

ARTICLE

Křesťanský monoteismus a jednota respektující různost¹

Christian monotheism and a diversity-respecting unity

JIŘÍ BAROŠ² 

Department of Political Science, Faculty of Social Sciences, Masaryk University, Brno, Czech Republic

Abstract

The article critically discusses Petr Drulák's ambitious, provocative, and thought-provoking book *Podvojný svět* [The Two-Principle World], which, despite its undeniable strengths, faces major theoretical challenges arising from its stark and simplifying contrast between monotheism and polytheism. In the opening part, I argue that the opposition between (essentially problematic) monotheism and (benign) polytheism cannot withstand critical scrutiny. First, the polytheistic idea that there are many Gods is metaphysically dubious. The reflection on the contingency of being cannot but lead us to the idea of the existence of one, transcendent and personal, God; there cannot be multiple Gods as particular instances of the species called "God". Second, Drulák's defence of polytheism needs to tackle the seminal work of the French anthropologist René Girard, who showed the link between polytheism and (sacrificial) acts of collective violence. The article maintains that historical examples of monotheistic intolerance are only contingently linked to monotheism, rather than expressing its essence, as Drulák controversially claims. Nevertheless, in the second part of the article, I explore the possible common ground between Drulák's myth of "linked duality" and the Christian tradition by analysing how the problem of polar opposites has been dealt with by the brilliant German theologian Erich Przywara and by Jorge Maria Bergoglio, the current pope Francis.

Keywords

Christianity, God, Metaphysics, Monotheism, Polar opposition, Polytheism, Pope Francis

DOI: https://doi.org/10.24132/cejop_2022_5

How to cite: Baroš, J. 2022. "Křesťanský monoteismus a jednota respektující různost." *Central European Journal of Politics* 8 (2): 6–15. DOI: 10.24132/cejop_2022_5

¹ Článek vznikl v rámci grantu „Jak dál s veřejným rozumem? Kritiky a obhajoby veřejného ospravedlnění podle liberalismu“ (GA19-11091S).

² **Corresponding author:** Jiří Baroš, Department of Political Science, Faculty of Social Sciences, Masaryk University, Joštova 10, 602 00 Brno, Czech Republic. E-mail: baros@fss.muni.cz

1. Úvod

Kniha profesora Petra Druláka *Podvojný svět* je na české poměry ambiciózní, v mnohém provokativní a celkově mimořádně podnětné dílo. Zaujme interdisciplinarností i množstvím zdrojů, z nichž její autor čerpá. Byť se k ní budu snažit být ve své reakci kritický, nutno již na úvod přiznat, že kniha představuje značný intelektuální výkon. Přesto širě pojednávaných témat (od kontrastu monoteismu a polyteismu přes Empedokla, *Knihu proměn* a Junga, kteří podle Druláka dokumentují podvojnou propojenost, po výklad evropských a českých dějin na základě těchto východisek) nutně musí vést k jistým pochybnostem a nesouhlasu s mnohými tezemi knihy, jež nemohly být vždy dostatečně obhájeny vůči různým alternativním výkladům. Základní schéma Drulákovy knihy, které proti sobě staví (problematický) monoteistický mýtus jediné pravdy a (lepší) polyteistický mýtus propojené podvojnosti, se mi totiž zdá zjednodušující, ba nepřijatelné na základě mé filosofické perspektivy – hlásím se k aristotelsko-tomistické tradici, v níž mými hlavními hrdiny z poslední doby jsou autoři jako Elizabeth Anscombe, Charles De Koninck, Yves R. Simon nebo Alasdair MacIntyre. Mnohé argumenty obsažené v Drulákově knize jsou podle mého názoru nedotažené, ba spekulativní a vyžadují přijetí „Drulákovy víry“, aby se s nimi mohl čtenář ztotožnit. Ač svůj příspěvek začnu ostře a kriticky, pokusím se též – v souladu s ideálem „sympatické kritiky“ – hledat styčné body mezi tradicí, z níž vycházím, a myšlením propojené podvojnosti. Ukážu, že by křesťanské myšlení mohlo být pro Druláka v některých svých vlivných představitelích daleko větším spojencem, než si (podle knihy *Podvojný svět*) uvědomuje. Na druhou stranu křesťanští autoři – z filosofických důvodů (patřících do tzv. přirozené teologie) – nemohou přijmout zjednodušený kontrast mezi monoteismem a polyteismem.

2. Kritika monoteismu

Anglikánský teolog John Milbank, zakladatel vlivného proudu radikální ortodoxie, ve své známé knize *Teologie a sociální teorie* (2006) konstatoval, že většina vůdčích předpokladů moderní sekulární sociální teorie je spjata s modifikací, anebo přímo s odmítnutím ortodoxních křesťanských pozic. Křesťanští autoři by si neměli nechat určovat svou vlastní pozici moderní sociální teorií. Ta si (bez jakéhokoliv pokusu se intelektuálně konfrontovat) nárokuje, že představuje to nejzákladnější poznání (sociální) reality, a tak teologii přechází. Křesťanští autoři by se měli podle Milbanka naopak snažit kritizovat konkurenční diskursy a dávat je na místo, které jim náleží. V moderní sekulární teorii se víra v nějaké imanentistické řešení stává náhražkou transcendentní víry, přestože se tváří, že nabízí privilegovaný náhled na sociální realitu. Milbank toto ovšem považuje jen za teologii (nebo antiteologii) v přestrojení. Přitom ortodoxní křesťanství je monoteistické, jelikož podle něho existuje jen jeden Bůh. Zároveň tento Bůh existuje ve

třech osobách, což Drulák – na rozdíl od celé křesťanské tradice – považuje za těžko slučitelné s monoteismem (Drulák 2022: 204), byť pro to neposkytuje hlubší důvody. Naproti tomu pro ortodoxní křesťanství je předpokladem trojiční teologie monoteismus a až na jeho základě můžeme chápat všechno ostatní (White 2017: 54).

Drulák je explicitní v tom, že chce nabídnout alternativu ortodoxní křesťanské pozice, když (ve shodě s postmoderními autory) zdůrazňuje mytický základ veškeré sociální reality a jako preferovaný mýtus pro jeho nenásilný (tolerantní) charakter nabízí *polyteistický mýtus propojené podvojnosti*. Jak ovšem ukazuje diskurs přirozené teologie, polyteismus nemůže představovat věrohodnou alternativu monoteismu. Je totiž nepředstavitelné, že by Bohů mohlo být více. Byť by se Drulák mohl této námitce vyhnout tím, že tvrzení obsažené v mýtech „nemá smysl logicky a empiricky přezkoumávat“ (Drulák 2022: 20), přijetí této pozice by znamenalo dramatické (apriorní) odmítnutí schopností lidského rozumu, pro něž pravdu hledající člověk nemá dobré důvody. I pro přijetí určitého mýtu (např. toho, který preferuje Drulák) musíme mít odpovídající důvody, což se zvláštním způsobem vyjeví, když se ptáme, zda bychom určitému mýtu měli věřit a jednat (tj. žít svůj život) podle něho. Například přijatelný pro nás nemůže být mýtus, který by byl logicky nekonzistentní. Nicméně to ještě neimplikuje, že víra v určitý mýtus je jen záležitostí důvodů a argumentů. Přijetí tohoto mýtu vyžaduje akt víry.

Drulák si ovšem ulehčuje svou pozici tvrzením, že autorita mýtu je ospravedlněna toliko tím, že odpovídá na potřeby života, a o „logickou bezrozpornost, zobecnitelnost či možnost přezkoumání“ se již není třeba starat. V tomto smyslu jde za ortodoxní křesťanství (je daleko více „iracionální“ či „fideistický“), které chce zachovat oba póly – víra je odpovědí na lidskou touhu po štěstí (na otázku jak žít, abych došel štěstí), přičemž nesmí existovat žádné „knock-down argumenty“, které by ji dokázaly vyvrátit. Ačkoliv Drulák následně tvrdí, že se *mýtus* a *logos* vzájemně podmiňují (Drulák 2022: 22), přiznává *logu* daleko menší schopnosti, než by bylo záhodno. Tato intelektuální skromnost je ale pouze zdánlivá, protože Drulákova sociální teorie je nesmírně ambiciózní, jelikož chce vysvětlit jak hlubinné struktury člověka a vztah člověka a přírody a společnosti, tak nabídnout komplexní výklad (evropských) dějin. Drulák je spíše jen kritický k evropské tradici filosofie pro její (domnělou) racionalističnost, ovšem jeho kniha obsahuje mnohá, hlouběji nereflektovaná, tvrzení o podstatě reality. Např. tvrdí, že hledá „*mýty, které nevyhlašují dualistickou trhlinu mezi bohem a světem, které neumístují boha mimo svět, neboť duše světa je božská*“ (Drulák 2022: 86). To mne přivádí k otázce monoteismu, již chci analyzovat z metafyzické perspektivy (a nenechat si tak vnutit diskurs Drulákovy sociální teorie).

Jak připomíná americký teolog Thomas J. White (2017: 54–55), židovská i křesťanská tradice byla vždy kritická k iracionalitě polyteismu. Jen monoteismus mohl poskytnout adekvátní obraz reality, která, jak se jeví smyslům, je nestálá, proměnlivá a pomíjivá. Všechny věci jsou podrobeny rozkladu; nic ve vesmíru není schopno se zachovat na vrcholu sil (ve své aktualitě). To se přímo existenciálně týká člověka, který je konečnou

bytostí. Ač může tuto skutečnost cenzurovat, smrt každého člověka jednou dožene. Reflexe o nahodilosti všech věcí ho může přivést k hypotéze Boha, který leží za stínem potenciální nicoty, která dopadá na všechny konečné věci (Hart 2013: 95). Nahodilé věci musí vždy záviset na něčem jiném. I polyteističtí bohové musí být závislí na této transcendentní realitě, která jim jako jediná může zachovat existenci, protože představuje poslední základ všeho. Tito bohové jsou ve světě, jehož samotná existence si žádá adekvátní odpověď – jak vůbec může existovat nahodilá skutečnost světa, v němž se nacházíme? I existence těchto bohů si žádá nějaké zdůvodnění. Pokud by tu nebyla nějaká (na čase, prostoru a příčinnosti) nezávislá, neměnná a sebevysvětlující realita, nic by nemohlo vejít do existence a přechodně v ní zůstat (Hart 2013: 100). To nahodilé totiž musí předpokládat to absolutní (nepodmíněné). Tento základ – Bůh – nemůže být jedna věc mezi těmito věcmi, ale musí být jejich zdrojem. Musí je transcendovat, a právě to ho odlišuje od různých božstev, které obývají svět a vládnou mu (tj. nakonec i od Drulákových dvou protikladných principů, jejichž střet má utvářet tento svět).

Zatímco může existovat více věcí určitého druhu (přirozenosti), Boha nejde stejným způsobem multiplikovat. Nemůže být totiž jednou z instancí rodu Bohů. Jestliže by totiž bylo Bohů více, žádný z nich by nebyl nekonečně dokonalý, přičemž jako Bohu by mu nemělo nic chybět. Jednomu Bohu by scházelo něco, co se dostává jinému Bohu. Nebyl by proto zcela dokonalý, a proto by ani nebyl Bohem, tj. někým, kdo je plně aktuální, jelikož nepotřebuje aktualizovat nějaký nenaplněný potenciál (viz Davies 1992: 120). Navíc, ve vztahu ke stvoření by existence více (z definice všemocných) Bohů přinášela problémy: pokud by tu byli dva Bohové, jeden by mohl zmařit vůli druhého, a proto by žádný z nich nebyl všemocný. Aby mohlo jít o opravdového Boha, nemůže tu být nic, co by mohlo zmařit jeho vůli. Ta představuje jak nutnou, tak dostatečnou podmínku pro jakýkoliv následek, k němuž ve světě dojde, a proto tu nemohou být dva Bohové – každý z nich by totiž byl dostatečnou podmínkou, a proto by ten druhý nebyl nutnou podmínkou (Cross 1999: 28).

Drulák by sice v tomto kontextu mohl namítnout, že nemluví o Bozích jako o osobách (a pokud tak činí, tak jen metaforicky), ale jde mu o dva protikladně působící principy. Přesto by bylo zvláštní, kdyby Bůh nebyl osobou. Vše neosobní se totiž člověk tu více, tu méně může naučit manipulovat. Na rozdíl od neosobních sil vesmíru může jakákoli osoba sledovat svým jednáním nějaký účel, tj. např. Bůh, který v tomto smyslu nemůže být než osobou, může zcela svobodně stvořit vesmír a kontinuálně ho udržovat v existenci. Ostatně, pokud jde Drulákovi o „potřeby života,“ je jasné, že osobní Bůh, který může být člověku Otcem, je daleko atraktivnější varianta než studený vesmír ovládaný neosobními silami, kterými mohou manipulovat jen ti nejschopnější. Je příznačné, že odmítnutí transcendence s sebou nese to, že Drulákov mýtus propojené podvojnosti nenabízí odpověď na existenciální otázky člověka (po smyslu smrti, zla a utrpení). Jeho myšlení naopak ústí do politického projektu dvouhlavého hnutí (Drulák 2022: 300). Nic proti tomuto pokusu, ovšem, řečeno se strausiány, pouze to dokazuje, že jeho projekt je

typicky „moderní“ (přivlastnění pohanství), jelikož „snižuje cíle“ člověka (a společnosti), když nechává odpovědi na ty nejhlubší otázky lidského srdce (po štěstí, pravdě nebo spravedlnosti) stranou. Zůstává nezodpovězenou otázkou, zda by odpovědi na ně neměly mít i určitou politickou relevanci.

Shrnuto, kontrast mezi monoteismem a polyteismem je rozlišením mezi dvěma zcela odlišnými řády reality, a proto je problematické na jeho základě vytvořit tak komplexní sociální teorii, o níž se Drulák ve své knize pokouší. Polyteismus je navíc metafyzicky velice problematická pozice, a proto by neměla být přijímána jen pro své domnělé dobré důsledky (i o nich však lze pochybovat – viz níže). Není nutno popírat mytické kořeny filosofie (viz k tomu z křesťanské tradice Przywara 2014: 430–462, podle něhož to božské vstupuje do mytických forem myšlení; existuje pak křesťanský *mythos*), nicméně je třeba vyžadovat, aby mýty byly z metafyzického pohledu přijatelné (nesmí být logicky nekonzistentní, ale musí vytvářet koherentní systematické celky). O to více (*a fortiori*) to platí pro teoretické (komprehensivní) konstrukce, jež na mýtech chtějí stavět. Protože mám své pochybnosti o udržitelnosti polyteismu, kriticky jsem se k němu vyjádřil a nyní bych se rád ještě konfrontoval s některými problematickými charakterizacemi monoteismu, které Drulák ve své knize nabízí.

Z toho, že tajemství existence může vysvětlit pouze jediný transcendentní Bůh, nijak neplyne, že by tento Bůh měl být chápán spíše jako zákonodárce a soudce (Drulák 2022: 27) než jako milující Otec, jak to činí křesťanská tradice (navíc s podstatnými předobrazy již ve Starém zákoně). Neodpovídá tak realitě, pokud Drulák pojímá monoteismus „především jako etický systém regulující lidské jednání“ a abstrahuje jak od jeho metafyzických východisek, tak zkresluje obsah „monoteistických mýtů“, když je spojuje např. s individualismem (nikde jinde než v monoteistických náboženstvích nehraje tak dominantní roli kategorie vztahu, jak zdůrazňuje křesťanstvím ovlivněný personalismus), podřízením politiky zjevenému Zákonu (jak pak ale chápat myšlenku přirozeného zákona, jež je silně přítomna právě v monoteistických náboženstvích a jež nechává značný prostor pro specifikaci tohoto zákona lidským bytostem?), utilitárním vztahem k přírodě (jak to však dát dohromady s biblickou myšlenkou správcovství, podle něhož má člověk odpovědně spravovat stvořený svět? To může naznačovat, že kořistnický vztah k přírodě je až typicky moderní) či naprostým odlišením poznávání Boha a světa (naopak, k Bohu se dostáváme skrze věci tohoto světa, protože ony něco odhalují o své prvotní příčině. Přitom si musíme být vědomi, že náš diskurs o Bohu je jen *analogický*; když jsme u charakteru našeho diskursu o Bohu a světě, lze poznamenat, že i Drulákovy teze o čisté racionalističnosti západního způsobu uvažování jsou příliš šablonovité, protože důraz na obrazy prostupuje celou klasickou metafyziku. Najdeme je totiž u Platóna, novoplatonismu, Augustina, Kusánského a mnoha dalších. Podstatné přitom je, že s metafyzickým realismem se obrazy nijak nevyklučují; naopak nám obrazy umí zprostředkovávat různé metafyzické pravdy – viz Pfau 2022).

Spojení mezi metafyzicky založeným monoteismem a „etickou nesnášenlivostí jedné pravdy a výlučné víry“ je podle mého názoru nahodilé; dominantní forma monoteismu ve své ideální formě zdůrazňovala stvoření jako výraz Boží lásky, která chce pro stvořené bytosti štěstí (tj. spásu), a proto jim dává určité ukazatele a mantinely (příkázání). Drulák nikde ve své knize nezduvodňuje, proč mu jako ideální typ monoteismu slouží (jistým způsobem interpretované) starozákonní židovství, a ne katolicismus jako historicky patrně nejvlivnější forma monoteismu. Monoteismus Drulák redukuje na nejnižší společný jmenovatel (tedy na nesnášenlivost výlučné víry), který ovšem s monoteismem není logicky spjat, ale toliko volně souvisí s některými jeho variantami (samozřejmě nechci popírat nesnášenlivost mnoha vyznavačů monoteistických náboženství). Jak nás navíc poučuje dnešní filosofie náboženství (Zagzebski 2007: 190–211), *exkluzivismus o pravdě* (podle které je doktrína pouze jednoho náboženství pravdivá) nezbytně nevede k *exkluzivismu o spáse* (spása může být dosažena jen podle toho, jak to učí určité náboženství). I když se někdo domnívá, že jen jeho náboženství je pravdivé, může tolerovat jiná náboženství, protože to, o co v konečném důsledku jde – dosažení spásy –, může být realizováno i skrze vyznávání jiných náboženství. Navíc tyto další cesty mohou obsahovat mnohé (tu více, tu méně podstatné) pravdy (a proto se lze od nich i leccos podstatného učit), které je otvírají jednomu pravému náboženství. Ostatně další náboženství jsou nepravdivá pouze v tom, v čem jsou (resp. jejich ústřední doktríny) v rozporu s učením pravého náboženství. Prostor pro toleranci je ještě více otevřen, pokud monoteistický (milující) Bůh vyžaduje, aby přijetí víry bylo svobodné; svoboda je totiž nezbytnou podmínkou lásky, resp. láskyplné odpovědi člověka. Uvedené ukazuje, že Drulákovy teze o monoteismu jsou nadnesené, protože jsou platné jen pro jistou variantu monoteismu, která by však neměla sloužit jako jeho ideální typ, ale spíše jako deviantní příklad. Není žádný důvod považovat za přijatelnější ty formy monoteismu, jež v sobě inkorporovaly některé polyteistické prvky.

Navíc o Drulákově konstrukci mírumilovného polyteismu je možno pochybovat, což lze podpořit autorem, jenž se jako nikdo jiný věnoval mýtům. Francouzský antropolog René Girard mýty považoval za zkreslené reprezentace historických událostí (viz blíže Golsan 2002). V jejich případě nejde o pohádky, nýbrž o mýty vyjadřující určitá náboženská tajemství o původu světa a společnosti. Podle Girarda stojí u počátku mýtů „skutečná oběť a skutečné kolektivní násilí“ (Girard 1997: 35). Oběť je přitom nevinná; kulturní řád společnosti vyrůstá právě z aktu násilí vůči ní – je obviněna z toho, že ničí jednotu a řád společnosti. Její vyloučení (obětování) pak pomáhá vytvoření nové společenské jednoty. Každá společnost si ve své mytologii připomíná tyto krize spojené se zakladatelskými vraždami obětních beránků. Specifičností (již) Starého zákona je podle Girarda to, že je schopen demystifikovat tyto mýty z perspektivy oběti. Ještě jedinečněji to dělá Nový zákon v postavě Ježíše Krista. Monoteismus stojí na straně obětních beránků, když ukazuje jejich nevinnost; byli nespravedlivě odsouzeni (srov. Adams 1993: 31).

Opravdové náboženství (tj. biblický monoteismus) je podle Girarda daleko mírumilovnější než jeho mytické alternativy spjaté s polyteismem, jež je plný násilí spjatého s fenoménem obětních beránků. Šlo by tak říci, že si Drulák svůj úkol až příliš zjednodušil, když (nekriticky) přejal od německého egyptologa Jana Assmanna příběh o netolerantním monoteismu (kterýžto postoj dříve zastávali např. David Hume či Edward Gibbon, dnes Regina Schwarz nebo Jonathan Kirsch), aniž by se (dialekticky) konfrontoval s alternativními výklady.

3. Propojená podvojnost a shoda protikladů

Mezi konkrétním tvarem mýtu propojené podvojnosti, který vychází z existence sice opačných, ale vzájemně se zahrnujících a společně (svými střety) svět vytvářejících sil, a křesťanským myšlením lze ovšem najít určité styčné body. Sám Drulák to připouští, když pochvalně zmiňuje díla mistra Eckharta a Mikuláše Kusánského (Drulák 2022: 92). Chtěl bych zde ukázat, že obdoby Kusánského myšlenky shody protikladů (*coincidentia oppositorum*) jsou daleko více přítomné v křesťanské tradici, než Drulák připouští. K tomu mi poslouží krátká analýza dvou autorů – brilantního a zároveň tajemného německého filosofa a teologa Ericha Przywary (1889–1972) a současného papeže Františka. Tento rozbor sice poukáže i na podstatné rozdíly mezi učením těchto autorů a Druláka, nicméně za podmínky, že opustíme Drulákův koncept monoteismu, jež je z perspektivy křesťanské tradice karikatura jednoho Boha klasického teismu, může být ortodoxní křesťanství pro Druláka (značně) inspirativní, poněvadž má v lecčem podobný náhled na (Bohem stvořenou) realitu.

Przywarrowo východisko je antropologické: člověk je smyslovou i duchovní bytostí (dále sleduji Říha 2010: 11–31). Tyto dvě schopnosti lze sice rozlišovat, nicméně je nelze oddělovat, ba každá v sobě skrytě nese prvky té druhé. Každý z těchto protikladů se snaží prosadit na úkor druhého a pohlit jej, a proto je úsilí o harmonii ducha a těla obtížné. Polarita lidské přirozenosti se projevuje i ve vztahu mezi mužem a ženou. Podle Przywary je celý člověk „*pouze v setkání a ve středu těchto dvou forem, které jsou rozlišené, ale ne v každém ohledu rozdělené.*“ I u muže jsou určité mateřské vlohy a žena má zase jisté otcovské vlastnosti. Celý člověk je „*středem těchto krajních poloh, ale i jejich vzájemným přesahováním a křížovatkou, skrývající v sobě trhlinu.*“ Je tu vždy možnost konfliktu vznikajícího kvůli snaze podrobit si druhého, byť bychom samozřejmě měli (ideálně) směřovat k jednotě, jež respektuje samostatnost a svobodu druhého. I ve společnosti neustále hrozí tendence ovládnout druhého převahou síly, anebo lze apelovat skrze bezmocnost na city druhých, a tak je ovládat. Tím, co však Przywarovo chápání člověka a společnosti odlišuje od Drulákova, je přesvědčení, že tyto trhliny lze zacelit vztahem k Nekonečnu. V osobní rovině se to děje (spolu)účastí na Kristově kříži, mezi mužem a ženou vztahováním k vyššímu společnému cíli a ve společnosti uznáním, přijetím a smířením se s našimi nezřízenými sklony, kterým tak „*mimovolně odebereme jejich*

dynamickou sílu a překonáme je.“ Napjaté situace pak řešíme přesahováním k vyššímu cíli, tj. nakonec k Bohu. Ten podle Przywary stvořil člověka a dal mu svobodu, aby jej mohl milovat. Monoteismus je tedy o velikosti cíle, k němuž putujeme – o nekonečném Bohu. Kvůli tomu si „*přejeme a volíme jedině to, co nám více napomáhá k cíli.*“ Nejde tak o moralistický systém zákazů (Drulák 2022: 48), ale o (estetickou) přitažlivost. Až z ní vyrůstá etika (Giussani 2022: 44).

Podobné úvahy lze najít i u Jorge Maria Bergoglia, čili papeže Františka, mezi jehož hlavní inspirační zdroje patří (kromě Gastona Fessarda, Henriho de Lubaca a Romana Guardiniho) i Przywara (dále sleduji Borghesi 2018: 57–141). Pro Bergoglioovo myšlení je zásadní idea jednoty, která neruší rozdíly a neredukuje konflikt. V této jednotě by proto neměla být popřena (v realitě přirozeně se vyskytující) různost. Jakýkoliv pokus o jednotu založený na redukování jednotlivých pólů nemůže vydržet po delší dobu. Mělo by se proto uznávat plodné napětí mezi póly: např. mezi globálním a lokálním, katolickou univerzalitou a partikulární inkulturací anebo uchováváním minulosti a odvahou čelit budoucnosti vždy existuje dynamická polarita. Tyto póly by se podle Bergoglia neměly chápat jako protiklady. Odtud plyne volba vhodného jazyka: Neměli bychom užívat disjunktivních výroků, ale spíše jazyka antinomií a tenzí. Napětí mezi jednotlivými póly ale nebude nikdy (filosoficky) vyřešeno. Jednota opaků tak bude mít vždy dynamický charakter. Nemůže znamenat smíšení, ačkoliv póly musí být určitým způsobem spojeny. Žádný pól též nemůže být absolutizován; vyvýšení jedné části nad zbytek je na myšlenkové úrovni obvykle rysem herezí a na sociální úrovni zdrojem nebezpečných konfliktů.

Přesto k syntéze opaků, která představuje ideální cíl, po němž toužíme, může (plně ale jen v eschatologické rovině) dojít. I v tomto řešení zůstává napětí přítomno, ačkoliv dochází ke smíření. Není to možné zde na zemi, jelikož to překračuje schopnosti rozumu. Syntéza proto může mít kořeny pouze v tajemství (realitu překračujícího, tzn. „vždy většího“) Boha (tj. v jeho „milosti“). Jinak řečeno, může se to uskutečnit toliko na vyšší (transcendentní, ba mystické) úrovni. V katolické mentalitě byla vždy přítomná velká důvěra v možnost jednoty a smíření, jejichž znamením je pokoj. O něj máme nejprve usilovat na osobní úrovni; smíření musíme být předně sami se sebou. Naše nitro musí charakterizovat pokoj. Nejsme schopni si ho sami dát, může přijít jen jako (vyprošený) Boží dar. Ač je Bůh schopen harmonizovat všechny různosti, katolická univerzalita zůstává polyfonní, jelikož chce rozdíly integrovat, aniž by je rušila. I na úrovni společnosti je nakonec možno dospět k jakési „smířené různosti“. Tyto myšlenky se podle papeže Františka (2014: 135–144) promítají také do sociálního učení katolické církve. V ní hrají určující roli čtyři principy, které „*orientují rozvoj sociálního soužití a budování národa, v němž se rozdíly harmonizují v rámci společného projektu.*“ Souvisí podstatným způsobem „s bipolárními tenzemi vlastními každé sociální skutečnosti“. Mezi nimi může dojít i v tomto pozemském čase k částečným a provizorním syntézám; snaha vyřešit tato napětí

je však vždy doprovázena bojem, který hraje zásadní roli v Drulákově mýtu propojené podvojnosti.

První princip – *čas je nadřazen prostoru* – souvisí s bipolárním napětím mezi plností a omezením. Zatímco čas odkazuje na plnost spjatou s horizontem, který se před námi otvírá, v prostoru vždy zakoušíme jisté omezení. Čas má vazbu na utopii, která v našem jednání působí jako účelová příčina. Neměli bychom se soustředit na okamžité výsledky (tj. na „snadný, rychlý a prchavý politický zisk“), ale je nutné pracovat s dlouhodobou vizí. Je třeba vždy nechat věci vykrytalizovat. Zatímco s prvním principem by Drulák nemusel být žádný problém, je otázka, zda by mohl přijmout druhý princip, podle něhož má *jednota převahu nad konfliktem*. Tento princip nechce ignorovat či zastírat realitu různých konfliktů, zároveň ovšem zdůrazňuje, že v nich nesmíme zůstat uvězněni. Láska musí mít jistý primát nad zápasem. Konflikt musíme „*snášet, řešit a přetvořit ho na spojující článek nového procesu*.“ Jen tak lze dosáhnout mnohotvárné jednoty, jež umožní zplodit nový život. Konkrétně to znamená, že je nutno vystoupit nad rovinu konfliktu a uznat druhé v jejich důstojnosti. Poslední slovo by měly mít přátelství a solidarita mezi lidmi, přičemž je třeba uchovat „*cenné možnosti protikladných polarit*“. V tomto bodě jde papež František za Druláka, neboť v transcendentním Bohu monoteismu lze nakonec „*překonat konflikt v nové, slibné syntéze*“. Ponechávám na čtenáři, aby rozhodl, která vize je atraktivnější.

Třetí princip zdůrazňuje, že *realita je důležitější než idea*. Předně mezi nimi nesmí dojít k oddělení, nýbrž tu musí být dialog. Nesmí dojít k zatemnění reality, idea má sloužit (jen) k jejímu „*pochopení, uchopení a usměrnění*“. Realita by měla být osvětlena uvažováním. Podle mého názoru by Drulák mohl tento princip přijmout snadno, avšak otázku ve mne vyvolává jeho vztah k poslednímu principu, který je podle mého názoru zcela zásadní pro kritiku většiny forem současného liberalismu (s výjimkou těch, které navazují na Alexise de Tocquevilla a T. H. Greena). Podle tohoto principu je *celek nadřazen částí*. Zatímco liberalismus klade důraz na jednotlivce, který má podle něho mít ontologický a normativní primát nad celkem, křesťanští političtí myslitelé zdůrazňují primát společného dobra celku nad partikulárním dobrem jeho členů (Baroš 2021b: 519–521). To neznámá, že se dobro jednotlivců neuznává; naopak, jde o dobro, které nicméně nemůže převážit nad vyššími dobry, jež sdílíme s ostatními. Vznikají tak zvláštní společná dobra, která prospívají nám všem a přesahují pouhý součet částí celku.

Papež František aplikaci čtvrtého principu spojuje se vztahem mezi globalizací a lokalizací. Je podle něho důležité neztratit kořeny a zachovat si identitu a originalitu. Musíme pracovat v malém, ale vždy v širší perspektivě. Ta nás pobízí k hledání společného dobra, které „*opravdu zahrnuje všechny*“. Kategorie společného dobra v Drulákově kritice liberalismu chybí (až na výjimky – viz např. Drulák 2022: 172), ač právě ona nabízí robustní filosofické základy realistické alternativy liberálního mainstreamu (viz např. Baroš 2021a; Milbank a Pabst 2016; Pabst 2019).

Ale na tuto konkrétnější úroveň jsem v tomto příspěvku sestoupit nechtěl, místo toho jsem se zaměřil na východiska Drulákovy knihy. Ta by byla přesvědčivější, pokud by opustila problematickou konstrukci monoteismu. Navíc jsem se pokusil ukázat, že myšlení katolických autorů jako Przywara či Bergoglio představuje podnětnou výzvu Drulákovu mýtu propojené podvojnosti, protože obsahuje některé podobné prvky (tj. zhodnocení různosti nebo důraz na pólovost veškeré reality, která má kvůli tomu dynamický charakter), ale zároveň nabízí naději v možnou syntézu. Bude nesmírně zajímavé, jak na tuto výzvu Drulák zareaguje.

Literatura

- Adams, R. 1993. "Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard." *Religion and Literature* 25 (2): 9–33. <https://doi.org/10.5507/sth.2020.062>
- Baroš, J. 2021a. "Katolické výhrady vůči liberálnímu chápání svobody a sociálního řádu." *Studia theologica* 23 (2): 79–100.
- Baroš, J. 2021b. "Whose Public Reason? Which Justification of Laws? A Natural Law Response." *Revue de Métaphysique et de Morale* 111 (4): 507–524. <https://doi.org/10.3917/rmm.214.0507>
- Borghesi, M. 2018. *The Mind of Pope Francis. Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*. Collegeville: Liturgical Press.
- Cross, R. 1999. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, B. 1992. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon. <https://doi.org/10.1093/0198267533.001.0001>
- Drulák, P. 2022. *Podvojný svět*. Praha: Academia.
- Girard, R. 1997 (1982). *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Giussani, L. 2022. *To Give One's Life for the Work of Another*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Golsan, R. J. 2002. *René Girard and Myth*. London: Routledge.
- Hart, D. B. 2013. *The Experience of God*. New Haven: Yale University Press.
- Milbank, J. 2006 (1990). *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Malden: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470694121>
- Milbank, J. a Pabst, A. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pabst, A. 2019. *The Demons of Liberal Democracy*. Cambridge: Polity.
- Papež František. 2014 (2013). *Evangelii Gaudium*. Praha: Paulínky.
- Pfau, T. 2022. *Incomprehensible Certainty. Metaphysics and Hermeneutics of the Image*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Przywara, E. 2014 (1962). *Analogia Entis*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Říha, K. 2010. *Bůh vždy větší (Deus semper maior)*. Olomouc: Refugium.
- White, T. J. 2017. *The Light of Christ. An Introduction to Catholicism*. Washington: The CUA Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1s476w4>
- Zagzebski, L. 2007. *Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell.