuál pro 6. třídu základní školy]. Amman 1979, s. 19; A. Al-Chajjat. *Al-Tarbija al-islamija* [Islámské vzdělání. Manuál pro střední školy]. Amman 1980, s. 31.

²⁸ Srov. Filippo Dore. *Cristianesimo e Cristiani in Mağalat Al-Azhar 1958–1978. Riflessi e percezioni di una realtà religiosa presso una differente coscienza comunitaria*. Roma: PISAI 1990.

– křesťanství převzalo dogma o Trojici pod vlivem starodávných náboženství a kultů a také následkem kontaktů s jinými národy.²⁹

Výše uvedené jen potvrzuje „tradicionalitu“ a „zafixovanost“ muslimského názoru na křesťanství, jak jsme ho již objevili ve spisech a argumentaci významných představitelů islámu v průběhu historie. Vskutku málo myslitelů a „teologů“ se snaží „porozumět“ vpravdě křesťanské pozici, která je trinitární a monoteistická zároveň. Zmíníme se o nich později, až budeme hovořit o „možnostech dialogu“. Závěrem odkazujeme na další dobře zdokumentované studie,³⁰ které obsahují tři důležité shrnující poznámky.

První se týká tvrzení mnohých muslimských myslitelů, že svatý Pavel je plně zodpovědný za trinitární obrat v křesťanské komunitě, a své tvrzení podporují řadou argumentů.

Druhá poznámka upozorňuje, že za jediné představitele skutečného křesťanství považují muslimové ariánské „unitáře“, kteří byli tvrdým pronásledováním vyhlazeni. Ale Bůh měl s lidmi soucit, a proto poslal „pečeť proroků“ Muhammada, aby hlásal konečné poselství, které je nejvyšší a definitivní o jediném Bohu.

Třetí poznámka se vztahuje k muslimským učencům a k jejich důkladné „muslimské četbě Bible“, zejména pak Nového zákona. Nicméně jejich jediným cílem bylo najít pasáže, které vypovídají o budoucím Muhammadově poselství, a také popřít základní dogmata, v něž křesťané věřili. Proto se ochotně zabývali spisy a myšlenkami křesťanských heretiků, schizmatiků, racionalistů, osvícenců či nezávislých zaměřenými proti církevním a křesťanským myslitelům, a z jejich četby vyvozovali argumenty, které podporovaly teze Koránu.

2. Hlásání křesťanské Trojice islámu

2.1 Setkání a střety

V každé době bylo tajemství trojjediného Boha ostře kritizováno a podrobováno zkoušce: různé hlasy a proudy se jménem náboženství,

²⁹ Filippo Dore. *Cristianesimo e Cristiani in Mağalat Al-Azhar 1958–1978. Riflesso e percezione di una realtà religiosa presso una differente coscienza comunitaria*. Roma: PISAI 1990, s. 149–150.

³⁰ Srov. Ignazio Di Matteo. *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*. Roma: Pontificio Istituto Biblico 1938; Mounir Khaouam. *Le Christ dans la pensée moderne de l'Islam et dans le Christianisme*. Beyrouth 1985.

filosofie a teologických konceptů za každou cenu pokoušely překvapivému křesťanskému zjevení odporovat. Ale zároveň je třeba říci, že křesťanské dějiny snad nikdy nepoznaly tak radikální protest, s jakým přišel islám, a to ve jménu návratu k původní autentické víře samotného zakladatele křesťanství. Islám měl být skutečným náboženstvím autentického Ježíše a Korán pak autentickou kopií evangelia (rozuměj: zdokonalenou a skutečně dokonalou). Vždyť podle učení Koránu je Muhammad „poslem Božím a pečeti proroků“ (K 33,40). Když muslimové řekli do živého i do srdce vlastní víry, nemohli křesťané nereagovat na tak překroucené pochopení jim zjevených pravd. Však také čelili hrozbám zničení samého křesťanství, redukováného jen na jakési „přírodní“ a „zfalšované“ náboženství, nebo pouze na náboženství výchovné, tedy islámu kvalitativně nižší.

Korán, který sám sebe představuje jako knihu zjevenou Bohem, popírá všechna „tajemství“ křesťanské víry, a to způsobem – mohli bychom říci – přísně logickým a konzistentním: je popřeno Kristovo božství, a tím i trojjedinost Boží (vždyť trojjedinost je nepředstavitelná: jeden Bůh, co do své esence; a trojí, co do osob); je popřeno vtělení Slova, tím je odmítnuta i Maria jako bohorodička (i přesto, že se připouští její panenské mateřství); také Kristova výkupná smrt postrádá význam (ačkoliv islám zastává názor, že Ježíš byl „vyvýšen“ do nebe); stejně tak jako svátosti a jakékoliv prostřednictví, přímlyva svatých, zasvěcený život nebo asketické umrtvování.

Křesťané na takovou výzvu a provokaci odpovídali různými způsoby a vyzkoušeli mnohé možnosti, od pokojných a mírumilovných až po tvrdé a konfliktní. Na druhé straně vyznavači islámu volili podobné prostředky, aby jimi předkládali a vnucovali to „jediné a pravé“ náboženství. Je vskutku příznačné, že termín *džihád* – který v arabštině znamená „zápas, bitvu“ převážně v duchovním smyslu (tedy zápas za víru a úsilí na Boží cestě; K 8,74 a 1 Tim 6,12) – brzy přijal význam „svatá válka“ za vítězství Alláhovy věci. Tak na sebe narazila dvě náboženství s absolutní vizí, dva náboženské světy s univerzálním „misijním“ příkazem, vepsaným do svědomí svých věřících. Jejich zastánci vyzkoušeli všechny možnosti, aby přesvědčili druhou stranu, aby se jedna strana sklonila před druhou, aby byla „dokázána“ nebo „ukázána“ správnost vlastní představy Boha: jediného Boha v islámu, nebo trojjediného Boha v křesťanství.

Na rovině slov tedy nacházíme jak dialog, tak i spory, apologie, dialektiky, obrany, útoky i zesměšňování. Na rovině činu pak objevujeme

politiku, armádu, bitvy i války, ale také setkávání, duchovní soupeření, konkrétní službu i tichá svědectví.

Obě roviny či oblasti budeme v další části sledovat. Rovinu slova (hlásaného a především zapsaného) a rovinu činu. Tyto roviny přirozeně nejsou oddělené, naopak jsou úzce propojené. Zde navržené rozlišení bude užitečné k tomu, abychom si všimli různých kontextů a důrazů.⁵¹

2.2 Setkání – střety na rovině psaného slova

Expanze nové muslimské víry procházela různými momenty a rytmy. V některých oblastech proběhla rychle, dokonce bleskově – to se týká konverze celých skupin, ne-li celých regionů (především na Arabském poloostrově a v Severní Africe, ovšem se silným odporem v Egyptě). Jinde pronikala pomaleji, ale vytrvale – příkladem je konverze části křesťanů na Blízkém a Středním východě, zejména v oblastech prvotního křesťanství. Zde křesťané tvořili jen ostrůvky, které obklopoval nesmírný oceán islámu. V dalších oblastech se muslimské expanzi nepodařilo zakořenit ani postupně pronikat. Narážela zde na obrovský odpor a střídavě zažívala vítězství i prohry (ve Španělsku, na Sicílii, v Řecku a na Balkáně).

Tyto oblasti nám mohou na základě historického pozadí poskytnout užitečné schéma rozdílných vyjádření, ať už obrany, nebo útoku, nebo dialogu. Tento základ nám umožní pozorovat, jak bylo trinitární tajemství pojednáno ve vztazích mezi křesťanstvím a islámem. Vztahy v každodenním soužití jsou velmi rozdílné. Jsou jiné v oblastech, ve kterých mají křesťané – jakožto menšina – zvláštní status,⁵² jiné

⁵¹ Inspirativní je v tomto ohledu přístup sv. Františka z Assisi, který se v r. 1219 setkal se sultánem al-Malikem al-Kámilem. V Nepotvrzené řeholi hovoří o metodě bratří, kteří jdou k muslimům (kap. 16): „Bratři, kteří jdou [k Saracénům], mohou mezi nimi duchovně působit dvojím způsobem. Jeden způsob je, aby nevyvolávali hádky ani spory, ale byli podřízeni každému lidskému stvoření kvůli Bohu a vyznávali, že jsou křesťané [úroveň akce – svědectví]. Druhý způsob je, že pokud vidí, že se to líbí Pánu, budou zvěstovat slovo Boží, aby [tito] uvěřili ve všemohoucího Boha, Otce i Syna i Ducha svatého, Stvořitele všeho, v Syna Vykupitele a Spasitele, a aby se dali pokřtít a stali se křesťany, neboť nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království [úroveň slova – zvěstování, písemná a ústní katecheze].“ [český překlad: *Františkánské prameny, svazek 1: Spisy sv. Františka a sv. Kláry*. Velehrad: Ottober 12, 2001, s. 37–38 – pozn. překl.]; k tomu viz Giulio Basetti-Sani. *Per un dialogo cristiano-musulmano. Mohammed Damietta e La Verna*. Milano: Vita e Pensiero 1969.

⁵² Srov. Antoine Fattal. *Le statut légal des non-musulmans en Pays d'Islam*. Beyrouth: Imprimerie Catholique 1958; Aldeeb Abu-Sahlieh S. A. *Non-musulmans en Pays d'Islam, Cas de l'Egypte*. Fribourg: Universität Freiburg 1979.

v těch oblastech, kde křesťané a muslimové žijí vedle sebe jako sousedé a kde společnost má multi-kulturní charakter, včetně častých neshod a bojů,⁵⁵ a ještě jiné v těch oblastech, v nichž funguje kontakt spíše kulturní než reálný, a informace více intelektuální a vědecké (nezřídka pseudo-vědecké) než zkušenostní a praktické.⁵⁴

2.2.1 V oblastech denního soužití: arabská křesťanská literatura

Křesťanští myslitelé Sýrie a Mezopotámie, včetně těch z Palestiny a Egypta, zvláště biskupové a kněží byli podněcováni islámskou výzvou, která jejich víru každodenně zpochybňovala, aby nabízelí uspokojivé odpovědi na muslimy položené otázky nebo aby vnitřně promýšleli vlastní víru a prohlubovali ji – ať z pastorační nutnosti pro svá kázání, nebo pro zachování ortodoxie. Cítili se tedy být tlačeni k vypracování takového druhu teologie, který účinně zohledňuje kulturní prostředí, v němž žili. Tak se již od počátku 8. století postupně rodila vlastní arabská křesťanská literatura nebo přesněji řečeno „arabská křesťanská teologie“. Svě vrcholné slávy dosáhla v období mezi 9. a 14. stoletím, po němž následovalo dlouhé období úpadku.⁵⁵

Jména méně známých teologů se prolínají se jmény známými, občas i zmiňovanými na křesťanském latinském Západě, jako např. Theodor Abú Qurra, melchitský biskup (zemř. 825), Eliáš z Nisibis, nestorián (zemř. 1049), Severus Ibn al-Muqaffa‘ z Ašmúnajnu, kopt (zemř. 987); další jsou sice méně známí, ale ne méně důležití, např. Abú Rá‘ita at-Takrítí, jakobitský filosof (první čtvrtina 9. století), Jahjá Ibn ‘Adí, jakobita (zemř. 947), as-Safí Ibn al-‘Assál a jeho dva bratři al-As‘ad a al-Mu‘taman, egyptští koptové (13. století). Tito i mnozí další

⁵⁵ Srov. A. Ducellier. *Le Miroir de l’Islam. Musulmans et Chrétiens d’Orient au Moyen-Age (7^e–10^e siècles)*. Paris: Julliard 1971.

⁵⁴ Srov. Norman Daniel. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: University Press 1960; též. *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh: University Press 1966; též. *The Arabs and Medieval Europe*. Beirut: Libraire du Liban 1975.

⁵⁵ Srov. Samir Khalil Samir. La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins. In: *Actes du premier Congrès international d’études arabes chrétiennes*. Roma: PIO 1982, s. 21–120; též. Une théologie arabe pour l’Islam. In: *Spirituality and Ecumenism. Tantur Yearbook 1979–1980*. Jerusalem: Tantur – Ecumenical Institute for Theological Researches 1980, s. 57–84; též. L’unicité absolue de Dieu: regard sur la pensée arabe chrétienne. *Lumière et Vie* 32 (1983), č. 163, s. 41–44; též. Pour une théologie arabe contemporaine: actualité du patrimoine arabe chrétien. *Proche-Orient Chrétien* 38 (1988), s. 64–98. (Autor hovoří o absenci syntetického zpracování dědictví arabského křesťanství. Dnes je však k dispozici řada zásadních titulů, za všechny zmiňme Sidney H. Griffith. *The Church in the Shadow of the Mosque: Muslims and Christians in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press 2007. Pozn. překl.)

pějí chválu Pánu v arabském jazyce, v jazyce lidu, i v jazyce tehdejší kultury, tedy v „lingua franca“ těchto časů.⁵⁶

Zvláště v těch oblastech, v nichž se autoři věnují tajemství křesťanského Boha, můžeme najít řadu odkazů, ze kterých dnes můžeme čerpat – souhrnně řečeno – neotřelé společné body vskutku jedné „trinitární teologie v kontextu“.

Je třeba připomenout, že jen vzácně některý z autorů nevěnoval pozornost – ať už formou traktátu, menšího pojednání či pouhou částí díla – Nejsvětější Trojici, a to vždy v propojení s tajemstvím Boží jednosti. Z částečně či kompletně publikovaných děl téměř všech autorů lze postřehnout, že často pojmenovali svá pojednání podobně a zároveň výmluvně, např. *Fī tathlīth Allāh al-wāhid* (O trojjediném Bohu, který je jeden) od anonymního autora z poloviny 8. století; nebo *Maqāla fī at-tawhīd* a *Maqāla fī at-tathlīth* (Traktát o Jedinosti a Traktát o Trojici) od Abú Núh Al-Anbārīho (zemř. cca 780); nebo *Maqāla fī at-tathlīth wa-t-tawhīd* (Traktát o Trojici a Jedinosti) od ‘Abdīšū’ Ibn Bahrīz (zemř. cca 827).⁵⁷ Tento seznam bychom pochopitelně ještě mohli rozšířit.⁵⁸

Podstatný je obsah těchto děl. Zaměříme se nyní na jeho hlavní charakteristiky a přednosti. Zjevná je pestrost a bohatost „teologického slovníku“ nebo přesněji „trinitární terminologie“. Tito autoři, zpravidla bilingvní – někdy přímo polyglotní – a obecně přínáležející (svým původem, „ritem“ nebo „církví“) ke kultuře nikoliv arabské, ale původně k syrské, perské, koptské, řecké, byzantské, maronitské, jsou povoláni vyjádřit křesťanské dědictví, jádro víry a křesťanskou tradici v jazyce

⁵⁶ Srov. Giacinto Bulus Marcuzzo. *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hašimī à Jérusalem vers 820*. Rome: Textes et Etudes sur l'Orient Chrétien 1986; Georg Graf. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 5. sv. Roma: Città del Vaticano 1944–1953; Gianmaria Gianazza. *Kitāb Usūl al-Dīn lil-Batrak Ilīyya al-Thāni († 1131): taqdim wa tahqīq*. Beyrouth: University of St. Joseph 1984; týž. Bref traité sur la Filiation et la Paternité selon les chrétiens du Patriarche Makkiha I (1092–1109). Édition critique et traduction. *Parole d'Orient* 11 (1983), s. 235–255.

⁵⁷ Zde autor předložil údaje, které jsou překonané. Proto jsme je upravili podle nejnovějšího bádání. Autor hovořil o tom, že text anonymního autora *Fī tathlīth Allāh al-wāhid* je z 10. století – ve skutečnosti je text z poloviny 8. století; že dva traktáty *Maqāla fī at-tawhīd* a *Maqāla fī at-tathlīth* byly sepsány nestoriánským patriarchou Timoteem I. (zemř. 825) – ve skutečnosti to jsou díla Abú Núha Al-Anbārīho; že traktát *Maqāla fī at-tathlīth wa-t-tawhīd* je dílo harránského biskupa Abú Qurry (zemř. 830) – ve skutečnosti jde o dílo ‘Abdīšū’ Ibn Bahrīze. K tomu např. David Thomas – Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*. Leiden – Boston: Brill 2009, passim. (Pozn. překl.)

⁵⁸ Srov. Georg Graf. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 5. sv. Roma: Città del Vaticano 1944–1953; G. Troupeau. La littérature arabe chrétienne du X^e au XII^e siècle. *Cahiers de Civilisation médiévale* XIV (1971), č. 1, s. 1–20.

lidu. Stejně obtíže, s nimiž se potýkali otcové církve a koncily a které se týkaly christologického a trinitárního jazyka, nacházíme i zde. Jsou spjaty s bedlivou pozorností, s nesmírným úsilím, ale i důvtipem při „překládání“ nevýslovných a vznešených tajemství do srozumitelného jazyka, aniž by se vytratil respekt ke zjeveným skutečnostem. A k nim přistupuje další nesnáz, která je spjata s mezináboženským kontextem a kterou můžeme nastínit pomocí následujících otázek: Jak být „připraveni obhájit se před kýmkoli, kdo by chtěl, abyste zdůvodnili naději, která je ve vás?“ (1 Petr 3,15; *Jeruzalémská bible*). Jaký jazyk bychom měli použít v dialogu s muslimy, aby splnil náš dvojitý záměr: jednak ani v nejmenším nezradit svou víru, a zároveň učinit své pojednání o Bohu srozumitelným, přestože víme, že to není plně možné?

Odpověď nacházíme ve „stvoření“ arabsko-křesťanského jazyka jako nástroje pro vypracování arabské trinitární terminologie s použitím adekvátních termínů: některé termíny jsou převzaty z každodenního jazyka, jiné z filosofického, další ze starých křesťanských jazyků (jako aramejšтина, syrština, řečtina...), jiné pak jsou arabizované formy termínů z dalších jazyků. Zkoumání těchto jazykových proměn je úkolem pro specialisty na církevní, semitské a orientální jazyky. Nám postačí, když zdůrazníme teologické a kulturní úsilí dialogu a upozorníme na to, že právě výsledky tohoto úsilí jsou dodnes běžně užívány v teologické literatuře a v oblasti liturgie.⁵⁹

Při zkoumání obsahu výše uvedených děl si všimneme, že jsou svou podstatou „katolická“ a „ekumenická“ – *ante litteram* –, nakolik se týkají vztahů církve *ad extra*. Nauku lze skutečně nazvat „katolickou“ nebo „univerzální“, protože je společná a je sdílena všemi autory napříč jejich konfesním ukotvením. A v tomto smyslu je také ekumenická a plně „ortodoxní“ (tedy odpovídající pravé víře). Obsah je však apologetický, nakolik se snaží ukázat platnost křesťanského učení tváří v tvář všem pomlouvačům a odpůrcům na základě argumentů, které jsou považovány za nevyvratitelné. Jednotlivá pojednání tak získávají vysvětlující, až pedagogický charakter, jsou založena na autoritě

⁵⁹ Srov. Joseph Blau. *A Grammar of Christian Arabic, based mainly on South Palestinian texts from the First Millenium*. Louvain: CSCO 1966–1967; Georg Graf. *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. Louvain: CSCO 1964. K teologické terminologii viz Rachid Haddad. *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050*. Paris: Université de Paris 1974; Giacinto Bulus Marcuzzo. *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec Abd al-Rahman al-Hasimí à Jérusalem vers 820*. Rome: Textes et Etudes sur l'Orient Chrétien 1986, s. 537–626.

Zjevení, a dokonce na textu Koránu a na muslimském způsobu chování (s vtipnými argumenty *ad hominem*). Jsou však zároveň podložena filosofickými argumenty a opatřena příklady a analogiemi, inspirovanými přírodou nebo zkušenostmi.⁴⁰

Tak docházíme k důležitému bodu. Jako mocná páka se k trinitárním textům z křesťanského zjevení přidávají ty pasáže z Koránu, které ukazují na monoteismus křesťanské víry. Tak se pomocí samotného Koránu a jeho textů hovořících o křesťanech dokazuje, že nesmí být považováni za „polyteisty-přidružovače“. Dokonce se podtrhuje, že křesťané samotní zavrhnou takovou podobu Trojice, kterou hlásali například markionisté, bardesanité, manichejci, triteisté... a kterou by jim kdekdo chtěl přiřknout s tím, že jsou heretici.

Nadto vstupuje do hry ještě filosofická reflexe. Jistý autor (jako již zmíněný irácký Abú Rá'ita at-Takrítí) vychází při svém výkladu z rozlišení jednoty substanciální a numerické. Dochází až k tomu, že křesťané nazývá jedinými, skutečnými monoteisty a muslimy popisuje jako monoteisty *secundum quid*. První vyznávají substanciální jednotu Boží, druzí zase jednotu pouze numerickou, tedy druhovou. Přeloženo do dnešního jazyka by se zmíněná argumentace mohla shrnout takto: „Křesťané mají čirý koncept Božího monoteismu, protože od něj vzdalují každou podobnost. Vskutku, jaké bytí by mohlo být zároveň jedno co do podstaty a trojí co do osob (hypostazí)? Avšak monoteismus jiných vyznání, který definuje Boha jako jednoho, jediného a bez jakéhokoliv počtu, jej tímto činí podobným jinému bytí. Nejsou snad kterýkoliv člověk nebo jakýkoliv král také jedním, jediným a bez jakéhokoliv počtu?“⁴¹ Námitka muslimů je tak ve skutečnosti obrácena

⁴⁰ Pro ilustraci jen namátkou užívané triadologické analogie pro pochopení trojjednoti Boží: např. slunce (zářící disk na obloze, světlo, teplota), voda (pramen, řeka, jezero), strom (kořeny, kmen, větve), jablko (tvar, vůně, chuť); viz např. Giacinto Bulus Marcuzzo. *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimí à Jérusalem vers 820*, s. 146; Samir Khalil Samir. *Une théologie arabe pour l'Islam*. In: *Spirituality and Ecumenism. Tantar Yearbook 1979-1980*. Jerusalem: Tantar - Ecumenical Institute for Theological Researches 1980, s. 70-71.

⁴¹ Srov. Samir Khalil Samir. *La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins*. In: *Actes du premier Congrès international d'études arabes chrétiennes*. Roma: PIO 1982, s. 21-120; též. *Une théologie arabe pour l'Islam*. In: *Spirituality and Ecumenism. Tantar Yearbook 1979-1980*. Jerusalem: Tantar - Ecumenical Institute for Theological Researches 1980, s. 57-84; též. *L'unicité absolue de Dieu: regard sur la pensée arabe chrétienne. Lumière et Vie* 32 (1985), č. 163, s. 41-44; též. *Pour une théologie arabe contemporaine: actualité du patrimoine arabe chrétien. Proche-Orient Chrétien* 38 (1988), s. 64-98; Georg Graf. *Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Abū Rā'ita*. 2 sv. Louvain: CSCO 1951 (vol. II, s. 4-6).

vzhůru nohama a zpětně adresována tomu, kdo ji původně vznesl: Boží jedinnost, tak jak je chápána islámem, ve skutečnosti připouští ve světě nesčetně mnoho podobností. Pouze trojjedinnost je však nenapodobitelná, absolutně originální, a proto jediná a skutečně pravá!

Zde bychom měli připomenout stručnou, ale velmi pronikavou větu Abraháma z Tiberiady (9.–10. stol.), který odpovídá na známou pohoršlivou a provokativní námitku, že křesťané prý praktikují tzv. *išrák* (přidružování). Abrahám užívá hry se slovy arabského jazyka a prohlašuje, že následovníci Krista nejsou v žádném případě *mušrikún* (přidružovači), ale *muštarikún* (účastníci) neboli „účastníci Boží milosti“. Ba dokonce podle silného výrazu v druhém listu apoštola Petra (2 Petr 1,4) jsou křesťané „účastnými božské přirozenosti“.⁴²

Závěrem můžeme shrnout, že ve všech těchto textech, které reflektují pokojný dialog nebo spor či apologii nebo snad pastorační hlásání víry, nacházíme postoje, které mohou být směrodatné také pro dnešní křesťansko-muslimský dialog. Vždyť jak jinak nebude přehlížena naléhavost skutečné „inkulturace“ – jako integrace víry a kultury; vzájemná snaha o porozumění, respekt a duchovní soupeření, aniž by přitom došlo k opuštění nebo znejistění vlastní víry. Nejsou snad právě inkulturace, snaha o porozumění, pevnost ve své víře prvky mezináboženského dialogu?⁴³

2.2.2 *V oblastech společného soužití: kontroverze a polemika*

Zcela jiná je ovšem atmosféra tam, kde křesťané s muslimy nežili „bok po boku“, ale spíše „za hranicemi“, jako tolerované, ale nepřátelské menšiny nějak vklíněné jedna v druhé. V důsledku toho probíhaly muslimsko-křesťanské naukové spory na těchto územích zcela jinak, jelikož docházelo k ostrým polemikám. K tomu všemu se ještě musí připojit další okolnosti: nezřídka chyběla znalost jazyka, který používal protivník, bylo tedy nutné se spokojit s překlady nebo parafrázemi; často chyběly přímé informace, opomíjela se snaha poznat lépe toho druhého; a konečně někdy také chyběl přímý a každodenní kontakt,

⁴² Srov. Giacinto Bulus Marcuzzo. *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hašimī à Jérusalem vers 820*. Rome: Textes et Etudes sur l'Orient Chrétien 1986, s. 143–146.

⁴³ Srov. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso – Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli. Dialogo e Annuncio. Riflessioni e Orientamenti sul Dialogo Interreligioso e l'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo. In: Francesco Gioia (ed.). *Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, Il Dialogo Interreligioso nell'Insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963–2013)*. Città del Vaticano: LEV 2013³, s. 1856–1901.

tudíž i tomu odpovídající každodenní „výzvy“, pak bylo velmi jednoduché nechat se unést literaturou „pro vnitřní potřebu“, ale nijak se nepokoušet využít síly vlastních argumentů na poli přímých důkazů.

Jak jsme již nastínili, v této oblasti se zaměříme zvláště na byzantskou říši, která „sousedila“ s říší muslimů. Je známa celá řada autorů výslovně pojednávajících o „otázce islámu“, zvláště o „Muhammadovi“ a o „Koránu“. Mezi jmény, která v této souvislosti můžeme zmínit, bychom chtěli vzpomenout především na jejich „hlavního představitele“, sv. Jana Damašského (zemř. cca 753), nebo na již zmíněného Theodora Abú Qurru (zemř. 830), polyglota Nikétase z Byzance (zemř. 912), mistra písemného umění a hlubokého myšlení Georgiose Hamartolose (mnich 9. století), Mikuláše I., řečeného „Mystik“, který byl (až do roku 912) patriarchou Konstantinopole, nebo na Eutymia Zigabene, dalšího klasického představitele ortodoxního myšlení a účastníka křesťansko-muslimské debaty (12. století), stejně jako Nikétase Choniatese (mylně nazývaného „Akomyntus“, zemř. cca 1214), či záhadného Bartoloměje z Edessy (z 9. nebo 11. století?).⁴⁴

Jen několik příkladů bude stačit, abychom si všimli rozdílu v tomto typu „literárního“ kontaktu s islámem, oproti předchozímu, který zaujali arabští křesťanští autoři. Také křesťanské pojmenování účastníků diskuze se mění. Již to nejsou povětšinou „muslimové“, ale spíše „sarcení“ nebo také „hagaréni“ či „izmaelité“. Očividně se také objevuje snaha zařadit zakladatele islámu (kterého nenazývají „prorokem“) do odmítnutého pokolení Abraháмова rodokmenu. Navíc se ho někteří pokouší popsat jako iniciátora a zakladatele některé z křesťanských sekt (např. Jan Damašský). Později ho již nelíčí příliš „křesťansky“ (co se týče termínů), ani historicky (co se týče obsahu). Rozprava o Bohu v tzv. kontroverzní teologii, a zvláště o Boží jedinství a Trojici, již není jedinou, resp. tou nejvíce rozvinutou otázkou. Autoři spíše inklinují k vypracování systematické rozpravy a k předložení celkového odsouzení muslimské doktríny a morálky, které prezentují v co nejvíce negativních a abnormálních aspektech.

Ve vzájemných sporech se využívalo biblických argumentů (které jsou ovšem samy o sobě neplatné pro posluchače jiné víry), nebo

⁴⁴ Srov. Adel-Théodore Khoury. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs (VII^e – XIII^e S.)*. Louvain: Nauwelaerts 1969; týž. *Polémique byzantine contre l'Islam (VII^e – XIII^e S.)*. Leiden: Brill 1972; G. Vismara. *Bisanzio e l'Islam*. Milano 1950; A. Argyriou. *Sur Mahomet et contre les Latins, une oeuvre inédite d'Anastasio Gordios (1654/5–1729)*. Strasbourg 1967.

filosofických argumentů aristotelského ražení, aby se jejich prostřednictvím dokázala nekonzistence námitek protivníků, tedy i jejich pramenů, včetně odmítání a zesměšňování obsahu Koránu. Jako příklad bychom mohli uvést výmluvný titul jednoho z děl Nikétase Byzantského, abychom si představili styl a způsoby, jimiž se jednalo s protivníkem – i když pouze na intelektuální rovině. Zmíněný titul zní: *Odmítnutí knihy zhotovené Arabem Muhammadem*.⁴⁵ Dílo je také reprezentativním příkladem co do obsahu, do zvolených témat i co do „důkazů“. Právě tyto formy budou porůznu přebírat a využívat další myslitelé, kteří se vydají v jeho šlépějích. Následně se také stanou součástí tradičního způsobu byzantské polemiky s islámem. Zaměříme se na antiislámské „trinitární teze“ zmíněného díla Nikétase Byzantského.

Tento autor píše, že Otec, Syn a Duch svatý jsou „jediné podstaty“ a že v Bohu je trojice osob ve vztazích vycházení a jednoho jediného božství, „považovaného za nedělitelné v odlišných bytích“ (*considerata indivisibilmente in esseri distinti*). Existence věčného a subsistujícího Syna je potvrzena atributy Moci, Moudrosti a Slova; právě tyto atributy jsou vztaheny na Boha také v samotném Koránu (srov. PG 105,676B–680D). Podobně se také může „uvažovat“ o Duchu Božím (srov. PG 105,689D). Těmito úvahami ztrácí váhu muslimská námitka, že by existence věčného Syna vedla k pluralitě a rozštěpenosti v Bohu. Vždyť dobře provedená analýza filosofického konceptu aktu a potence, přirozenosti a hypostaze (osoby), a především samotného vztahu (srov. PG 105,812B–C–D) jasně vítězí nad omylem odpůrců, kteří se dopouštějí „záměny hypostaze a přirozenosti v Bohu“ (PG 105,828D). Trojice pak není žádnou formou triteismu ani přidružování, jak si nesprávně muslimové myslí. Tři božské osoby se díky perichorezi (*circumincessio*) neslučují navzájem mezi sebou jako čísla, ale mají všechno společné, kromě svého reálného rozlišení právě díky vztahům (srov. PG 105,697A–D).

2.2.3 V oblastech kultury: vědecké výzvy intelektuálům

Nyní se budeme zabývat středomořskými evropskými oblastmi, zejména Španělskem, Francií a Itálií (speciálně Sicílií), kde po staletích bojů o dobytí a znovuzískání nastalo období úsilí o pochopení, a dokonce vzájemného soužití. Doba 11. a 12. století je charakterizována

⁴⁵ Srov. *Patrologia Graeca*, sv. 105, s. 669–805; Adel-Théodore Khoury. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs (VIII^e–XIII^e S.)*. Louvain: Nauwelaerts 1969, s. 118–127, 133–162.

kulturními změnami, a to s sebou přináší poměrně šťastné důsledky pro obě strany, jak křesťanskou, tak muslimskou, tedy lepší vzájemné poznání. Tato skutečnost se odráží spíše na úrovni učenců než prostých lidí. Na křesťanské straně to zároveň znamenalo přijmout vhodnější metodu představení vlastního poselství, což obsahovalo i obnovu misionářského ducha a intenzivnější apoštolské úsilí, které mělo být připraveno ke svědectví, třeba i za cenu mučednictví. Jsou to časy filosofů, jako byli např. Ibn Síná (Avicenna, zemř. 1037), Ibn Rušd (Averroes, zemř. 1198), teolog a filosof al-Ghazálí (al-Gazel, zemř. 1111), mystik Ibn 'Arabí (zemř. 1240), abychom jmenovali alespoň některé z muslimského tábora. Jsou to rovněž časy Petra Ctihodného (Cluny, zemř. 1156), Františka z Assisi (zemř. 1226), Tomáše Akvinského (zemř. 1274), Rajmunda Lulla (zemř. 1325), abychom zmínili alespoň několik jmen z tábora křesťanského.⁴⁶

Jako zástupce vezmeme osobnost sv. Tomáše Akvinského.⁴⁷ V jeho díle se objevují zajímavé skutečnosti, které jsou důležité pro popis tajemství Boha jediného a trojjediného. Tomáš chce představit „pravdu katolické víry“, kterou – v *Summa Contra Gentiles* – metodologicky dělí na dva oddíly. První tři části, jež jsou určeny všem, a tedy i ne-křesťanům, se postupně týkají Boha, jak je sám o sobě (I. část), Boha jako Stvořitele a jeho stvoření (II. část) a nakonec cesty k Bohu (morálka ve III. části). Všechna tato témata jsou představena na základě rozumových argumentů, bez citace svatých křesťanských Písem, kromě těch případů, kdy se dokazuje ta pravda, která již byla dokázána rozumem. Čtvrtá část, pojednávající o „křesťanských tajemstvích“, je určena pouze těm, kteří je přijímají ve víře, protože tato tajemství není možné dokázat rozumovými důkazy. Mezi tato křesťanská tajemství na prvním místě Tomáš řadí Nejsvětější Trojici, potom tajemství vtělení, svátosti a blažené patření (*visio beatifica*).⁴⁸ Aniž bychom se pustili do analýzy jednotlivostí, můžeme si všimnout, že tajemství Trojice (stejně jako ostatní tajemství) je představeno pozitivně – jako zbožné

⁴⁶ Srov. E. Dufourq. *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*. Paris: Hachette 1978; J. Kritzeck. *Peter the Venerable and the Islam*. Princeton: University Press 1964; William Montgomery Watt. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: University Press 1972; I. Grego. Gregorio VII e l'Islam. *La Terre Santa* 60 (1984), s. 286–288.

⁴⁷ Srov. Tomáš Akvinský. *O důvodech víry*. Praha: Krystal OP 2011; J. Waltz. Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas. *Muslim World* 66 (1976), s. 81–95.

⁴⁸ Srov. Tommaso d'Aquino. *Summa Contra Gentiles*. C. Pera – P. Marc – P. Caramello (eds.). 3. vol. Torino: Marietti, 1952–1953.

a vroucí zvážení Božího zjevení, tedy jako vzdání holdu Bohu vírou a rozumem; a negativně – jako odmítnutí námitek odpůrců prokázáním, že toto tajemství není ani rozporné, ani absurdní. Základem toho je přesvědčení, že lze dosáhnout vzájemného pochopení na základě těch principů, které přijmou obě strany, stejně jako na základě úsilí o hledání společného jazyka, ale především na základě zkušenosti víry, která se projevuje modlitbou a adorací.

Další krok v dějinách představuje lepší znalost pramenů (a to pochopitelně zejména Koránu), což vedlo k dalším metodám, k dalším směrům a k tendencím. Hodna naší pozornosti je metoda, která byla právem nazvána „křesťanskou četbou Koránu“ a která byla později aplikována buď na Krista (proto se bude mluvit o „koránské christologii“), nebo – v důsledku toho – také na Nejsvětější Trojici. Tuto metodu, kterou znali již arabští apologeti, stejně jako byzantští polemici, stále více následovali ti křesťanští učenci, kteří uvažovali o Kristově univerzální spáse. Tím dosáhli úrovně, v níž hledali stopy Kristovy přítomnosti, aby tak mohli rozpoznat jeho jméno, ať skryté, nebo evidentní. Tato metoda doznala řady obměn ve své základní „melodii“ – jednak v úvahách, jak číst terminologii Koránu, jednak v řešení problému, jak hodnotit Muhammadovo „proroctví“ a jemu připisované „zjevení“. Zde bychom se nyní měli zastavit. Hledání zmíněných stop má totiž své největší „pole působnosti“ právě v trinitárních otázkách a vede k vytoužené snaze najít v samotném Koránu „trinitární texty“.

První stopa směřuje k „četbě titulů“, které Korán vztahuje na Ježíše, přičemž jde o tituly „christologické“, tedy „božské“. Skutečně se zde mluví o tom, že Ježíš „je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím“ (K 4,171). Podobně se zde říká, že „jej učiníme znamením pro lidi i milosrdenstvím od Nás [tj. od Boha] seslaným“ (K 19,21), „slovem pravdivým“ (K 19,34), ustanoveným za proroka a požehnaného (srov. K 19,30–31). Samotný Ježíš již od svého útlého mládí prorokuje sám o sobě: „A dal, aby mír byl se mnou v den, kdy jsem se narodil, i v den, kdy zemřu, i v den, kdy k životu budu zas probuzen“ (K 19,35). Nemůžeme číst v těchto zmínkách jakousi krypto-evangelijní „christologii“, která může sama o sobě přivést k vyznání Kristových božských atributů?⁴⁹ Je evidentní, že když

⁴⁹ Srov. Giuseppe Rizzardi. *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana*. Milano: Istituto di Propaganda Libreria 1982; též. *Il fascino di Cristo nell'Islam*. Milano: Istituto di Propaganda Libreria 1989.

se na dané texty podíváme touto optikou, nebude nijak obtížné v pátrání pokračovat a záhy nalézt užitečné zmínky o přítomnosti „Ducha svatého“ v křesťanském slova smyslu a v neposlední řadě i zmínky o „skryté“ přítomnosti Trojice. Vždyť formálně Korán odmítá jako herezi jakousi Triádu, která je odmítána i křesťanským dogmatem.

Druhá stopa, která stojí za zmínku, přihlíží k obecnému pohledu na „islám“ ve všech jeho rysech, jako je např. postava Muhammada, jeho zbožnost, prorocství, způsob („sestupu“, „zjevení“) diktování Koránu, jeho specifického obsahu vzhledem ke Kristu, jeho trinitárních tvrzení (i když pouze „před-“ trinitárních, či „anti-“ trinitárních). Jak je patrné, prolíná se zde mnoho otázek, které se bezprostředně dotýkají teologie, hodnoty jiných náboženství, jejich propojení s Kristem a s univerzálními dějinami spásy.⁵⁰ V této oblasti není téma Trojice nijak specifikováno a rozlišeno. Spíše je považováno za základní tajemství Nekonečné Lásky, jejíž „plán spásy – jak prohlašuje II. vatikánský koncil – se však vztahuje i na ty, kteří uznávají Stvořitele, a mezi nimi především na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahámovy, a klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v posledním den lidí soudit“ (LG 16, srov. LG 13, 48; AG 11).

Ke všem těmto úvahám a reflexím následující staletí nepřipojí prakticky nic v oblasti trinitárního diskurzu. Oproti tomu zásadní změna spočívá ve skutečnosti, že se upustilo od procesu „pokřesťanštění“ Koránu a přijal se nový směr hermeneutiky tohoto textu. Text je chápán ve své vnitřní „teologicko-náboženské“ povaze, tedy v ideji „monoteismu“, a je vnímán jako ústřední poselství muslimského náboženství.

2.5 Svědectví v rovině života

Tato část by měla být mnohem stručnější než předchozí: vždyť život se nedokazuje, ale žije! Život není předmětem diskuzí, ale svědectví. Je praktickým konáním, a nikoliv akademickou rozpravou.⁵¹

Právě svědectví, jak tajemství trojjediného Boha žijí křesťané, by mělo ukázat a dát živoucí odpověď na výzvu představenou islámem. Abychom jej krátce představili, užijeme popisný model křesťanského života v jeho trojí a nedělitelné oblasti: *leiturgia*, *koinonia-diakonia*, *martyria*.

⁵⁰ Srov. Giulio Basetti-Sani. *Per un dialogo cristiano-musulmano. Mohammed Damietta e La Verna*. Milano: Vita e Pensiero 1969.

⁵¹ Srov. Daniel J. Sahas. Captivity and Dialogue. Gregory Palamas (1296–1360) and the Muslims. *The Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980), s. 409–436.

Co se týče liturgie (*leiturgia*): nikdy se dostatečně nezdůrazní důležitost zachování, prohloubení, ale i obrany a posilování křesťanské víry u těch křesťanů, kteří jsou v přímém kontaktu s muslimským světem. Stále jsou „podněcováni“ a snad i „pokoušeni“, a tedy vyzývání striktním a absolutním islámským monoteismem, který sám prostupuje celou kulturou a prostředím, v němž tito křesťané prožívají svůj každodenní život, do něhož jsou ponořeni a z něhož se „utíkají“ ke své liturgii. Ta je také často jedinou velkou a skutečnou katechezí, která potvrzuje a hlásá jejich víru a klanění se svaté a nerozdílné Trojici jediného Boha. Právě zde mohou nacházet potřebnou sílu a odvalu v Duchu, aby zůstali věrni svému daru víry v Boha „Otce, Syna a Ducha svatého“. Připomínáme, co již bylo zmíněno v úvodu: právě tito křesťané žijící mezi muslimy byli jediní, kteří ke znamení kříže po zmínce o Otci, Synu a Duchu připojili připomenutí jejich jednoty a jednosti.

Co se týče společenství a služby (*koinonia-diakonia*): křesťané žijící v muslimských oblastech – ať už pro svůj etnický původ, v rámci svého misionářského povolání nebo pro ideální vzájemný kontakt – se „snažili“ žít tajemství Trojice v každodenním životě, ve vnitro- i vně- církevních vztazích, v kontaktu s muslimy samotnými, s vyznavači jiných přesvědčení a vůbec se všemi lidmi. Je to úkol i úsilí, které se dotýkají naprosto všeho. Je to úsilí náročné jako nikdy dříve a úkol nikdy ne zcela splněný. Ovšem právě tento úkol zanechal těmto „svým“ samotný božský Mistr ve své modlitbě k Otci: „Jako ty, Otče, jsi ve mně a já v tobě, ať jsou i oni v nás, aby svět uvěřil, že ty jsi mě poslal. (...) aby byli jedno, jako jsme jedno my: já v nich a ty ve mně, aby byli dokonalí v jednotě a aby svět poznal, že ty jsi mě poslal a že sis je zamiloval, jako sis zamiloval mne“ (Jan 17,21.23; *Jeruzalémská bible*). Tento úkol je vlastním křesťanským povoláním, které pojímá celý život toho, kdo následuje Krista a kdo je právě tím, že žije v Boží lásce a v lásce, která sjednocuje děti Boží, proměňován. Takovýto život může být „cestou k Trojici“, neboť ukazuje, že člověk může žít ve společenství s Bohem, aniž by v nejmenším narušil jeho transcendenci; a může žít ve společenství s lidmi, aniž by rušil jejich různost, ba naopak ji spíše šíří. Vždyť Bůh zjevil – jak tvrdí křesťané na základě Kristových slov –, že vnitřní život Boží je společenstvím osob. Není pak společenství mezi těmi, kdo v něho věří, i mezi všemi lidmi odleskem společenství-v-Bohu? Na základě těchto žitých zkušeností se mohlo uskutečnit rozsáhlé setkání křesťanů s muslimy. Tajemství Boha se totiž uskutečňovalo

a stále se uskutečňuje mezi „mystiky“ a „svatými“ jak jedné, tak druhé strany – a to i kdyby se snad neznali a nepotkali.

Nakonec se dotkneme mučednictví-svědectví (*martyria*) a jeho souvislosti s tajemstvím Trojice: můžeme zde uvažovat o dvojm smyslu: v obecném smyslu jde o „životního svědectví“; ve smyslu dokonalém a extrémním jde o „mučednictví“. Nejlepším způsobem, jak mohou křesťané hlásat a zvěstovat tajemství trojjediného Boha islámu, je tiché svědectví a praktikování evangelia uprostřed jejich vzájemného soužití.⁵² Jiní křesťané, především členové náboženských kongregací a misionáři z povolání, svědčili v Duchu o své víře v Kristovo božství, a tedy v Boha lásky, v Boha trojjediného až k prolití své krve, až k mučednictví.⁵⁵

Uvedené způsoby přítomnosti a svědectví neměly zdánlivě žádný viditelný efekt, pokud se tedy tímto „efektem“ myslí – viděno křesťanský – přijetí křesťanské víry nekřesťany, či dokonce jejich konverze. Naopak neúspěch – nahlíženo lidskýma očima – této přítomnosti a tohoto způsobu apoštolsko-misionářského úsilí vyústil v ideu s jakýmsi sloganem, že „mezi muslimy nelze udělat nic, ani ohledně jejich obrácení ke Kristu (jako Bohu) se nemůže ničeho dosáhnout“, a tím méně ohledně víry v trojjediného Boha. Křesťanská misie mezi muslimy vytvořila radikální přesvědčení, že jsou neobratitelní, ba dokonce – jak by řekli někteří východní křesťané – že bude lépe, když vytrvají ve svém náboženství, vzhledem k tomu, kolikrát byly vzácné konverze ve skutečnosti falešné či alespoň pochybné.

Měli bychom tedy dospět k realistickému závěru, že mezi křesťany a muslimy opravdové setkání na rovině náboženské a zvláště naukové není možné? Nebo zůstává otevřena brána k možnosti, či dokonce k příležitosti upřímného dialogu mezi věřícími v jediného Boha, kterého muslimové, i někteří křesťané vzývají jako Alláha?

⁵² Zde je zářným příklad Charles de Foucauld, viz René Voillaume. *Come loro. La vita religiosa dei Piccoli Fratelli di Padre de Foucauld*. Torino: Paoline 1961. Zajímavý pohled muslima viz Ali Merad. *Charles de Foucauld au regard de l'Islam*. Paris: Chalet 1975, nebo alžírského biskupa viz H. Teissier. *Église en Islam. Méditation sur l'existence chrétienne en Algérie*. Paris: Centurion 1984.

⁵⁵ Zvláště františkáni mají bezpočet mučedníků, viz G. Zananiri. *L'Église et l'Islam*. Paris: Spes 1969.

3. Jaký dialog je tedy vlastně možný?

3.1 Principy a fakta možného dialogu

Úvahy o výše uvedeném by mohly vést k následujícím závěrům:

- vzhledem k extrémním obtížím, zejména v teologické oblasti, by se rozhodně měly zamítnout veškeré pokusy o dialog mezi křesťany a muslimy;
- naopak by se mělo usilovat o poklidné až srdečné soužití, zvláště na praktické rovině, vždy ovšem bez jakékoliv konfrontace (při vzájemné dohodě) v oblasti „třaskavých“, specifických náboženských otázek, aby se tím předešlo neshodám a sporům;
- mělo by se postupovat zásadně tvrdšími a hrubšími metodami a způsoby vzájemné argumentace.

Nepopíratelným faktem je, že tu proti sobě stojí dva zcela odlišné náboženské světy: jak zde vlastně mohou najít místo jeden pro druhého? Je také faktem, že se setkávají dva ucelené bloky, které jsou neproniknutelné, nerozbitné a nesdělitelné: jak tedy mohou odložit vlastní zjevení, vlastní dogmata, vlastní jistoty?

Přes to všechno zůstává dialog možný (a to hovoříme přímo o mezináboženském dialogu) z jedné i z druhé strany. Musí však být vystaven na principech obsažených v konkrétních posvátných knihách nebo na šťastných a úspěšných pokusech v průběhu historie nebo na společné víře v Boha, v člověka a v dějiny.

Pokud se zaměříme na tyto principy a zásady v Bibli a v Koránu, záhy poznáme, že obě knihy vyzývají spíše k setkání než ke střetu. Předpokládáme, že čtenář je obeznámen se zásadami ekumenické otevřenosti a mezináboženského dialogu a s tím, jak jsou přijímány v katolické a křesťanské oblasti.⁵⁴ Proto se nyní budeme přednostně zabývat postoji, které v této oblasti naznačuje pouze Korán.

⁵⁴ Srov. Segretario per i Non-Cristiani. L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione. *Acta Apostolica Sedis* (1984), s. 816–828; Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso – Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli. Dialogo e Annuncio. Riflessioni e Orientamenti sul Dialogo Interreligioso e l'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo. In: Francesco Gioia (ed.). *Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, Il Dialogo Interreligioso nell'Insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963–2013)*. Città del Vaticano: LEV 2013³, s. 1856–1901; Maurice Borrmans. *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*. Roma: Urbaniana University Press 2015; Conseil Oecuménique des Église. *Lignes directrices sur le dialogue*. Genève 1979; Conseil Oecuménique des Église. *Témoignage Commun*. Genève 1983; Conseil Oecuménique des Église – World

Ve svaté knize muslimů nalézáme dvě řady textů o postoji vůči ne-muslimům. Jedny jsou ty povzbuzující a smířlivé, druhé zase bojovné a vylučující jakýkoliv dialog. Řady odpovídají vývoji Muhammadova postoje ke křesťanům (jak jsme viděli výše), ale také vůči židům, obecně pak vůči těm, které Korán nazývá „lidem knihy“ (*ahl al-kitáb*), tedy vůči těm, kteří vlastní zjevenou knihu.

Nejprve předložíme bojovné texty (mladší v chronologickém pořadí zjevování), později ty povzbudivé (starší v chronologickém pořadí).

a) K 22,67–69: „A každé obci jsme stanovili obřady, jimiž se řídí. Necht se tedy s tebou nehádají ohledně věci této. Vyzývej k Pánu svému, neboť tys věru na cestě přímé! A jestliže se s tebou hádají, řci: Bůh zná nejlépe, co děláte, a Bůh rozsoudí mezi vámi v den zmrtvýchvstání to, o čem jste se tak hádali.“ (srov. K 22,3–4.8–10)

K 40,34–35: „A takto Bůh dává zbloudit tomu, kdo přestupníkem je a pochybovačem. To jsou ti, kdož se hádají ohledně znamení Božích, aniž se jim k tomu dostalo oprávnění. Veliký je vůči nim odpor u Boha i těch, kdož uvěřili.“ (srov. K 40,4)

b) K 2,256: „Nebudiž žádného donucování v náboženství! A již bylo jasně rozlišeno správné vedení od bloudění!“ (srov. K 14,4; 18,29; 28,56)

K 16,125: „Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí i kázáním krásným a veď s nimi spor slovy nejlepšimi!“

K 29,46: „Nepři se s vlastníky Písma, leda způsobem nejvhodnějším a pouze s těmi z nich, kdož nespravedliví jsou. A rcete: ‚Uvěřili jsme v to, co bylo sesláno nám, i v to, co bylo sesláno vám, a náš Bůh a váš Bůh jedno jsou; a my do vůle Jeho jsme odevzdáni.‘“ (srov. K 6,68.91)

Ovšem jak víme, ve skutečnosti je život mnohem více než zásady a principy. Vždyť život musí podle ad hoc situací aplikovat tyto zásady, a nikoliv naopak. Fakta nám pak dosvědčují nejen existující možnosti, ale vskutku uskutečňovaný muslimsko-křesťanský dialog. Jistěže nejde o dialog snadný nebo prostý, je v něm třeba překonat značný počet hluboce zakořeněných předsudků, ať už z jedné či druhé strany. Právě Druhý vatikánský koncil vybízí k uznání dialogu a současně volá po překonání jeho obtíží, jak zmiňuje deklarace *Nostra aetate*: „Jelikož během staletí povstalo mezi křesťany a muslimy nemálo rozbrojů a nepřátelství, vybízí posvátný sněm všechny, aby zapomněli na to, co bylo, aby se upřímně snažili o vzájemné porozumění a aby

společně chránili a podporovali sociální spravedlnost, mravní hodnoty, mír a svobodu pro všechny lidi“ (čl. 3).

Právě v duchu textu deklarace se v posledních desetiletích konaly v mnoha zemích křesťansko-muslimské kongresy věnující se nejrůznějším tématům, tedy i náboženským otázkám.⁵⁵ Právě tato fakta dávají dialogu váhu a zpětně podporují jeho možnost a užitečnost. Vše podle starodávné zásady: *contra factum non valet argumentum*. Bezpochyby se tímto společné „bratrství v Bohu“ stále více a více otevírá „bratrství lidí“. Jaký dialog je ohledně Boha, či spíše ohledně Boha jediného a trojjediného tedy možný?

3.2 Dialog o tajemství Boha jediného i trojjediného

Dialog může a musí být veden na různých úrovních a musí rozlišovat různé úhly pohledu. Nesmí také zaměňovat oblasti řešení. To je důvod, proč nyní dialog rozlišíme ve dvou rovinách, jak jsme již uskutečnili výše.

3.2.1 Dialog v rovině doktrinní

Vskutku dlouhá historie muslimsko-křesťanských diskuzí a debat, prakticky již od doby Muhammada až do dnešních dnů, nás může mnoho naučit nebo alespoň nás může vyzvat k tomu, abychom o těchto historických faktech bratrsky diskutovali a objasňovali je.

Ze strany muslimského porozumění křesťanům je třeba v první řadě se ptát, proč stále potupně označují následovníky Ježíše Krista za „skryté polyteisty“, za „evidentní přidružovače“, a tedy za zastánce jisté formy „triteismu“. Proč muslimové neustále tyto výtky opakují? Jde o výtku, která má pachut druhého za každou cenu obvinít a neptat se – pravda, tak to dělali i křesťanští apologeté a kontroverzisté –, zdali je triáda v Koránu, která je křesťanům připisována, vskutku pravou křesťanskou Trojicí, nebo spíše odkazem na heretickou trinitární nauku, církevními otcí i koncily již odsouzenou. Proč muslimové vážně a pozorně neberou v potaz názory a úvahy některých svých velkých myslitelů a teologů? Jako např. al-Ghazálí (zemř. 1111);⁵⁶ z kome-

⁵⁵ Srov. Maurice Borrmans. *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*. Roma: Urbaniana University Press 2015³, s. 179–205.

⁵⁶ Ve svém díle *Ar-Radd al-Džamíl al-ilahíja 'Isá bi-sarihi al-Indžíl* (Vynikající odmítnutí Ježíšova božství z pravého evangelia) autor připouští, že křesťanská Trojice, kterou sám vnímá jen jako „tři jména Boží“, je přijatelná v rámci monoteismu, včetně toho muslimského; viz např. Jean-Marie Gaudeul. *Encounters and Clashes. Islam and*

tátorů a exegetů Koránu např. Fachr ad-Dín Rází (zemř. 1209)⁵⁷ či Ibn Tajmíja (zemř. 1328);⁵⁸ z náboženských myslitelů např. Mahmúd Abú Rájja (zemř. 1970).⁵⁹ Ti všichni přinejmenším připouštěli určitý typ křesťanského monoteismu, byť odlišný od toho muslimského. Pro všechny platí reflexe, kterou vypracoval al-Ghazálí na závěr své analýzy křesťanské Trojice: „V případě, že jsou koncepty správné, pak málo záleží na užívaných termínech a zvyklostech teologů.“⁶⁰ Přijmout tento Ghazálího postřeh a aplikovat jej na křesťany by znamenalo přijmout upřímné přesvědčení křesťanů o svém monoteismu a tento krok by jistě představoval důležitý posun k dialogu a ke vzájemnému sblížení. Můžeme ovšem konstatovat, že – jak se v současnosti jeví – většina moderních muslimských myslitelů připouští, že křesťanství je skutečným monoteismem.

Podíváme-li se na křesťanskou stranu, pak shledáme, že při představení svého pojetí tajemství Božího před muslimy se spoléhá nejprve na zjevený text – Písmo svaté. Ukazuje tím svým partnerům, jak dané knihy Starého i Nového zákona nepřerušeně zdůrazňují jedinstvo Boží. Ježíš sám slavnostně opakuje základní monoteistické vyznání židovské víry (srov. Mk 12,29 s odkazem na Dt 6,4–5). Svátý Pavel, kterého muslimové tak často kritizují a obviňují, že tajně zavedl trinitární dogma do Kristova náboženství, opakovaně a jasně hlásá křesťanskou víru v jediného Boha (srov. 1 Kor 8,6; 11,3; 12,6; 15,28; Ef 4,6; 1 Tim 1,17). Katolická teologie zase tradičně rozděluje pojednání o Bohu do dvou částí: *De Deo Uno* a *De Deo Trino*. Jasně tím ukazovala (a to dodnes platí, ovšem v jiné systematické reflexi) troj-jediné jádro své víry v Boha.

Christianity in History. Vol. 1 (A Survey), s. 95–99; vol. 2 (Texts). Rome: PISAI 1985, s. 86–89, 298–299.

⁵⁷ Tento autor konstatuje, že žádný křesťan nepřijímá Marii jako jednu z osob Trojice; viz Groupe de Chrétiens vivant en Tunisie. *Pistes de réponses aux questions qu'on nous pose*. Rome: PISAI 1987, s. 20.

⁵⁸ Autor udává ve svém díle *Al-Džawáb as-sahíh li-man baddala Dín al-Masíh* (Správná odpověď těm, kteří následují Kristovo náboženství), že křesťané věří v „neúplnou (omezenou) formu polyteismu“ [širk muqajjad]; viz Denise Masson. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*. Paris: Desclée de brouwer 1976, s. 106–108.

⁵⁹ Jeho kniha *Dín Alláh wáhid 'alá alsinat džami'ar-rusul* (Náboženství Boha je jediné, což dosvědčují hlasy všech poslů) obsahuje šestou kapitolu s názvem „Židé a křesťané nejsou ani nevěřící, ani polyteisté“; Ali Merad. Un penseur musulman à l'heure de l'oecuménisme: Mahmúd Abu Rayya (1889–1970). *Islamochristiana* 4 (1978), s. 151–163.

⁶⁰ Srov. Al-Ghazali. *Al-Radd al-Gamil: Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles* (texte établi, traduit et commenté par Robert Chidiac). Paris: Ed. Ernst Leroux 1939, s. 45.

Budou to tedy v prvé řadě sami křesťané, kteří jednoznačně potvrdí, že jejich monoteismus je stále monoteismem, ale jiného typu než ten, který přijímají muslimští bratři. Vždyť naprosto svobodný a skrytý láskyplný plán Božího zjevení vyžaduje takový typ monoteismu, který je neoddělitelný od Trojice. Jde o zjevené tajemství, které věřící přijímá od Boha, člověk jej nevymyslel. Je to křesťanův „kříž“, který „obhajuje“ jeho víru. Křesťan se střetává se dvěma protichůdnými náboženskými výzvami: nejprve s pevným židovským a s absolutním koránským monoteismem; vedle toho naráží na pokušení pohanského polyteismu a pseudo-vysvětlení v rámci křesťanských herezí. Pokud Bůh – který je největším tajemstvím a také sumou Zjevení, který je také věčný a je „v nebi“ (transcendentní) – se „chce“ stát pro svou nekonečnou blahosklonnost člověkem, i když stále zůstává Bohem, pak jménem koho se náš omezený rozum může tomuto úkonu lásky vzepřít a deklarovat jeho absurdnost? V každém případě je vždy nutné říci – což platí pro křesťany i pro muslimy –, že vždy jde o „tajemství“ (*ghajb*) neuchopitelného a nepochopitelného Boha. Když říkáme, že Bůh je jediný, pak společně můžeme dodat, že tato jeho jedinnost je tajemná a rozhodně není redukovatelná na jedinnost matematickou nebo číselnou.

Chceme-li toto pojetí jednosti ještě více prohloubit, můžeme využít celou řadu způsobů. Již první arabsky píšící křesťanští spisovatelé se snažili vytvářet – jak jsme zmínili výše – jazyk, který je co nejvhodnější k vyjádření křesťanských tajemství. Rozlišovali mezi různými typy jednosti: „číselná jednost“ (*wahdat bi-l-'adad*), „vztahová jednost“ (*wahdat bi-n-nisba*), „druhovú jednost“ (*wahdat bi-n-n'aw'*) a „substanciální jednota“ (*wahdat bi-l-džawhar*). Ze všech zmíněných však pouze poslední typ může být aplikován na živého Boha. Zároveň se totiž o něm může vypovídat mnohost a pluralita, a to v souvislosti s jeho atributy, vždy chápanými jako atributy „esenciální“, nikoliv „relativní“.⁶¹

Dnes jsou někteří křesťanští teologové specializováni na „Trojici“ v jejím vztahu k jednosti. Jedni tvrdí, že Trojice není žádné „ochuzení“

⁶¹ Srov. Samir Khalil Samir. *L'unicité absolue de Dieu: regard sur la pensée arabe chrétienne. Lumière et Vie* 32 (1983), č. 163, s. 41–44; též. *Une théologie arabe pour l'Islam*. In: *Spirituality and Ecumenism. Tantur Yearbook 1979–1980*. Jerusalem: Tantur – Ecumenical Institute for Theological Researches 1980, s. 57–84; též. *Le traité de l'unité de Yahya Ibn 'Adi (893-974)*. Liban: CEDRAC 1980; též. *Traité de Paul de Bûš, sur l'unité et la Trinité, l'Incarnation et la vérité du christianisme*. Liban: CEDRAC 1985.

(nebo proměna) ideje Boha, ale spíše naopak. Trojice je – jak víme ze zjevení – obohacením našeho „porozumění“ a dává našemu životu mnohem širší a povzbuzující rozměr. Bůh jako „společenství osob“, Boží život jako „perichoreze“, věčný trojiční vztah lásky, věčné přebývání jedné osoby v druhé, věčné vzájemné pronikání nebo společenství, toto všechno přece nemůže nebýt podnětem a inspirací i pro lidské společenství.⁶²

Jiní teologové, kteří se zase více zabývají dialogem s islámem, začínají tím, že zdůrazní, že „křesťanství je v prvé řadě, a nikoliv až v druhé, náboženství Boží jednosti“. V druhém kroku se pak pokouší objasnit, jak je možné, že „učení o Trojici může a musí být chápáno nikoliv jako doplnění či oslabení křesťanského monoteismu, ale jako jeho pravá radikalizace. Podmínkou je, že se uchopí konkrétní monoteismus dějinně-spásné zkušenosti a jediný Bůh této dějinně-spásné zkušenosti křesťanství se neuzavře do abstraktní metafyzické samoty.“⁶³

Tento diskurz se však může (a musí) dále rozšiřovat a prohlubovat i na úrovni terminologie. Dějiny křesťanské teologie, zejména dějiny dogmatu nám ukazují, jak jsou termíny a „slovník“ důležité jako konceptuální a lingvistické nástroje pro přiblížení se k Nevýslovnému a pro vyvarování se chybných formulací a možných herezí. Ale i analýza „koránského vyvrácení“ Trojice nám ukazuje, jak je obsahové a jazykové pochopení různých pojmů důležité. Křesťanský zástupce v dialogu se má ptát svého muslimského partnera, zda koránský popis Trojice (a Božích synovství Ježíše) neimplikuje příliš materiální (či ještě lépe „tělesné“) a příliš lidské koncepty (srov. např. K 6,100–102). Ty jsou samy rozhodně odmítány jako neuctivé, dokonce rouhačské i samotnými křesťany, protože v žádném případě neodpovídají skutečnosti vnitro-božských vztahů mezi Otcem, Synem a Duchem.

Na křesťanské straně však bude ještě nutné „očistit“ jazyk – v co možná největší míře – a přizpůsobit se partnerovi v dialogu bez úmyslu ho s jistotou přesvědčit o „důkazech“. Spíše jde o to, přizpůsobit jazyk, abychom „ukázali“, že křesťanský pohled založený na Božím zjevení není absurdní. Když například v rámci arabského jazyka mluvíme o Trojici, je vhodnější použít termín *thálúth* (spíše s významem trojiční, trojice), intenzivní přídavné jméno, oproti zažitému *tathlith*

⁶² Srov. Leonardo Boff. *Trinità e società*. Assisi: Cittadella 1987, s. 171–194.

⁶³ Karl Rahner. *Unicità e Trinità nel dialogo con l'Islam*. In: Karl Rahner. *Dio e rivelazione*. Roma: Paoline 1981, s. 158, 161.

(spíše s významem ztrojení), který je významově spjat více s ideou triády či (pokud to můžeme užít) s ideou „trojitosti“ či „ztrojnásobení“. Podobně u termínu „Syn Boží“ je příhodnější použít *ibn* (syn), a nikoliv *walad* (potomek, dítě). Druhý termín evokuje typicky lidské plození. Jaké jsou ale nejvhodnější termíny pro výraz „přirozenost“ či „osoba“ vzhledem k popisu vztahů v Nejsvětější Trojici? Pokud staří arabsky píšící křesťané nabídli celou řadu slov, aby v rámci ortodoxie vyjádřili obsah zjevení, nemohli bychom dnes upravit tento jejich trinitární slovník, a to právě vzhledem k našim muslimským společníkům v dialogu, aniž bychom ovšem ustoupili ze své svěřené nauky?

Dalším křesťanským učencům, kteří se přímo angažují v křesťansko-muslimském dialogu, se podařilo nalézt jakýsi soulad ve vyjádření (z hlediska termínů, rozhodně ne z hlediska obsahu!) mezi křesťanskými magisteriálními formulacemi (například koncilními) a některými koránskými pasážemi. Z tohoto pohledu nejpozoruhodnějším souladem je paralela (a opakuji: pouze terminologická!) mezi textem 4. lateránského koncilu z roku 1215 za předsednictví papeže Innocence III. a textem 112. súry z Koránu. Koncilní texty měly za cíl objasnit doktrínu církve proti určitým myšlenkám připisovaným mnichu Jáchymovi z Fiore (zemř. 1202), které hraničily s „triteismem“.⁶⁴ Co se týče 112. súry, patří mezi ty nejkratší (a nejcharakterističtější); je rozdělena do pouhých čtyř veršů.

Zde předkládáme oba zmíněné texty pro srovnání:

- K 112: „Rci: ‚On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven.‘“
- 4. lateránský koncil (DS 804): „... každá ze třech osob je toutéž Podstatou, to jest substancí, esencí či božskou přirozeností... tato Podstata neplodí, ani není zplozená, ani nevychází...“⁶⁵

Terminologická shoda je rozhodně zajímavá. Přičemž v obou případech se chce potvrdit jedinnost Boží přirozenosti (v Trojici osob, jak doplňuje křesťanská doktrína).

⁶⁴ Srov. Heinrich J. D. Denzinger – Alfons Schönmetzer (eds.). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 803–805.

⁶⁵ „Quaelibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina: [...] et illa res non est generans, neque genita, nec procedens...“ Heinrich J. D. Denzinger – Alfons Schönmetzer (eds.). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 804.

3.2.2 *Dialog v rovině života*

Diskurz o Bohu není problémem jazyka, ani problémem „významu“: Bůh nás nekonečně přesahuje. On zůstává věčný, nevýslovný a je dokonalým tajemstvím, zvláště pro svou dobrotivou manifestaci svým tvorům. Pouhý „dialog slov“ nám tedy nepostačí, musí být doplněn a podpořen „dialogem života“.

K tomu vybízí celá řada pasáží posvátných textů muslimů i křesťanů: jsou vyzváni k duchovnímu soupeření. Rádi bychom odkázali alespoň na dvě dvojice krátkých „klasických odkazů“ z obou tradic.

Již svatý Petr vyzýval první křesťany: „Ve svých srdcích posvěcujte Pána Krista, buďte vždy připraveni obhájit se před kýmkoli, kdo by chtěl, abyste zdůvodnili naději, která je ve vás. Ať se to však děje s mírností a uctivostí a s dobrým svědomím, aby ti, kdo hanobí vaše dobré chování v Kristu, byli zahanbeni právě v tom, v čem vás pomlouvají“ (1 Petr 3,15–16; *Jeruzalémská bible*); nebo: „Uprostřed národů se chovejte vzorně, aby právě v tom, v čem vás pomlouvají jako zločince, je pohled na vaše dobré skutky přivedl k oslavování Boha v den jeho navštívení“ (1 Petr 2,12; *Jeruzalémská bible*).

Ohledně muslimů Korán uvádí následující pokyny: „A každému z vás jsme určili pravidla a dráhu vyšlapanou. Kdyby byl Bůh chtěl, byl by vás věru učinil národem jediným, avšak neučinil tak proto, aby vás vyzkoušel tím, co vám dal. Předstihujte se vzájemně v konání dobrých skutků! K Bohu se skuteční návrat vás všech, a On vás poučí o tom, o čem jste byli v rozporu“ (K 5,48); nebo: „Každý má směr svůj, k němuž se obrací. Snažte se vzájemně překonávat v dobrých skutečích! Ať již jste kdekoliv, Bůh vás všechny přivede a Bůh věru nad věcmi všemi moc má“ (K 2,148).

Nejedná se zde o to, zosnovat společné tažení věřících v Boha proti všem druhům ateismu a náboženské lhostejnosti. Jde tu spíše o otázku soupeření v žitém svědectví tajemství toho Boha, který nám rozumí a který nás převyšuje. Každá triviální doktrinální kontroverze o Bohu, každá apologie „vlastního pojetí“ Boha, každé odsouzení „druhého“ v rámci svého přesvědčení se ukazují jako zbytečný duchovní souboj, který odebírá síly a energii skutečnému *džihádu* – úsilí a úkolu svým životním svědectvím bojovat za věc Boží. My nejsme věřící, kteří obracejí svou tvář k Bohu; je to spíše On sám, který obrací svou tvář k nám. Nebo ještě lépe a vyjádřeno vznešenými, inspirovanými (a žitými) slovy svatého apoštola Jana: „Ne, že my jsme milovali Boha, ale to on miloval nás“ (1 Jan 4,10; *Jeruzalémská bible*).

Tuto společnou výzvu přijali jak muslimští, tak i křesťanští věřící. Tato výzva není nic jiného než soupeření ve svědectví Bohu a světu. Jak řekl Jan Pavel II.: „Ostatní náboženství znamenají pro církev určitou výzvu; povzbuzují ji přímo k tomu, aby objevovala znamení Kristovy přítomnosti a působení Ducha, a rovněž k tomu, aby prohlubovala vlastní identitu a dosvědčovala úplnost zjevení, jehož je strážkyní k dobru všech.“⁶⁶

Tentýž nejvyšší pontifex dále povzbuzuje „k tzv. dialogu života, ve kterém si věřící různých náboženství navzájem stvrzují vlastní lidské a náboženské hodnoty v běhu všedního dne a navzájem si pomáhají je prožívat a tak vytvářet spravedlivé a bratrské společenství“.⁶⁷

Závěr: vzájemné vysvětlení

Křesťanství a islám jsou si vzájemně blízko a zároveň i nesmírně daleko. Je-li pravda, že „věřící si jsou přece bratry“, jak tvrdí Korán (K 49,10),⁶⁸ je zároveň faktem, že věřící nemají stejnou víru. Islám a křesťanství jsou dvě náboženství s univerzální vizí a absolutním nárokem. Co se týče řeči čísel, pak jsou to dvě největší náboženství světa v neustálém růstu. Nezřídka jsou ve vzájemném napětí, ale v mnoha oblastech i ve vzájemně dobrých vztazích.

Je správné a vhodné se nyní zeptat: Může být víra v Boha podnětem ke „vzájemnému vysvětlení“?⁶⁹ – jak kdosi napsal, nebo „jsou vzájemné náboženské rozdíly tak veliké, že mohou být překonány pouze za cenu ztráty vlastní identity toho kterého náboženství“? – jak napsal někdo jiný.⁷⁰ Je evidentní, že tato otázka je výzvou a je naprosto zásadní. Způsob odpovědi a jejího řešení s sebou totiž nese dalekosáhlé důsledky nejen pro obě náboženství, ale i pro celý svět.

V duchu dialogu se rozhodněme pro první z obou perspektiv. Křesťané by při pohledu na náboženskou praxi muslimů a jejich „vrozený“ (křesťanským jazykem bychom mohli říci „nadpřirozený“) smysl pro

⁶⁶ Jan Pavel II. *Redemptoris missio* (encyklika „O stálé platnosti misijního poslání“ ze 7. prosince 1990). Praha: Zvon 1994, čl. 56.

⁶⁷ Tamtéž, čl. 57.

⁶⁸ Někteří současní muslimští intelektuálové větu vnímají v širším významu, tedy „věřícími“ nemyslí jen muslimy, ale věřící všech náboženství.

⁶⁹ Srov. Robert Caspar. Il significato permanente del monoteismo dell'Islam. *Concilium* 1 (1985), s. 98–112 (111).

⁷⁰ Joseph Imbach. *Gesù a chi appartiene? Come lo vedono ebrei e musulmani, come lo confessano i cristiani*. Cinisello Balsamo: Paoline 1991, s. 114.

Boha rozhodně mohli obdivovat muslimský smysl pro adoraci Boha. Mohou tak být povzbuzeni k „hlubokému smyslu pro Boha“ ve svých životech.⁷¹ Křesťané sami znovuobjevují vlastního Boha – trinitárně monoteistického –, pro kterého žil a o kterém svědčil Ježíš. Sami křesťané jej vnímají jako „Boha živých“ (Mk 12,27), jako Boha lásky a společenství, Otce, Syna a Ducha svatého. Na druhé straně by křesťané zase mohli díky získanému daru ze zjevení Boha „troj-jediného“ povzbuzovat muslimy, aby nepropadali monoteismu, který je „aritmický“, „jednoznačný“, „quasi-racionální“ či intelektuální (protože je „v souladu s rozumem a intelektem“), tím se totiž vytrácí tajemství. Není to člověk, který „definuje“ (tj. vymezuje) či určuje jednotu-jedinnost Boha. „Transcendentnost Boha“ a „tajemnost Boha“ se týká i jeho jedinství, která sama je „tajemnou“: člověk Boha chápe jen natolik, nakolik Bůh sám uzná za vhodné se člověku zjevit.

A právě zde se setkáváme s další oblastí, která vyžaduje další „vzájemné vysvětlení“. Jde o otázku dialektiky „transcendence“ a „imanence“. V absolutní a neústupné obraně jedinství Boha, kterému – jak připomíná Korán – „není nikdo roven“ (K 112,4; 42,11), a v rozhodném tvrzení, že Bůh je naprosto jiný, víra muslimů riskuje, že zfalšuje vztah mezi „Bohem blízkým“ a „Bohem vzdáleným“. Následující nádherná citace z Koránu, kde říká Bůh: „My stvořili jsme člověka a dobře víme, co duše jeho mu našeptává. Vždyť blíže jsme mu než jeho tepna krční“ (K 50,16), by však byla člověku marná, pokud by poznával v jediném Bohu toho Boha Absolutního, který neponechává prostor pro pravou svobodu a „podstatu“ člověka a neumožňuje mu pravé společenství s ním. Právě tímto způsobem může Boží transcendence zatemnit Boží imanenci.

Křesťanům však zjevení potvrzuje, že „Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“ (Jan 1,14). Je to Bůh sám, který se stává člověkem, který se stává každému „bližním“ a který v každém člověku dokonce „přebývá“. Je to Bůh sám, který se stává dějinami, který nejen zvnějšku řídí celé lidské dějiny, ale žije uvnitř těchto dějin. Je to Bůh, jenž formuje vše, aby mu bylo podobné, kromě hříchu (viz Žid 4,15). Bůh je samotná Trojice, „věčný příběh lásky“, která se stává „dějinami v člověku

⁷¹ To je zkušenost francouzského orientalisty a konvertity ke křesťanství Louise Massignona, který konverzi prožil v Bagdádu, v rodině upřímně věřících muslimů [srov. Giuseppe Rizzardi. *L. Massignon (1883–1962). Un profilo dell'orientalista cattolico*. Milano: Edizioni Glossa SrL 1996 – pozn. překl.].

a spolu s člověkem“.⁷² Existuje-li nějaké „riziko“ zrušení „vzdálenosti“ mezi nebem a zemí, mezi Bohem a člověkem, je to proto, že se křesťané nebojí Boha nazývat „Otcem“. Sami se pak cítí být jeho „syny“ (srov. 1 Jan 3,1), a to díky daru jeho Ducha (srov. 1 Jan 4,13).

Křesťané jsou povoláni k účasti na synovské zkušenosti Ježíše, který se „v té chvíli zachvěl radostí v Duchu Svatém a řekl: ‚Velebím tě, Otče, Pane nebe a země, že jsi to skryl před moudrými a rozumnými a zjevil to těm nejmenším. Ano, Otče, tak se ti zlíbilo. Všechno mi od mého Otce bylo předáno a nikdo neví, kdo je Syn, leda Otec, ani kdo je Otec, leda Syn a ten, *jemuž by to Syn chtěl zjevit*“ (Lk 10,21–22; *Jeruzalémská bible*). Z toho vyplývá, že žádný „doktrinální“ křesťanský argument nepřesvědčí muslimského partnera a ani žádné vysvětlení jím nepohne, pokud se ho nedotkne Boží milost. Jediný důkaz, který může člověka „přiblížit“ na práh tajemství, je vždy „důkaz agapický“, tedy demonstrace lásky „až do konce“. Je to vždycky Ježíš, který jej ujišťuje v modlitbě k Otci: „Neprosím pouze za ně, ale také za ty, *kteří díky jejich slovu ve mě uvěří*, aby všichni jedno byli. Jako ty, Otče, jsi ve mně a já v tobě, *ať jsou i oni v nás, aby svět uvěřil*, že ty jsi mě poslal. Dal jsem jim slávu, kterou jsi mi dal ty, aby byli jedno, jako jsme jedno my: já v nich a ty ve mně, aby byli dokonalí v jednotě a *aby svět poznal, že ty jsi mě poslal a že sis je zamiloval, jako sis zamiloval mně*“ (Jan 17,20–23; *Jeruzalémská bible*).

Překlad do češtiny: Lukáš Nosek a Petr Soukal

*Studium Theologicum Salesianum
Salesian Monastery – Ratisbonne
26 Rehov Shmuel Hanagid
P.O.B. 7336
E-mail: pggianazza@hotmail.com*

⁷² Srov. Bruno Forte. *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*. Cinisello Balsamo 1988.