

PAUL TILlich: ODVAHA BÝT

(Brno: CDK, 2004. 138 s.
ISBN 80-7325-016-0)

Kniha vynikajícího evangelického teologa a filozofa náboženství, který dlouhá desetiletí působil ve Spojených státech a je světově proslulým autorem děl jako *Systematic Theology* či *Theology of Culture*, vznikla v roce 1952 na základě cyklu přednášek pronesených na Yaleově univerzitě. Malá rozsahem, ale rozhodně velká svým významem zasloužila svému pisateli nemalou popularitu a také věhlas přesahující okruh odborné veřejnosti. Hned na počátku je tudíž třeba poděkovat editorovi české verze za krok správným směrem, zejména když si uvědomíme, že mnohá česká nakladatelství ve své současné ediční politice upřednostňují překlady průměrných, ba podprůměrných titulů ve snaze podbízet se pokleslému čtenářskému vkusu širší čtenářské obce. První věcí, již si člověk záhy povšimne, je vysoká jazyková úroveň českého překladu rozhodně ne snadného textu. Srozumitelnost, čtivost a oproštěnost od anglicismů je v současné neutěšené situaci české překladatelské editorie skutečným osvěžením.

Kam recenzované dílo zařadit? Zdá se, že prvních pět kapitol spadá především do oblasti filozofické antropologie. Velmi hluboká analýza „odvahy“ a s ní neodmyslitelně spjaté „úzkosti“ a také „strachu“ slouží jako příprava na to, co nacházíme v závěrečné šesté kapitole, která se nachází na pomezí filozofie náboženství a teologie. Celá řada autorových rozhodnutí je ve skutečnosti motivována zmíněnými filozofickými a teologickými úvahami. Paul Tillich se jednoznačně hlásí k evangelické tradici

a vychází z myšlenkového odkazu Martina Luthera.

První kapitola nastoluje problém a ukazuje, že otázka odvahy je klíčová pro teologii, sociologii i filozofii. Tillich pak v mistrovské zkratce představuje dějiny filozofie ve vztahu k dané problematice. Celá první část vrcholí v prezentaci a interpretaci Nietzscheho myšlení. Tillich na tomto základě dospívá k paradoxnímu tvrzení, že: „Odvaha je moc života přitakat sám sobě navzdory...“ (srov. s. 21).

Toto „navzdory“ je předmětem kapitoly druhé, v níž se autor zabývá analýzou úzkosti a strachu. Úzkost podle něho nemá žádný objekt, zatímco strach ano. Odvaha se tudíž umí vyrovnávat se strachem, ale je bezradná tvář v tvář úzkosti. Člověk se proto neustále pokouší převádět své úzkosti na strach, jemuž se dokáže postavit. „Lidská mysl není jenom stálou továrnou na modly, jak řekl Kalvín, ale také trvalou továrnou na strachy – v prvním případě s cílem uniknout Bohu, v druhém případě s cílem uniknout úzkosti, přičemž oba případy spolu navzájem souvisí“ (s. 29). Člověk se musí vyrovnávat se třemi typy úzkosti: před osudem a smrtí (ontická rovina); před prázdnotou a nesmyslností (duchovní rovina); před vědomím viny a strachem ze ztracení (etická rovina) (s. 30 a dále). Domnívám se, že analýza různých rovin úzkosti je stále aktuální a může v mnohém vrhat světlo na motivaci jednání kupříkladu určitých fundamentalisticky laděných skupin. Konečně se hovoří o epochách úzkosti. Zatímco ve starověku dominovala podle Tillicheho úzkost ontická, na konci středověku úzkost etická, v závěru moderní éry je to úzkost duchovní (srov. s. 40). Dominance znamená, že v převládající formě úzkosti jsou impli-

citně přítomny i další typy úzkosti. Rozhodně platí, že přechody z jedné epochy k druhé jsou dobou intenzivní úzkosti. Jak je tomu ale dnes, v době postmoderní? Zdá se, že všechny zmíněné typy úzkosti zakoušíme velmi intenzivně.

Třetí kapitola je věnována problematice rozlišování existenciální úzkosti, která je nevyhnutelným břemenem naší lidské existence a daní placenou za vymezenost – konečnost, tedy za naši identitu – a úzkosti patologické. Zatímco existenciální úzkost patří do oboru teologie, patologická a neurotická úzkost patří do kompetence psychologie a psychiatrie (srov. s. 49 a dále). Přístup k problematice úzkosti tudíž musí být interdisciplinární. Existenciální úzkost nelze překonat jinak nežli zahrnutím do odvahy být, do odvahy navzdory hrozbě různých forem nebytí. „Odvahu být nelze přikázat a nelze ji nabýt uposlechnutím příkazu. Řečeno náboženskou terminologií: je to věc milosti“ (s. 58).

Následující část knihy bychom mohli definovat jako průnik do oblasti sociologie odvahy. Tillich si zde klade otázky po vztahu individua a společnosti. „Odvaha být je vždy zásadně odvahou být jako součást i odvahou být jako individuum“ (s. 61). Pak následuje analýza různých podob soužití a z toho vyplývajících problémů s pojetím odvahy v individuálním a kolektivním smyslu, vůči němuž má ale Tillich značné výhrady. Poslední pasáž této kapitoly hovoří o napětí mezi začleněním člověka do společnosti a jeho strachem ze ztráty vlastní identity, vlastního „já“. Zde také autor identifikuje hlavní kořen různých forem protestu proti společnosti: jedinec se obává o své vlastní „já“ (srov. s. 75). Není to právě obava z prázdnoty a nesmyslnosti, která dnes žene řadu lidí do zoufalého protestu třeba formou se-

bevražedného terorismu? Tillichovy hluboké analýzy mohou přivádět na cestu hlubšího porozumění mnoha společenským jevům, s nimiž si nevíme rady.

Předposlední kapitola se zabývá problematikou odvahy a individualizace. Zde se setkáváme s podnětnou analýzou existencialismu jako postoje, hlediska, vzpoury. Tillich z hlediska svého tématu ve zkratce mistrovsky načrtává dějiny filozofie devatenáctého a první poloviny dvacátého století. Stejně jako v první kapitole i nyní tak před námi prokazuje, že zvolené téma je skutečně velmi plodné a v mnoha ohledech také zásadní.

Mám-li být upřímný, po vynikajících předchozích pěti krocích mi četba šesté kapitoly připravila zklamání. Nic proti tomu, že „odvaha být“ je zde ztotožněna s Lutherovou naukou o ospravedlnění. Člověk musí zakusit a přijmout to, že je přijat, a to navzdory své nepřijatelnosti (srov. s. 108 a dále). Velmi zajímavé pro mne byly ty pasáže, kde se hovoří o Lutherových prožitcích strašlivé úzkosti, což Tillich zřejmě správně vykládá jako temnou noc ducha, s níž se setkáváme u katolických mystiků (srov. s. 112). Tillich dále hovoří o absolutní víře. Nerozlišuje při tom ale *fides quae creditur* a *fides qua creditur*. Přesněji řečeno, odmítá první zmíněnou a celou záležitost redukuje pouze na druhou složku víry. Může být ale víra pouze bezobsažným existenciálním postojem? Není to v rozporu s vypracováváním nějaké systematické teologie? Dlužno však poznamenat, že systematická teologie někdy hrubě opomíjí *fides qua creditur*, a vykazuje tak opačnou tendenci, což se následně projevuje v její odtrženosti od spirituality.

Na straně 116 se setkáváme se souhrnem, který představuje víru ve třech variantách paradoxu odvahy, navzdory hrozícím formám nebytí. Souhrnně lze

řící, že se jedná o variace na klasické téma priority bytí vzhledem k jeho negaci, tedy k nebytí. Na straně 120 a dále se hovoří o „transcendovaném teismu“. Pokud se tím míní, že Bůh nekonečně přesahuje naše pouze analogické výpovědi o něm i námi myšlené bytí, pak nelze nic namítat. Tillich ale tvrdí, že „Bůh teologického teismu je bytost vedle jiných bytostí, a jako takový je součástí celku skutečnosti“ (s. 120). Proti tomu je ale nutno se ohradit, neboť křesťanský teismus přece vedle Boží imanence vůči světu silně zdůrazňuje absolutní Boží transcendenci vůči světu, a proto odmítá vnímat Boha jako jedno jsoucné mezi ostatními a jako součást celku stvořené reality. Nemohu si odpustit poznámku: Tillichovým úvahám o Bohu na tomto místě citelně schází trinitární rozměr, díky němuž jsme s to celou řadu problémů úspěšně řešit. Například vztah tvora k Bohu je myslitelný a možný jediné jako participace tvora na věčném vnitrobožském vztahu Otec–Syn. Jelikož se jedná o milost, o darovanou participaci, na scéně se objevuje nevyhnutelně vnitrobožský Dar, tedy Duch.

I následující Tillichovy úvahy o tom, že Bůh není subjektem, se mi zdají být jen těžko přijatelné. Ano, Nekonečný, zůstal-li by sám, by musel zůstat nevymezený, a proto by bylo jen obtížně možno hovořit o jednoosobovém Bohu. Jenomže Bůh není nevymezený, bezejmenný, on vymezuje sám sebe vnitrobožskými vztahy, a proto je možno se k Otci modlit v Synu a v Duchu. Trinitologie není pouhým přívěškem k pojednání o Jediném, je to plnohodnotná, ba ústřední kapitola křesťanské teologie a zároveň také poslední důvod naší odvahy být. Právě Trojjediný je skutečně Bůh nad Bohem, jak na jednom místě

provokativně říká Pseudodionýsius, protože ve vnitrobožských vycházeních je také trvalé sebezpřesažení Otce vůči Synovi a Syna vůči Otci...

Vraťme se ale k Tillichovu dílu. Důraz na víru bez obsahu se mi jeví jako náběh na víru bez Boha, dokonce na záměnu víry za Boha, jak se s tím dnes v našem prostoru setkáváme kupříkladu v zajímavém a podnětném díle kolegy O. Fundy. Vzletné fráze o odvaze k bytí garantované paradoxní vírou, která není cestou, ale cílem sama sobě, v sobě tají nebezpečí redukce křesťanství na humanismus. Bude to ale ještě opravdu křesťanský humanismus? Jak je to vlastně s křesťanskou nadějí a především s její eschatologickou dimenzí?

Na tomto místě si nemohu odpustit další poznámku. Tillich je sice v mnohém věrný své vlastní konfesní tradici, v jednom ji ale rozhodně značně překračuje: ve věci hodnocení mimokřesťanských náboženství náš autor rozhodně není exkluzivistou. Také jeho přístup k filozofii svědčí o tom, že nesdílí hamartiologický pesimismus řady svých současníků a kolegů z oblasti evangelické teologické tvorby.

Knihu je rozhodně třeba doporučit všem, kdo se zabývají teologií, filozofií náboženství, religionistikou, ale také psychologií, sociologií náboženství a všem, kdo hledají odvahu být. Je to dílo zcela mimořádné a i po více než padesáti letech od svého vzniku také velmi podnětné. Jestliže v doslovu Peter J. Gomes tvrdí, že Tillich byl nazýván teologem teologů, pak je to zcela oprávněné. Nejsme sice ve všem zajedno, ale nad touto názorovou rozrůzněností se klene duha úcty k mistrovství. Pan Tillich opravdu umí a vést s ním diskusi rozhodně stojí zato.

Ctirad Václav Pospíšil

**VÍT HUŠEK: *SYMBOL VE FILOSOFII*
PAULA RICOEURA**

(Svitavy: Trinitas, 2004. 182 s.
ISBN 80-8603-689-8)

Zkoumání symbolických výrazů je významnou filozoficky relevantní složkou v díle francouzského filozofa Paula Ricoeura (nar. 1913), hlavně v dřívějším období jeho myšlenkového tvoření v letech 1950–1982, ale prostupuje i jeho pozdější široce rozvinuté bádání. Jeho osobnost a dílo jsou u nás částečně známé z překladů: *Život, pravda, symbol* (výbor z jeho raných prací, Praha: OIKOYMENH, 1993), *Fenomenologie svobody* (1. díl jeho *Philosophie de la volonté*, Praha: OIKOYMENH, 2001), *Čas a vyprávění* (*Temps et récit*, Praha: OIKOYMENH, 1. díl, 2000, 2. díl, 2002), knihy rozhovorů *Myslet a věřit* (Praha: Kalich, 2000) a *Rozhovory* (Brno: Vetus Via, 1999) a slovenský překlad *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu* (Bratislava: Archa, 1997). Huškova monografie se speciálním zaměřením na filozofický význam Ricoeurových analýz symbolu z hlediska sémantického, fenomenologického a hermeneutického je zčásti přepracovaná disertace k doktorátu na CMFT UP v Olomouci z r. 2003.

Myšlení Paula Ricoeura fascinuje tím, že v současných tendencích vyloučení subjektu z dějin (Derrida, Lacan) a v krizi reflexivní filozofie (Descartes, Kant, Fichte, Husserl...) opět obnovuje základní důvěru v subjekt a znovu klade otázku pravdy a ontologie, a to metodou hermeneutiky (tradičně považované za relativizující), „naroubované“ na fenomenologii a završené tzv. „konkrétní reflexí“, tj. interpretací výrazů subjektu „v zrcadle jeho děl“ (s. 95).

Huškova disertace se člení na sedm částí. Po krátkém všeobecném uvedení,

ohlašujícím zaměření této práce na filozofický význam symbolického myšlení, následuje přehledná bibliografie se stručnou charakteristikou jednotlivých spisů z hlediska vývoje Ricoeurova myšlení, zakončená problémem „jednoty a periodizace Ricoeurova díla“ (s. 21). Ústřední části jsou třetí až pátá. Třetí je věnována sémantice symbolu v oblasti kosmické (náboženské), snové a poetické: představuje symbol jako útvar dvojí intencionality, v němž je smysl symbolický dosažitelný pouze prostřednictvím smyslu doslovného a vyžaduje interpretaci, jež však jeho obsah nemůže nikdy vyčerpat. Pojem symbolu vyjasňuje srovnáním s příbuznými myšlenkovými útvary: analogií, alegorií, symbolickou logikou a zvláště mýtem. Čtvrtá část analyzuje Ricoeurovo bádání o metafoře, které oproti tradičnímu chápání staví nové pojetí, podle něhož „živá“ metafora přináší sémantickou inovaci a ve srovnání s tím umožňuje rozlišenější pojetí symbolu: zatímco metafora, jež je na úrovni věty volnou, ničím nezávaznou invencí, umírá, je-li přijata k vyplnění lexikální mezery, symbol zůstává vždy živý, poněvadž je vázán na realitu a v ní „zakořeněn“ a svým „nadbytkem smyslu“ „připodobňuje věci k sobě a nás připodobňuje k označovanému“ (s. 72). Vlastní filozofický výtěžek tohoto bádání o symbolu je obsažen v páté části. Šestá část prohlubuje téma diskusí a sedmá část je exkurz o použitelnosti Ricoeurova pojmu symbolu v liturgii.

Víceznačné symbolické výrazy jsou pozoruhodné tím, že k jejich porozumění je nutno překročit imanenci jazyka a uvést symbol v referenci k mimojazykové skutečnosti.

V mnohoznačnosti symbolu se projevuje mnohoznačnost bytí. Tím zkoumání symbolu otevírá znovu otázku pravdy

a ontologie, takže je dokonce možno mluvit o „druhé koperníkovské revoluci“ (s. 91), tj. o překonání omezení poznání na zkušenost jevů k poznání skutečnosti. Není to však prostý, nýbrž zprostředkovaný návrat. Symbol je totiž existenciálně, nikoliv výslovně zakořeněn v realitě a je přijímán vírou: víra naopak předpokládá porozumění.

Ricoeur chce tento kruh vzájemné závislosti víry a poznání překročit angažovanou „sázkou“ (s. 90), tj. přijetím symbolického myšlení k pochopení člověka a světa. Tato sázka se dodatečně ověřuje tím, že symbol nám dává nejen chápat bytí subjektu a světa (stává se „detektorem reality“ – s. 91; 128n.), ale dokonce je i smysluplněji utvářet. Tento postup nazývá Ricoeur – v návaznosti na Kanta – „transcendentální dedukce“ (objektivní platnosti symbolu – s. 90; 128). Jde vlastně o dodatečnou existenciální verifikaci apriorní víry.

Hledání nové ontologie vychází ze dvou předpokladů, jež byly označeny jako Ricoeurovo krédo (s. 95, pozn. 311): 1. *Symbol se plně konstituuje v řeči*. To dává možnost a ukládá nutnost interpretace jeho víceznačného smyslu. „Le symbol donne á penser.“ (Symbol dává myslet – s. 89n.; 97). Od myšlení v symbolech se přechází k „myšlení na základě symbolu“ (s. 88). 2. *Realita se našemu myšlení otevírá vyjasněním subjektu*. To však není možné prostou formální reflexí, poněvadž ta dosahuje pouze prázdné *objektivované já*, nikoliv *já v aktu*. *K vyjasnění subjektu vede pouze „dlouhá cesta“ interpretací symbolů a textů*. Je to tzv. „konkrétní reflexe“ (s. 111; 158), v níž se řeč vymyká jednoznačné signifikaci a projevuje se ve svém zrodu a konstitutivním procesu. „Plná řeč“ nebo „řeč plná smyslu“, v níž „vše již bylo nějakým způsobem řečeno, totiž řeč mýtů a symbolů“ (s. 89) nalézá

prostřednictvím různých, i protikladných interpretací *archeologie* subjektu a *teleologie* ducha opět jednotu v nejplnějším symbolu, jenž je „hierofanií, výpovědí o vztahu člověka k posvátnu“ (s. 91). Tento proces se tedy opět uzavírá v kruhu. Tak projevuje řeč své zakořenění v realitě, ale tuto její funkci nelze objektivovat. Proto je ontologie, kterou nelze oddělit od interpretace a sporu interpretací, „zaslíbenou zemí“, kterou Mojžíš zahlédl, ale do níž nevstoupil (s. 96).

Hušek přidává k této kapitole exkurz „Ricoeur a Jung“, v němž zjišťuje shodu i rozdíly v pojetí symbolu u obou myslitelů. – Velmi instruktivní je podkapitola „Inspirace Kantovou filozofií“, odkazující zvláště na Kantovu transcendentální dedukci v *Kritice čistého rozumu* a na znázornění pojmů a idejí v *Kritice soudnosti*.

Hušek ve své disertaci interpretuje Ricoeurovo myšlení jasně a logicky souvisle na základě veškeré příslušné primární a rozsáhlé sekundární literatury a dokládá své rozborů podrobným vědeckým aparátem. Projevuje samostatné myšlení v návaznosti na myšlení Ricoeurovo v otázkách k diskusi a reaguje na podněty dalších autorů kritickými postřehy v textu a v poznámkách.

Závěrem shrnuji, že Ricoeurovo myšlení je inspirativní hlavně tím, že znovu otevírá výhled k pravdě a k ontologii. Jeho „transcendentální dedukce“ symbolu neboli „existenciální verifikace“ však předpokládá „sázku“, která je buď iracionální rozhodnutí nebo předem neodůvodněná víra. Podobně se i spor interpretací, jenž je konstitutivním prvkem ontologie, sjednocuje v eschatologii sakrálních symbolů, které je třeba přijmout vírou. Moment víry je tedy obsažen explicitně ve východisku i ve vy-

vrcholení Ricoeurovy spekulace. Nabízí se srovnání se zdůvodněním ontologie M. Blondela, jenž se podobně jako Ricoeur odlišil od reflexivní filozofie, ale zakládal racionalitu bez explicitního předpokladu víry v univerzálním zprostředkování poznání, chtění a bytí, jež je obsaženo v konání („akci“). V akci, jež je vždy v univerzální souvislosti, je ovšem i moment víry implikován, ale je to pouze víra ve smysl jednání, jež je stejně nutná jako svobodná. To je, zdá se mi, podstatný rozdíl proti Ricoeurovi.

Karel Říha

JOACHIM GNILKA: *BIBEL UND KORAN. WAS SIE VERBIDET, WAS SIE TRENNT*

(Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2004.
216 s. ISBN 3-451-28316-6)

Joachim Gnilka, emeritní profesor Nového zákona mnichovské univerzity (nar. 1928), se věnoval v posledních letech vydávání souhrnných prací o hlavních postavách a tématech Nového zákona. V r. 1990, tedy ještě před opuštěním činné akademické dráhy, to byla monografie o Ježíši Kristu (český překlad: *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*, Praha: Vyšehrad, 2001; srov. mou recenzi: *Teologické texty* 13, č. 1 [2002]: s. 38n.), potom v r. 1994 vydal *Teologii Nového zákona*, nato v r. 1996 vyšla monografie věnovaná apoštolu Pavlovi (*Paulus – Apostel und Zeuge*), posléze v r. 1999 to byla práce zabývající se dějinami prvotní církve (*Die frühen Christen*) a pak v r. 2002 publikoval širěji pojatou monografii o apoštolu Petrovi (*Petrus und Rom: Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*). Jeho nejnovější pub-

likace je tematicky ještě mnohem širší. Zabývá se nejen celou Biblií, tj. Starým a Novým zákonem, ale také Koránem. Jak to stručně a jasně vyjadřuje podtitul knihy, jde o srovnání a zjištění, co Bibli a Korán „spojuje a co je dělí“. Tento cíl je skutečně pro celou Gnilkovu knihu určující. Jemu odpovídá také rozvržení a zpracování látky.

Celá kniha má tři hlavní části. První (s. 14–36) je věnována historickému pozadí setkávání islámu s židovstvím a křesťanstvím. Nemalý význam pro čtenáře má jistě druhá ze tří kapitol, která stručně shrnuje životopisné údaje o Muhammadovi a Ježíšovi. Druhá hlavní část (s. 37–70) se zabývá obecným srovnáním Bible a Koránu. V pěti kapitolách se probírá vznik obou posvátných knih, jejich hodnocení a význam, ale také stavba a členění, vzájemné propojení, tj. kolik je z Bible v Koránu, a jejich obrazná mluva. Důležité je vysvětlení rozdílu ve vlastním teologickém hodnocení Bible a Koránu (s. 43–48). Zatímco knihy Starého a Nového zákona otvírají přístup k Božímu zjevení, ale „samy nejsou zjevení“ (44), nepředstavuje Korán reakci na Boží zjevení, které mu předcházelo, nýbrž „je to Boží zjevení samo“ (45n.). Třetí hlavní část se věnuje konkrétním teologickým tématům a je logicky nejdelsí (s. 71–177). Celkem jedenáct kapitol se zabývá vybranými teologickými otázkami, a to obrazem Boha počínaje a etickými směrnici konče. Gnilka se snaží vždy poukázat na společné prvky nebo myšlenky, ale také nezamlčet a přesně vymezit rozdíly. Největší blízkost mezi islámem na jedné straně a židovstvím a křesťanstvím na druhé straně je podle něho ve vnímání a hodnocení světa jako Božího stvoření (s. 84–90; srov. zvláště závěr na s. 90). Jen částečnou shodu vidí G. v chápání Boha samotného. Společný jak

pro židovství a křesťanství, tak pro islám je monoteismus. G. v této souvislosti konstatuje: „Muhammadovo monoteistické kázání není možné chápat bez biblického pozadí“ (s. 74). Jako „rozhodující rozdíl“ v obrazu Boha však vidí Boží působení v dějinách, o němž svědčí Bible (79), kdežto pro Muhammada zůstává Bůh „absolutně transcendentní“ (80). Další znatelný rozdíl spatřuje v biblické myšlence člověka stvořeného podle Božího obrazu, kterou Korán nepřebírá (81). V třetí kapitole (91–96) se G. zabývá speciální a spornou otázkou, zda lze v Koránu najít myšlenku prostředníka při stvoření, která je známá z raného židovství (Boží moudrost) nebo potom u rabínů (výraz „memra“). Myšlenkovou spojitost s židovstvím vidí G. v pojmu „amr“, který zná Korán (94). Podle Gnilky slouží tento pojem v Koránu ke zdůraznění Boží transcendence. Od něho je však křesťanský pojem Kristova prostřednictví při stvoření a vykoupení velmi vzdálený (96). Závislost Koránu na biblickém poselství konstatuje G. u líčení osudů Božích poslů (98–101). Pokud jde o postavu Ježíše Krista v Koránu, říká G. jasně, že „mluvit o christologii Koránu... se rozhodně nejví oprávněné“ (102). O Ježíšovi se hovoří v Koránu proto, protože Muhammad se chápal jako poslední prorok, „tedy i jako prorok po Ježíšovi“ (tamtéž). Polemika není vedena proti Ježíšovi, nýbrž proti „lidem víry“, „k nimž patří také křesťané“ (tamtéž). „Podle Muhammadovy představy je trojice křesťanské víry: Alláh (Bůh), Ježíš, Maria“ (tamtéž). G. zaznamenává, že Ježíš je v Koránu nejčastěji označován jako „syn Mariin“ (105), jedenáctkrát pak jménem „Kristus“, třikrát je užito „Ježíš Kristus“, ale není jasné, že se jedná o christologický titul (106). Výpovědi o konci Ježíšova života

v Koránu dávají podle Gnilky příležitost k různým interpretacím toho, zda zemřel přirozenou smrtí nebo byl ukřižován (113). Zvláštní pozornost věnuje G. případným Ježíšovým logiím v Koránu, tj. Ježíšovým výrokům, které nejsou jako takové označeny (117–120). Konstatuje, že přímá závislost určitých výroků Koránu na synoptické tradici je nepravděpodobná (120). Větší pozornost je věnována postavě Abrahámově, na niž se odvolává židovství, křesťanství i islám (121–132). Zatímco pro Bibli je rozhodující linie Abrahám–Izák, pro Korán je to linie Abrahám–Izmael (124). To je vidět i ve vyprávění o Abrahámovi, který má obětovat svého syna. V Koránu jím však je Izmael (130). G. si všímá také toho, že na rozdíl od Gn 22 je vyjádřena i ochota k oběti tohoto Abraháмова syna, který říká: „Otče, udělej, co je ti přikázáno. Shledáš, dá-li Bůh, že budu patřit ke statečným“ (súra 37, verš 102). G. k tomu dodává: „Z dnešní zkušenosti s mnoha sebeobětmi muslimů čteme tato slova jinými očima“ (130). Společná Abraháмова postava by podle Gnilky měla pro vztah křesťanství k židovství a islámu znamenat: „poznávat v židovství své kořeny a v islámu vidět ty, kteří jako Izmaelovy děti mají mít účast na Abrahámově požehnání“ (131). Pokud jde o obraz člověka, vidí G. jako důležitý společný základ odvolání se na spojující kořen lidského bytí, který se týká celého lidstva (133). Jasný rozdíl spatřuje G. v tom, že Korán nezná pojem dědičného hříchu (137n.). V otázce eschatologie (145–156) konstatuje G. mnohé styčné body. Ale hlavní rozdíl mezi Novým zákonem a Koránem vidí v tom, že v Novém zákoně je christologie určujícím faktorem eschatologie (149). Z toho pak vyplývá přítomná eschatologie, která je přítomná v Novém zákoně,

i když ne stejně silně ve všech knihách. Korán však prezentní eschatologii nezná (151). Společná je však Koránu i celé Bibli chvála Boží vlády (155n.). G. věnuje samostatnou kapitolu (157–165) také vzájemnému vnímání židů, křesťanů a muslimů, třebaže samozřejmě Bible o muslimech nehovoří. Velký význam však v tomto ohledu přikládá G. perikopě Mt 25,31–46, kde je oceněna služba, kterou mohou prokázat Ježíšovi i nekřesťané (164). V poslední kapitole třetí hlavní části (166–177) se G. věnuje etickým otázkám, a to desateru, svaté válce a některým dalším etickým směrnicím. G. konstatuje, že Korán zná dekalog, i když v něm není nikde souhrnný výčet všech deseti přikázání (169). O válce ve jménu Božím se nehovoří pouze v Koránu, ale zná ji také Starý zákon (169–171). V prorockých knihách je však řeč o pokoji (171). Také v Novém zákoně není tématem válka, nýbrž pokoj (172n.). G. konstatuje, že „příkazy Koránu k válce jsou ambivalentní“ (173) a celkově podle něho nedostáváme „jednoznačný obraz“ (175). Zmiňuje se také o pokusech moderních islámských interpretů Koránu o etický výklad těchto textů (tamtéž). V závěru této kapitoly (s. 176) G. nejen poznamenává, že v Koránu se nepočítá s obřízkou a že Korán ještě nezná závoj u žen, ale také uvádí některé citáty, z nichž ocitujeme dva, které mohou minimálně upoutat pozornost křesťanů. První se týká zbožnosti: „Nedosáhnete zbožnosti, dokud nedarujete něco, co máte rádi“ (súra 3, verš 92), a druhý připomíná známá slova sv. Terezie z Ávily: „Jedině Bůh mi stačí“ (9, 129). V závěrečném shrnutí (178–185) G. ještě jednou vyjmenovává nejprve prvky, které jsou společné Bibli i Koránu, a potom rovněž body, ve kterých se Bible a Korán liší. Zde je

také jasně vysloveno, že křesťanství – na rozdíl od islámu – není náboženstvím knihy (182). Seznam literatury k tématu celé knihy je na s. 186–188. Za každou kapitolou je však vždy citována příslušná speciální literatura. Poznámky jsou uvedeny souhrnně (číslování je pro každou hlavní část zvlášť) na s. 189–208. Knihu uzavírá rejstřík míst z Bible, z Koránu a ze starých židovských spisů (209–215) a stručný rejstřík věcí a historických jmen (s. 216).

Z každé stránky knihy je vidět, že její autor se snaží pracovat vědecky a objektivně. Je poznat, že mu záleží na tom, aby nemohl být obviněn z nějaké jednostrannosti nebo dokonce ponížení či urážky náboženského cítění. Při četbě je cítit určitá neutralita podání. Nicméně i bez znalosti identity spisovatele může čtenář dříve či později poznat, že autor této knihy stojí na pozici křesťanství. Jak snahu nedotknout se druhé strany, tak jasný křesťanský postoj je vidět názorně na formulaci vyjádření k odmítání křesťanské víry v trojjediného Boha v Koránu: „Že křesťanská víra v Trojici víru v jednoho Boha potvrzuje a činí ji vůbec srozumitelnou, nebylo Muhammadovi zprostředkováno“ (112). Už v krátkém úvodu (s. 13) je jasně řečeno, že užitá metoda je historicko-kritická a že nejde takto přistupovat jen k Bibli. „Ani jedné, ani druhé straně by se s tím neprokázala žádná laskavost“ (tamtéž).

Tato recenze si v žádném případě nemůže činit nárok na odborné posouzení toho, zda Gnilkova kniha spolehlivým způsobem předkládá názory obsažené v Koránu a zda je správně interpretuje. Nicméně je zcela evidentní, že G. přistupuje ke Koránu skutečně vědecky a kriticky. Opírá se nejen o několik komentovaných vydání Koránu, ale také

o bohatou sekundární literaturu, a při interpretaci některých textů z Koránu pracuje s arabskými termíny originálu. Pokud jde o Bibli, ukazuje se zde autorův přehled o všech hlavních i mnohých detailních biblických otázkách. G. předkládá výsledky biblického bádání a s jeho názory by snad z více než devadesáti procent asi souhlasila většina biblistů. Znalcům problematiky však nemůže uniknout, že G. má také názory odlišné od určitých řešení nebo trendů, které prosazují někteří biblisté. Snad trochu zábavným příkladem může být poznámka 2 na s. 192: „Místo pojmu ‚Starý zákon‘ kladou mnozí autoři pojem ‚První zákon‘, zvláště Zenger..., který však umí na pojmu ‚starý‘ najít také pozitivní kvalifikaci, např. staré víno je dobré.“ Jako neoddiskutovatelné nedostatky lze jmenovat pouze nečetné tiskové chyby, které – jak se dnes stává i v dobrých publikacích – nezachytí ani počítačový korektor. Z nich je asi nejkurióznější uvedení slovesného tvaru *steht*, *stojí* místo příslovce *stehts*, *stále* na s. 141.

Gnilka věnuje svou knihu všem, které směl „provázet na cestě k promoci a habilitaci“. V předmluvě (9n.) pak uvádí některá konkrétní jména významných teologů nebo biskupů, kterých se to týká. Záměrem knihy je „podporovat vzájemné porozumění“ (35). Lze si jen přát, aby tomu tak skutečně bylo, protože problémy (G. říká v úvodu na s. 11 „megaproblém“) vzájemného chápání mezi náboženstvími jsou opravdu veliké. Gnilkova publikace může být jen malým krůčkem na cestě k řešení existujících problémů. Ale je nesporně důležitá především pro křesťany, protože jim umožňuje seznámit se s obsahem knihy, která je pro islám rozhodující, a současně si uvědomit rozdíly oproti Bibli, aby se tak

mohli správně orientovat. V češtině existují už některé publikace tohoto druhu. Ale vůbec by neškodilo, kdybychom měli český překlad této zdařilé knihy, která pochází od vynikajícího odborníka v biblistice a která je nepochybně velmi informativní a poučná.

Ladislav Tichý

VÝCHODNÍ KŘESŤANSTVÍ. VÝSTAVA Z CYKLU VELKÁ SVĚTOVÁ NÁBOŽENSTVÍ

(Brno: Moravské zemské muzeum Brno,
26. 9. 2003–31. 1. 2004 [včetně
doprovodných textů vydaných pod stejným
názvem r. 2003]; ISBN 80-7028-204-5)

Léta náhledu na člověka redukováného do roviny pouhého člena společenské třídy či rasy, jež provázela nadvládu dvou nejhrůznějších ideologií 20. století, nemohla zůstat bez následku na populaci Evropy, a v jejím rámci i tohoto státu. Je proto třeba vítat všechny iniciativy, zvláště kulturní a osvětové, jejichž cílem je rozšiřovat obzory v oblasti náboženské, zvláště pak ty určené pro širokou veřejnost a pořádané necírkevními institucemi. Mezi ně bezesporu patří i cyklus výstav pořádaných Moravským zemským muzeem v Brně (dále jen MZM) pod společným názvem „Velká světová náboženství“. Jejich zatím poslední „ročník“ – přesněji vzato doba trvání zahrnovala období od 26. 9. 2003 do 31. 1. 2004 – byl věnován východnímu křesťanství. Na přípravě expozice v prostorách Paláce šlechticů na Koblišné ul. čp. 1 se – kromě již zmíněného brněnského muzea – podílel také Slovanský

ústav AV ČR a záštitu nad jejím průběhem převzali čeští ministři zahraničních věcí i kultury, metropolita pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku i Jiho-moravský kraj; doprovodné texty – kromě materiálů poskytnutých českým konzulátem v Soluni – sestavovalo 14 autorů, vesměs ověřených několika akademickými tituly a hodnostmi. Lze tedy předpokládat, že celá akce byla bezesporu velkým přínosem v oblasti poznání křesťanského Východu. Potvrdilo se to i ve skutečnosti?

Podle znění „Předmluvy“ (s. 5) autorství ředitele MZM, PhDr. Petra Šuláře, měla výstava v rámci přehledného výběru zmapovat historii i současnost církví tvořících kaleidoskop východního křesťanství, navíc v ekumenických souvislostech. S tím však zřetelně kontrastuje skutečnost, že ani jeden z 15 článků doprovodného sborníku – a taktéž ani jediná z 11 výstavních místností – se katolickými východními církvemi (dále jen KVC) nezabýval jinak, než pouze okrajově, a to ještě s často patrným despektem (kupř. ztotožnění „uniatství“ s řeckokatolickou církví prozrazuje interpretaci ve smyslu pouhé ideologie), zatímco zřetelný prim hrály komentáře (6) i expozice (5) zaměřené na církve pravoslavné v ryze konfesním vymezení; přitom KVC nejenže tvoří jeden ze čtyř strukturálních pilířů východního křesťanství, ale co do počtu zahrnují víc než 10 miliónů věřících. (Podobného přístupu se ostatně dočkala i Asyrská církev Východu, která však na našem území není prakticky zastoupena.) Pro-pravoslavné těžiště je ostatně patrné již z „Úvodu“ (s. 6–13) autorství – jak jinak – pravoslavného historika prof. ThDr. Pavla Aleše, jakož i z některých popisků doslovně opsaných z jeho publikace *Pravoslavná církev u nás: Přehled dějinné cesty*

(2. vyd., Prešov: Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1998) – kupř. včetně lživého tvrzení o vyjádření ze strany řeckokatolíků v r. 1950 přání přejít pod jurisdikci moskevské patriarchie, zatímco se jednalo o násilnou změnu konfesní příslušnosti vyhlášenou na tzv. Prešovském soboru, před níž byli postaveni jako před hotovou věc. Čtyři příspěvky („Pravoslavná církev v Gruzii“ od PhDr. V. Černého – s. 34–37, „Ruská pravoslavná církev“ od doc. PhDr. P. Bočka, CSc. – s. 42–47, „Historický náčrt dějin rumunské pravoslavné církve“ od Mgr. M. E. Gheorghe a Mgr. P. Balcárka, Ph.D. – s. 60–65, a „Historický a církevní vývoj východního Slovenska“ od PhDr. F. Gutka) se současností nezabývají vůbec a v případě jinak povedené skici dějin srbské pravoslavné církve (autorství PhDr. V. Štěpánka a S. Mileusníce, M.A. – s. 48–56) naprosto schází reflexe konfesionalizace válek poslední dekády minulého století na území bývalé Jugoslávie; kdežto stati „Arménská apoštolská církev“ z pera PhDr. V. Černého (s. 38–41) a „Dějiny etiopské církve“ od doc. PhDr. J. Kanderta, CSc. (s. 26–28) jsou spíše selektivní prezentací starobylých legend a některých zvláštností (kupř. zlidovělého obřadu exorcizování nemocných v posledním článku), než celistvou vyčerpávající charakteristikou. Požadavku zmapovat současnost východního křesťanství ve vybraných oblastech vyhověly především příspěvky doc. PhDr. L. Kropáčka, CSc. („Křesťané v Egyptě – Koptové“ – s. 24–25 a „Křesťané na Blízkém Východě“ – s. 29–33), stejně jako ilustrovat dějinný vývoj články historické PhDr. V. Vavřína, CSc. („Byzantská říše a vznik východního křesťanství“ – s. 21–23), PhDr. L. Galušky, CSc. („Velká Morava a úloha cyrilometodějské mise“ – s. 14–20 – společně s předchozím autorem) a Mgr.

J. Břečky („Česká pravoslavná církev za heydrichiády“ – s. 76–77). Mezi výše uvedené texty byla zařazena skica „Postbyzantské umění na území Řecka“ (s. 57–59), jejímiž původci (není zřejmé, zda autory, či jen překladateli) jsou dle ústní informace zaměstnanců MZM pracovníci českého konzulátu v Soluni.

U některých statí je tedy zřejmé, že jejich obsah se neshoduje s titulem, což je chyba, kterou nelze tolerovat ani při závěrečných školních pracích. Na tomto místě je třeba podotknout, že převážná většina komentářů k výstavě umístěných na informačních panelech byla převzata (formou zkrácení) z textů zmíněných příspěvků; v případě textů k expozici věnované českému pravoslaví pak šlo o již zmiňované převzetí úryvků z brožury P. Aleše, kdežto v místnosti formálně zaměřené na křesťanství v Byzantské říši se navíc objevily podrobné informace o byzantských platidlech, a to v míře tak hojné, že tvořily téměř polovinu textu na panelech. Toto jinak cenné obohacení poněkud kontrastovalo s téměř chybějícím vysvětlením pojmů pro východní křesťanství mnohem významnějších, jako kupř. ikonoklasmus. Je-li už řeč o struktuře informačních panelů, pak nelze nezmínit, že v případě expozice zaměřené na Gruzii a Arménii chyběly jakékoli popisky fotografií četných památek.

Nyní pár slov o obsahové stránce výstavy. Jak poznamenává ředitel MZM, sesbírání exponátů bylo pro pořadatele výstavy náročné, neboť se neomezili jen na předměty z českých sbírek, ale díky přispění kolegů z jiných zemí (šlo většinou o diplomaty) dokázali shromáždit množství opravdových skvostů velké historické i umělecké ceny. Přesto bylo patrné, že vystavované věci netvoří jednoznačnou ideovou linii, ale spíše zapa-

dají do schématu „co kdo dal“. Bylo tedy možné vysledovat přinejmenším tři druhy exponátů: explicitně spojených s východním křesťanstvím (kupř. liturgické oděvy, náčiní, knihy, ikony, historické dokumenty), dále na ně navazujících (kupř. křesťanstvím inspirovaná výtvarná tvorba etiopská či blízkovýchodní), jakož i ilustrujících především kulturu a dějiny dané oblasti (kupř. Byzantská říše, Velká Morava). Popisky k vystavovaným předmětům by si rovněž zasloužily mnohem podrobnější zpracování, než jakému byli návštěvníci vystaveni. Kromě chybného přepisu i pravopisu (kupř. Řehoř Lusarovič [namísto: Luxarovič = Osvětitel – též na s. 39]; „pokřestění Etiopie“; „vymýtní d'áblů“; „hora Sina“ [namísto: Sinaj]; Serafin Saronský [namísto: Sarovský]) byly občas zavádějící (nerozlišení řeckého a církevněslovanského textu evangelia), či dokonce nesrozumitelné („zármutek epitafu“). Často však popisky chyběly úplně (kupř. u pojmů: Galaktotrofúsa [= kojící], rodon amarandon, chirotonie [= svátostné svěcení], minej, četi, ripida), nebo byly doslova odbyty formou nečeských tvarů, většinou kalků z řečtiny, ruštiny a srbštiny (Akathistos ymnos, Varvara, monachyně, naprestolní, autokepalnost, Bohorodice, isihastický, despotovina, záduš, Kristus jako „ampelos“ [namísto: vinný kmen]); za „vrchol“ je možné uznat označení „vimothiro“, jež je podle pracovníků soluňského konzulátu asi natolik české, že není třeba je překládat – ve skutečnosti se jedná o dveře (řec. thyra) vedoucí do kněžiště, jehož podlaha bývá nazývána „béma“ (novorecky „vima“), tedy dveře z ikonostasu. Jestliže o pravoslavných autorech je známo, že jazykové normy i vývoj notoricky nerespektují (také u popisu bohoslužebného života ortodoxní církve v českých

zemích byl doslovně převzat text z meziválečného období bez jakékoli jazykové asimilace; srov. i výrazivo na s. 7–9), pak vzniká otázka, jaká vyjadřovací úroveň je standardem pro pořadatele – navíc za situace, kdy záštitu nad akcí převzalo i Ministerstvo kultury ČR.

Informační panely a popisky však slouží především pro sdělování obsahu nabízených informací. Z tohoto hlediska lze taktéž uvést několik nepřesností charakteru historického („raněkřesťanská zásada pentarchie“ představovala ve skutečnosti až pozdější [od 5. stol.] vývojové období církevních struktur; datování sporů o eucharistický chléb a *Filioque* bylo chronologicky přehozeno; „povolení celebrovat bohoslužby ve slovanském jazyce“ Janem VIII. [uvedeno 2×] je sice rozšířený omyl, nicméně nerespektující znění textu buly *Industriae tuae*, kde se dovoluje pouze přečíst lekci a evangelium také ve slovanském jazyce kvůli jejich srozumitelnosti pro prostý lid) i věcného (zdůvodnění účasti lidu na volbě arménské katolikose – důsledek „raně středověké feudální organizace, kdy biskupy dosazovala na svých panstvích knížata“ [též s. 41] – naprosto ignoruje právní normy i praxi starověké církve, vyjádřené v tzv. apoštolských kánonech); navíc tento poslední případ „vysvětlení“ pomocí argumentace (po 15 letech!) blízké přeživší se ideologii je zajímavým vysvědčením pro autora... Vzhledem ke skutečnosti, že výstava byla explicitně zaměřena na křesťanství, mnohé z nedostatků mají povahu teologickou. Můžeme mezi nimi rozlišit nepřesnosti terminologické (Cyril a Metoděj nesli do Říma „knihy k vysvěcení“ [namísto: ke schválení, příp. posvěcení], monothelismus [namísto: monothelismus], ztotožnění autokefality faktické a kanonické

– s. 43 [k té poslední je třeba i souhlasu mateřské církve]) a překladové, zejména v případě textů pojednávajících o dogmatickém charakteru ikon a *Filioque* (kupř. Boží přijímání [namísto: svaté], triadické dogma [namísto: trojiční], ovšem za nejzávažnější je třeba označit podstatné omyly. Mezi ty nelze nezařadit připisování etiopským „monofysitům“ (ve skutečnosti šlo jen o nominální jev) „odlišného chápání Krista a svaté Trojice“ (též s. 26), což ostře kontrastuje s přínosným nástinem kristologických sporů kolem „monofysitismu“ na s. 31; dále pak základní nepochopení vztahu víry a dogmatu na s. 59 („v oblastech pod tureckou nadvládou, kde je jasný rozdíl ve víře /pravoslavní – muslimové/, ale i v oblastech pod benátskou nadvládou, kde je rozdíl jen v dogmatu /pravoslavní – katolíci/“). Po publikování některých Nestoriových textů v r. 1976 již není možné mu paušálně připisovat naprosté odmítání titulu „Bohorodička“ pro Marii (srov. s. 30), což však, bohužel, nevědí ani mnozí teologové. Nezajímavé není ani uvedení rumunského ortodoxního teologa Dimitru Staniloae pomocí hodnocení „největší z teologů XX. století“ (též na s. 59), vyvolávající spekulace o tom, zda se jedná pouze o výpadek kontextualizujícího adjektiva (kupř. rumunský, pravoslavný atd., což by byl poslední z 14 překlepů), anebo o jasný projev eklesiologického exkluzivismu [= výlučného ztotožnění křesťanské církve s viditelnými strukturami jediného společenství], čemuž odpovídá i názor P. Aleše na s. 9 sborníku; to by jen dotvrzovalo dojem o konfesně poněkud jednostranně přesunutém těžišti výstavy.

Co říci závěrem? Byť pracovníkům MZM bylo zřejmé, že příprava výstavy věnované křesťanství bude tvrdým

„oříškem“ (srov. úvod na s. 5), vyvstává otázka, zda se tento nezměnil v sousto ke konzumaci příliš velké a obtížné – a to nejen pro samotné tvůrce, ale především pro návštěvníky, hledající první seznámení s bohatstvím křesťanského Východu.

Walerian Bugel

**ZAKON BRACI MNIEJSZYCH, SŁUŻBA
NA RZECZ DIALOGU – KOMISJA
DIALOGU EKUMENICZNEGO: EKUME-
NICZNE POWOŁANIE FRANCISZKANINA.
POMOCE W FORMACJI KUMENICZNEJ
W DUCHU ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU**

(Warszawa – Rzym: Franciszkańskie
Centrum dla Europy Wschodniej i Azji
północnej, 2002. 211 s.
ISBN 83-905319-4-1; ISSN 1642-5545)

Souběžně s délkou trvání pokoncilní ekumenické angažovanosti katolické církve i s počtem přijatých konsensů a společných prohlášení narůstá potřeba plnohodnotné recepce těchto jevů nejen ze strany církevních a teologických autorit, ale též, či dokonce především ze strany Božího lidu jako celku, nevymýšleje specifické skupiny zaštitěné společnou spiritualitou i dědictvím rádo- vého charismatu. V minulosti totiž nejedna – dle tehdejších měřítek ekumenická – iniciativa ztroskotala právě na podcenění či nedostatečném uvedení do „krevního oběhu“ zúčastněných společenství toho, co mělo být nástrojem a občas i výsledkem sjednocovacího počínu. Díky takto získaným zkušenostem je dnes jasné, že nemá-li ekumenismus zůstat jen okrajovou záležitostí,

paralelní k běžnému životu církve, musí zmíněná recepce zahrnovat nejen činnost translačně-editorskou, ale též popularizační, a v neposlední řadě rovněž i přípravu vhodných pomůcek pro formaci věřících, jež mají mít podíl na specifických posláních, jakými jsou třeba evangelizace či šíření řádové spirituality. Právě řeholní prostředí je totiž známo svou poměrně značnou rezistencí vůči mnohým trendům a změnám, jež se promítají do mnohých oficiálních církevních dokumentů. Po zvážení všech těchto skutečností, jakož i po přihlédnutí ke skutečnosti, že duchovní synové „prošťáčka z Assisi“, sv. Františka, se mnohdy zapojovali do snah o navrácení jednoty formou „návratu zbloudilých“ do lůna římské „mater et magistra“, bude navýsost zajímavé seznámit se blíže s formačními materiály, vydanými Službou pro dialog Řádu menších bratří.

Sborníček je překladem italské předlohy *La vocazione ecumenica del francescano*, vydané Generální kurií Menších bratří v r. 2001 jakožto třetí svazek série *Quaderni di Studi Ecumenici* podle požadavků obsažených v dokumentu stejného řádu s názvem „Evangelizovat v dialogu“ (z 13. 4. 1998). Sestává ze tří skupin textů: teoretického výkladu ekumenické problematiky (s. 11–149), podkladových materiálů pro úvahy a meditace o typicky františkánských postojích (s. 151–169), jakož i dodatku v podobě dokumentu „Dialog a náboženská hnutí (sekty)“ (s. 171–195). Polské vydání je navíc doplněno o bibliografii vybrané literatury ze srovnávací teologie a ekumenismu ve stejném jazyce (s. 199–210). Již tyto údaje nám naznačují, že půjde o dílo pro ryze praktické využití.

Pokud se jedná o autory, jejich jména nejsou uvedena na obvyklých místech,

takže je můžeme vyčíst – jak na to poukazuje předmluva k polskému vydání (s. 5–8) – pouze z poznámky v Prezentaci (s. 9–10) autorství generálního představeného řádu, G. Biniho OFM. Jsou to: G. Cereti, H. Valiquette, C. Paolazzi, G. Dal Ferro, R. Sgarbossa, a T. Vetralli. Je třeba zdůraznit, že v případě posledních tří z nich se jedná o členy redakce čtvrtletníku *Studi Ecumenici* vydávaného Ekuumenickým institutem sv. Bernardina v Benátkách. Není však zcela zřejmé, zda uvedená skupina sestavovala všechny texty, či pouze první z nich; největší pochybnosti o tom lze vyslovit vzhledem k dokumentu uvedenému v příloze, a to kvůli odlišnému stylu i terminologickým posunům, o čemž ještě bude řeč.

Z obsahového hlediska v první části nacházíme devět kapitol, zaměřených na: ekumenickou angažovanost františkánského řádu, krátký nástin rozdělení i současné situace v mezicírkevních vztazích, podstatné prvky současné jednoty, překážky na cestě k jednotě, náčrt dějin ekumenických snah, biblická východiska teologie jednoty, teologické základy sjednocování a ekumenické povolání františkána. Setkáváme se zde tedy s většinou témat, jež by mohla spadat do kurzu ekumenismu v rámci pomyslné „malé teologie“, což znamená úroveň formace běžnou pro většinu řeholníků a řeholnic, kteří nejsou nositeli svěcení. Byť v tomto pojetí nutně schází systematické seznámení se základními dokumenty církve na dané téma i s dokumenty jednotlivých ekumenických dialogů, jakož i s podobou náboženského života a dějinami jiných křesťanských církví, podstatné prvky těchto exkurzů můžeme přece jen najít v roztroušené podobě v rámci jednotlivých kapitol. Informace v nich obsažené charakterizuje vůně teologické svěžesti a otevřenosti (kupř. inkluzivní chápání

koncilového *subsistit in* zahrnující také jiná společenství, včetně poreformačních – s. 127n.; odmítnutí reistického a statického pojmání pravdy v dogmatických formulacích – s. 129n.; připuštění Božího záměru v rozděleném křesťanstvu kvůli nemožnosti adekvátně obsáhnout zjevenou pravdu jen v rámci jedné církevní tradice – s. 60), což kontrastuje se statickým a apologeticko-integristickým pojetím některých církevních dokumentů posledních let.

Společný název „Sv. František – ekumenický křesťan“ byl přiřazen podkladům pro úvahy o typicky františkánských postojích, obsaženým v druhé části sborníčku. Tvoří je převážně selektivně prezentované události ze života světce, seřazené do těchto okruhů jeho vztahů: k Trojici, Božímu slovu, církvi, heretikům, misijní metoda, vstřícnost vůči jiným a spiritualita vzdávání chvály. Jejich společným jmenovatelem je tedy to, že jisté prvky v nich obsažené mají svůj ekvivalent (nebo též i protipól) v ekumenickém hnutí.

V případě dokumentu, uvedeného jakožto dodatek a věnovaného dialogu s náboženskými hnutími a sektami, je zřejmé jediné to, že vznikl v italském církevním prostředí, jak tomu nasvědčuje literatura odkazovaná v poznámkovém aparátu; jinak schází uvedení autorů i adresátů, což ztěžuje určení jeho významu a závažnosti. Přestože se zde setkáme s pokusem o jakousi základní systemizaci nových náboženských hnutí a sekt (transcendentalistické – zahrnující reformisty, apokalyptiky, letniční a evangelikály – a gnostické), je třeba bez okolků poznamenat, že toto dělení (s. 173) odporuje dokumentu „Sekty a nová náboženská hnutí. Pastorační výzva pro církev“, vydaného v r. 1986 společným úsilím několika vatikánských dikastérií

na základě průzkumu v mnoha zemích světa (tento dokument je zde uváděn jen jednou a navíc jen v dřívější pracovní verzi). Také z metodologického hlediska je patrné kolísání mezi charakteristikami sekt a kultů z pohledu jednotlivých vědních oborů, navíc reprezentovanými jen selektivně vybranými vědci. V důsledku tak dochází k tomu, že je čtenář vystaven jistému zmatení myslí, když se o jednotlivých křesťanských společenstvích (byť poněkud fundamentalističtějšího ražení), ač byl předtím vybízen k ekumenickému dialogu s nimi nakonec dozví, že jsou to svého druhu sekty a dialog s nimi je v zásadě nemožný, a tedy i nesmyslný.

Tento nejzávažnější „handicap“ je však svého druhu jediný. Byť při tak širokém tematickém záběru není prakticky možné vyhnout se některým zjednodušením a nepřesnostem (kupř. scházející vysvětlení kategorie „volných církví“ – s. 38nn., omezení se jen na anglické prostředí při prezentaci dějin baptistů – s. 41–42, nezmínění vlivu právnických studií na Kalvíново pojetí spásy – s. 35, nepřesná charakteristika katolických východních církví – s. 49), je třeba tuto publikaci hodnotit vcelku velmi pozitivně. Vyzdvihnutí si zaslouží i formální hledisko, konkrétně způsob grafické úpravy první části (tučně vyznačené klíčové informace, odlišení velikostí fontu textu hlavního od doplňujícího, zařazení na konci každé kapitoly otázek k zamyšlení a podnětů k aplikaci v praxi [navíc s vybízejícím titulkem „Nyní je řada na nás“], jakož i příležitostných ilustračních fotografií), která se díky tomu blíží kvalitě opory pro distanční vzdě-

lávání. Dobrý dojem utvrzuje i relativně malý počet (8) interpunkčních a sazečských chyb.

Dialog je formou uskutečňování komunikace a ta se neobejde bez jazyka. Ten je možné chápat jak stylisticky, tak i z hlediska způsobu přístupu a uchopování jistých skutečností, zejména kontroverzních. Také na těchto polích představovaný sborníček obstál na výbornou – jeho jazyk je nejen čtivě komunikativní, ale také dokáže i složité záležitosti prezentovat bez zbytečné zátěže cizích slov a odborných termínů – což je pro popularizaci velmi důležité. Co více, tím, že se vyjadřuje otevřeně kriticky také o nepříjemných záležitostech (kupř. zcela mizivé prostoupení duchem ekumenismu mnohých oblastí života církve – s. 13, problematické obsahy kázání i některé formy lidové zbožnosti a mariánské úcty – s. 67–68 i 80 a 184, nedostatek projevů kolegiality v rámci církevní správy na všech úrovních – s. 79), nastavuje zrcadlo do řad vlastní církve i řeholní komunity a učí je tak autentickému duchu dialogu zbaveného konfesních předsudků, bez čehož bude veškeré ekumenické úsilí odsouzené k neúspěchu. Toto vše vedlo redaktory polského vydání k tomu, že publikaci doporučují také jako možný podkladový materiál pro výuku některých partií ekumenické teologie ve františkánských seminářích u našich severních sousedů, což na prvním místě nevypovídá o údajném nedostatku polských příruček tohoto předmětu (opak je pravdou), ale je spíše vysokým oceněním jejich kvalit.

Walerian Bugel

JINDŘICH HALAMA:
SOCIÁLNÍ UČENÍ ČESKÝCH BRATŘÍ
1464–1618

(Brno: CDK, 2003. 300 s.
 ISBN 80-7325-010-9)

Název, který autor své knize dal, není úplně přesný. Její obsah by totiž daleko případněji vystihl výraz *sociální učení a praxe* atd. J. Halama možná chtěl být stručný, ale lze vyslovit i domněnku, že už ve volbě titulu se ozývá skrytá polemika s tím, co autor nazývá v úvodu idealizací Jednoty bratrské. J. Halama zde říká, že důkladnější studium přispívá k vyvracení různých mýtů, a neponechává čtenáře na pochybách, že cílem jeho práce není pouze podat podrobnější či plastičtější obraz minulosti, ale také přispět k odstranění falešných představ o ní. Protože však přitom neupřesňuje, v čem byl obraz Jednoty konkrétně idealizován, nezbyvá než snažit se vyčíst jeho názor na tuto věc z textu knihy. Lze přitom zjistit dvě věci: autor snáší mnoho přesvědčivých dokladů k vyvrácení názoru, že čeští bratři „byli společenstvím takřka výlučně prakticky zaměřeným, že jejich přínos nebyl v teorii, v nějakém svěbytném učení, ale ve výjimečně zdařilém uskutečňování křesťanského života podle Písem svatých.“ J. Halama sám však upozorňuje na to, že neoprávněnost podobného náhledu prokázal již před ním Amedeo Molnár. A kromě toho by se daný názor dal spíše než za idealizaci pokládat za „mýtus“. Zbývá tedy pouze skutečnost, že autor knihy uvádí řadu příkladů toho, že bratři měli často potíže, když se snažili uvádět své vznešené a přísné zásady do praxe, a že mnozí z nich v tomto úsilí uspěli málo anebo vůbec ne. V tomto ohledu tedy Jednotu

vskutku neidealizuje. Pokusím se dále ukázat, že se mu vytčeného cíle navzdory velké subjektivní poctivosti nepodařilo dosáhnout beze zbytku. Nejdříve však musím podat aspoň stručné resumé obsahu jeho díla.

Ve čtyřech kapitolách, které mají ve směř analogickou strukturu, zachycuje Jindřich Halama čtyři postupné podoby, kterých Jednota bratrská nabyla v průběhu své necelé dvě století trvající historie. Dalo by se tedy říci, že podává „vnitřní“ dějiny této náboženské společnosti, vnějších osudů Jednoty a historických událostí, které je ovlivňovaly, si všímá jenom v souvislosti s evolucí bratrského učení a praxe, často se o nich zmiňuje pouze v narážkách anebo mlčky předpokládá jejich znalost. Tento postup autoru umožnil, aby se soustředil na základní otázky a vyhnul se rozbihavosti, jež by zastřela celkový smysl snah českých bratří o křesťanskou dokonalost. V závěru, jehož nadpis „Ve světě, ale ne ze světa?“ by mohl být velmi výstižným shrnutím onoho smyslu úsilí Jednoty, pak autor zobecňuje výsledky svého zkoumání sociálního učení (a ovšemže i praxe) bratří. Otazníkem za nadpisem pak jemně naznačuje určitou skepsi, pokud jde o uskutečnitelnost cílů, k nimž Jednota směřovala.

Fakt, že Jednota prodělala v období mezi svým založením a zánikem velmi podstatný vývoj, jak pokud šlo o její zásady, tak o jejich uskutečňování, není samozřejmě Halamovým objevem. Spíš než nový nebo dokonce převratný obraz jejich dějin přináší dílo ve srovnání s minulým badáním pomocí posunu různých akcentů obraz plastičtější a přesnější v jednotlivostech i v celku. (Vztah mezi ním a jeho předchůdci bych přirovnal k poměru mezi rytinou a barevnou olejo-

malbou zobrazujícími též námět.) Mám za to, že lze přitom přitakat autorovu názoru o kontinuitě bratrského učení, při všech proměnách teologie i praxe Jednoty. Jako správnou lze přijmout také Halamovu periodizaci jejich „vnitřních dějin“. Zejména proto, že autor si velmi dobře uvědomuje meze tohoto dělení, které je z povahy věci umělé, protože mezi jednotlivými periodami neexistují striktní hranice. Z metodického hlediska však bylo jistě přiměřenější probrat jednotlivé aspekty vnitřních řádů Jednoty i vztahu bratří ke světu v kratších časových úsecích, z nichž každý přinesl vzhledem k předchozímu určité a často podstatné změny obojího, než se pokoušet o zachycení daných změn v rámci celých dějin této náboženské společnosti.

Už jsem řekl že čtyři kapitoly, jež jsou vlastním jádrem díla, mají analogickou strukturu. Často se shodují i názvy jejich jednotlivých oddílů a v každém případě probírá autor vždy v témže pořadí jednotlivé stránky učení bratří a jeho uvádění do praxe. Hlavními tématy tedy jsou: vztah ke světu vůbec, to znamená ke společnosti, ve které bratři žijí a působí, dále vztah k souvěrcům a k lidem „zvenčí“, poměr k majetku, ke způsobu obživy, ke vzdělání, k rodinnému životu. Nejzřetelnější vývoj prodělala Jednota ve svém vztahu ke společnosti, v níž žili její členové. Od úplného odmítání „světa“ a snahy radikálně se od něho oddělovat dospěla postupným zmírňováním odporu vůči světské moci až ke stavu, kdy se sice nezařadila do dobových společenských struktur beze zbytku, ale kdy její věřící odložili větší část toho, co je od jejich současníků odlišovalo, a kdy se u nich projevovaly silné tendence k úplnému splynutí s „etablovanou“ protestantskou

církví. Na jednotlivých aspektech učení a praxe bratří ukazuje J. Halama složitost tohoto procesu, který měl sice jednoznačný směr, ale v jehož rámci existovaly též četné návraty k různým prvkům minulých zvyklostí a v jehož průběhu docházelo často k nečekaným kombinacím tradicionalistických a novátorských názorů i postojů předáků nebo věřících Jednoty. V závěru autor říká, že vzhledem k násilnému přerušení existence Jednoty po roce 1620 nelze s jistotou tvrdit, jak by uvedený proces vyústil.

Nemohu pochopitelně dopodrobna rozebírat jednotlivé aspekty postojů bratří k okolnímu světu, všimnu si však aspoň jednoho z nich, jenž je jednak vysoce pozoruhodný sám o sobě a jenž mi zároveň umožní vyslovit se k otázce, nakolik splnilo Halamovo dílo svůj cíl skoncovat s idealizací Jednoty. Jde o problém tolerance bratří vůči jinověrcům. Není jisté překvapivé, že autor knihy hodnotí toleranci jako takovou vysoce kladně ani že se hlásí k názoru, podle něhož v ohledu náboženské snášenlivosti stáli čeští bratři „vysoko“ nad evropským průměrem. Přitom však postoj bratří vzhledem k ní nijak neidealizuje a neváhá ukázat, že i oni v některých případech určité projevy náboženské nesnášenlivosti připouštěli. (Srov. k tomu pozn. 52 na s. 112, kde čteme, že bratrský kazatel v Polsku sice napomínal šlechtice, na jehož statcích působil, aby nenutil své poddané k přijetí „pravé víry“, ale schvaloval, že „nepouštěl na své statky žádné papežské kněží.“ – S obdobným postojem se shledáme ostatně u mnoha představitelů katolické církve v českých zemích v pobělohorském období, kteří si přáli obracet české nekatolíky mírnými metodami, ale nebylo jim proti mysli, když státní orgány tvrdě zakročovaly

proti protestantským predikantům.) A dále při příležitosti citace jedné obhajoby více méně absolutní tolerance z pera českého bratra (srov. s. 198–199) poukazuje J. Halama velmi správně na to, že „tato krásná vize náboženské snášenlivosti, zahrnující vedle různých více i méně pravověrných křesťanských proudů také judaismus a islám, předpokládá právě důsledné oddělení náboženství od mocenské organizace státu, ono zásadní oddělení moci světské a duchovní.“ Autor dodává: „Ať je však bratří zastávali sebedůsledněji, nemělo prakticky žádnou naději na prosazení v situaci, kdy se schylovalo k největší ‚náboženské‘ válce v evropských dějinách.“

Uvedený Halamův soud nepochybně platí, pokud jde o vyhlídky prosazení tolerance v českém království v okamžiku propuknutí třicetileté války. Lze však položit otázku, zda bratří vskutku plně přitakali principu oddělení světské a duchovní moci. V tomto směru panovala v Jednotě, jak ostatně porůznu ukazuje i recenzovaná kniha, značná diversifikace názorů, ale vzhledem k celkovému trendu vývoje tohoto náboženského společenství souhlas bratří s touto zásadou postupem doby slábl. J. Halama ukazuje, že jednotlivci, zejména někteří bratrští kněží, na tuto evoluci pohlíželi kriticky, bránili původní principy Jednoty. „Bělohorská katastrofa“ ovšem veškerý další myšlenkový „kvas“ v Jednotě uzavřela a historik může o tom, jak by věci byly dopadly, vyslovit nanejvýš hypotézy, čehož se autor knihy zdržuje. Uzavírá vůbec zásadně své sledování teologie i praxe bratří rokem 1618, třebaže připouští, že sociální učení Jednoty by bylo možno zkoumat ještě též ve spisech bratrských exulantů, zejména v díle Jana Amose Komenského. Sám se však

do tohoto průzkumu vzhledem k jeho náročnosti nechce pouštět. Je plně oprávněn učinit to, méně dobře obstojí jeho naprosté mlčení o okolnostech, které způsobily Bílou horu. Tato katastrofa totiž na bratry nedolehla výhradně zvenčí, nemalý podíl na příčinách, jež ji způsobily, měla také jejich vlastní činnost.

Předmětem Halamova spisu nejsou dějiny „osudů“ Jednoty, přesto se zdá, že „oponu“ nad jejím koncem spouští nadmíru rychle. A „bílé místo“, které tím vzniká v jeho knize pak lze vyplnit ledačím, například právě idealizací Jednoty českých bratří jakožto oběti, jež se dostala pod „kola dějin, která ji rozdrtila“. Na tento výklad jejich osudu se přesně hodí maxima, kterou autor knihy víckrát vyslovil při různých příležitostech: věci nebyly takto jednoduché. A zde se mohu vrátit k otázce vztahu bratří k náboženské toleranci. Víme již, že nebyl dán jednou provždy, že měl různé odstíny, a je třeba dodat, že ke všem těmto odstínům lze v soudobé Evropě nalézt analogie. Bratři rozhodně nebyli veskrze jedineční, pouze – jakožto jednotlivci i jako náboženská skupina – hledali obdobně jako všichni jejich současníci řešení nesnadného problému naplnění dvou zdánlivě neslučitelných požadavků: respektu vůči svobodě svědomí a zajištění klidu a řádu ve společnosti. Tento problém se v době, kterou sleduje Halamova kniha, pokoušeli v teoretické rovině řešit nespočetní myslitelé, zatímco v praxi se s ním „potýkali“ mocní tohoto světa a vůbec všichni, kdo měli jakýkoli podíl na řízení veřejných záležitostí. Existovala přitom celá škála názorů na věc i široké spektrum „praktických“ opatření, jak ukazuje například klasická kniha Josepha Leclera (která by si rozhodně velmi zasloužila, aby byla přeložena do češtiny) *Histoire de la*

tolérance au siècle de la Réforme (Paris: Albin Michel, 1994, 832 s.). Lecler se zabývá především dějinami západní Evropy a Německa, píše i o polských poměrech, ale historie tolerance v českých zemích se dotýká jen letmo vysokým oceněním Majestátu Rudolfa II. Jako východisko pro pokus o určení postojů a akcí českých bratří v letech 1618–1620 lze nicméně vhodně užít Leclerův soud o pozicích, které „ve století reformy“ zpravidla zastávali kalvinisté. Je nasnadě proč jsou vybráni ke srovnání s bratřími právě oni: i J. Halama připouští (třebaže s výhradou, že věci nejsou „jednoduché“) velké ovlivnění Jednoty kalvinismem v učení i praxi, i když si podle něho Jednota zčásti svou osobitost uchovala. Lecler tedy píše (překlad autora recenze): „Reformovaní přizpůsobovali svůj postoj podle toho, v jakém postavení byli v tom či onom městě anebo provincii. Přijímali s nadšením *Religionsfrid* ve všech místech, kde neměli převahu. Ale tam, kde se zmocnili vlády, jej s opovržením odmítali; jistý bývalý karmelitán prohlásil v Gandu, že k tomu, aby člověk toleroval katolíky, musí být ateistou“ (op. cit., s. 580).

V letech 1618–1620 ovládli nakrátko české království právě kalvinisté. Oni (respektive čeští bratři tohoto zaměření) byli teoretiky oprávněnosti vzpoury proti „nespravedlivé“ vrchnosti (srovnej např. *Retuňk proti Antikristu a svodům jeho*, ať už je autorem toho spisu mladý Komenský nebo ne, je jisté, že vyjadřoval názory nastupující generace bratrských kněží) a až na výjimky, jako byl Karel starší ze Žerotína, sehrála hlavní roli v přípravě a provedení povstání bratrská šlechta. Její zásluhou byl povolán na český trůn Friedrich Falcký. A jak to vypadalo s tolerancí vůči katolíkům za povstání? Jedním z prvních činů stavů bylo vyhnání jezuitů (čímž bylo zcela ochromeno ka-

tolické školství), do emigrace musel putovat např. i olomoucký biskup, kardinál Dietrichstein, a ikonoklastická „úprava“ pražské svatovítské katedrály v prosinci 1619 (čin, jenž velmi pobouřil i české luterány) byla dostatečně výmluvnou ukázkou, jakou svobodu by katolíci byli měli v českých zemích v případě vítězství „zimního krále“. Zajisté, jezuité byli vyhnáni jakožto „podněcovatelé nepokojů“, ovšem s tímž odůvodněním byli o tři roky později ze země vypovězeni bratrští kněží. V dané době bylo nesnadné odělit náboženství a politiku.

„Mezera“ v Halamově výkladu o vztahu Jednoty k toleranci, kterou představují léta, kdy se bratři z pronásledovaných na chvíli stali pronásledovateli, je až nepochopitelná, stěží se lze ubránit pocitu, že poněkud zavání alibismem. Jestliže autor recenzované knihy předpokládal, že události let 1618–1620 jsou natolik známé, že může přejít mlčením jejich průběh, měl k nim aspoň stručně zaujmout stanovisko. Jestliže to neudělal, vyklidil pole všem černým legendám o Habsburcích jako notorických pronásledovatelích všeho nekatolického. I zde jsou věci složitější, lze je vidět tak, jak je (soudě podle různých narážek v jeho spise) vnímá J. Halama, když období jejich vlády v českém království nazírá jako čas více méně trvalé perzekuce jinovců lišící se v období před Bílou horou a po ní pouze stupněm. (Neodpustím si poznámku, že vzhledem k Halamově víckrát vyslovenému názoru, podle něhož mírný útlak byl Jednotě vždy ku prospěchu, by vlastně tento autor měl být aspoň prvním čtyřem Habsburkům na českém trůně vděčný.) Z jiného úhlu však lze náboženský vývoj v českých zemích v předbělohorském období vidět tak, že její vládcí uchránili katolickou církev před likvidačí, k níž by ji byl odsoudil pro-

testantský panovník, umožnili jí, aby obnovila v duchu tridentských reforem své struktury a aby se z „odumírající“ náboženské společnosti, jíž byla v půli šestnáctého století, stala počátkem století následujícího sebevědomou církví, která je ve svých očích tím, kdo se chce ve své zemi právem ujmout „dědictví otců“.

Tato poměrně rozsáhlá odbočka od vlastního obsahu recenzované knihy nechce v žádném případě umenšit kladné ocenění jejího obsahu vyslovené výše. Je pouze připomínkou rizika, že tento obsah může být nesprávně začleněn do kontextu českých a evropských dějin sledovaného období. Pokud by odstranění mýtů o „vnitřních“ dějinách Jednoty nešlo ruku v ruce se zbouřením mýtů o tom, co se dělo v jejím okolí (a Halamův výklad dává přinejmenším příležitost k tomu, aby ony druhé zůstaly uchovány), pak by se výsledek autorova příspěvku k poznání českých náboženských dějin mohl podobat biblickému nalití mladého vína do starých měchů. Je-li nový obraz zasazen do zvětšelo rámu, pak neobstojí, popraská jedno i druhé. Jinak řečeno, idealizace Jednoty vyhnaná dveřmi by se tu podloudně vrátila oknem.

Uzavírám tedy, že Halamova jinak vynikající kniha (doprovzená ukázkami dobových bratrských textů a dokumentů a obsáhlým anglickým shrnutím) se neobejde bez určitého doplnění. Ať se stane výzvou k dalšímu bádání o tom, „jak to bylo doopravdy“!

František X. Halas

**JIŘÍ HANUŠ (ED.):
EKUMENICKÉ CÍRKEVNÍ DĚJEPISECTVÍ.
DĚJINY, ANALÝZY, PERSPEKTIVY**

(Brno: CDK, 2003. 211 s.
ISBN 80-7325-019-5)

Ekumenickým myšlenkám se dostává stále více místa také mezi historiky zabývajícími se církevními dějinami. Jestliže si jedni uvědomují potřebu zpracovat ekumenické církevní dějiny, druzí upozorňují na obtíže, s kterými je takový projekt spojen. Už samotný výraz ekumenický klade řadu otázek, na které se snaží odpovědět autoři příspěvků ve shora uvedeném sborníku. Je členěn do tří částí – text Bernda Jasperta („Ekumenické církevní dějepisectví“), reakce domácích odborníků na jeho názory a závěrečná liturgická studie Pavla Hradilka, která poněkud odbočuje z celkového zaměření sborníku.

V první části své studie B. Jaspert odpovídá poněkud zevrubněji na otázku, kde se vzalo ekumenické dějepisectví, ve druhé části ukazuje, kam směřuje ekumenické církevní dějepisectví, jaké úkoly z něho vyplývají pro budoucnost a jaké jsou možnosti jejich řešení. Velmi blízké jsou mu názory marburského církevního historika Ernsta Benze (1907–1978), z kterých při svých úvahách vychází. E. Benz pokládá za naléhavý úkol proniknout přes různé konfesní, národnostní a kontinentální provincialismy v církevním dějepisectví a přes vážnou argumenty konfesní apologetiky k ekumenickému pojetí dějin církve, což s sebou přináší také určité metody ekumenického zkoumání dějin. To však mj. předpokládá, aby jednotlivé konfese byly ochotné naslouchat představám a soudům o vlastní církvi od jiných a z těchto názorů vycházet při pečlivém

zkoumání vlastního historického obrazu. Zatímco Benz své představy o ekumenických církevních dějinách nerealizoval, pokusili se o to jiným způsobem Raymond Kottje a Bernd Moeller v díle *Ökumenische Kirchengeschichte* (1970–1974). Základem těchto dějin není nějaká společná vůdčí myšlenka ekumeny, ale ekumenismus díla spočívá v tom, že na nich pracovali autoři různých vyznání, každý ve svém oboru. Jedná se tedy o zpracování církevních dějin jako společné práce odborníků různých vyznání, přičemž partner z jiné konfese hlídá, zda je ve vypracování jednotlivých kapitol minulosti církve možné nebo potřebné něco vyladit, anebo je zapotřebí v některých případech připojit kritickou poznámku. Jaspert má k tomuto pojetí ekumenicity církevních dějin výhrady, když dílu vytýká, že je spjato s předekumenickým germanocentrismem a eurocentrismem, že postrádá představení dějin starších a mladších mimoevropských církví.

Zajímavé podněty k problematice ekumenického církevního dějepisectví přineslo podle Jasperta basilejské memorandum „*Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive*“ z roku 1981 s požadavkem sepsat dějiny *una sancta catholica*, která je dnes povolána společně svědčit o evangeliu. Takové podání se musí vyznačovat snahou o připomenutí dějin celé církve a nesmí se omezovat na jedno určité církevní společenství. *Una sancta catholica* je tedy větší a širší pojem než vlastní církev. Jaspert soudí, že pro vyličení dějin na mezinárodní bázi je třeba ještě jednou kriticky a s důrazem na ekumenický nárok a univerzální platnost přezkoumat i ta metodická měřítka, která mohou vyhovovat popisu národních nebo kontinentálně kontextuálních a ekumenických dějin.

Jak by se postup na ekumenických dějinách církve měl realizovat, shrnuje do 15 tezí. V nich hovoří o základech, problémech a metodách, zdůrazňuje spolupráci odborníků, počítá s jistým omezením na určitý zeměpisný prostor nebo určité období, protože „ani tým odborníků při nejlepší vůli nedokáže pojmut a představit celkové dějiny tohoto prostoru nebo období“ (s. 41). Vždy zůstane část církevních dějin ve stínu.

V závěru připomíná, že celosvětový rozvoj náboženství a stále těsnější soužití lidí různého náboženského přesvědčení a etiky vede k mnohem širší formě ekumenismu, k vnímavému chápání a přijímání nejenom jiné křesťanské konfese, nýbrž i ostatních nekřesťanských tradic. Pokud se tak neděje, necítí se lidé ve své vlastní víře jisti. Jestliže nedokáží rozumět jiným náboženstvím, necítí se doma ani ve svém vlastním. Proto bychom se měli sjednotit na jednom: historické zpracování dějin církve, jak uběhly dva tisíce let po Kristu, může mít s pohledem na završení víry v budoucnosti jen jeden cíl, a to ekumenické dějiny církve. O metodách se mohou vést spory, ale úkol a cíl je jasný.

Ve druhé části sborníku se k otázkám ekumenického dějepisectví vyslovují někteří historici a teologové. František X. Halas ve svém příspěvku („*Una sancta catholica* a chápání objektivit“) pochybuje o schůdnosti cesty, kterou nabízí Bernd Jaspert. Upozorňuje na různý výklad významových pojmů z oblasti církevních dějin, když např. *una sancta catholica* jinak vnímá katolík, jinak nekatolík. Proto by bylo podle F. X. Halase vhodné rezignovat na prosazení „ryze ekumenického“ pojetí církve a požadovat od církevního historika především poc-

tivost, poctivost vůči sobě samému, vůči svému publiku, v přístupu k pramenům. Poctivost znamená, že „vše je mu dovoleno, pokud nazývá věci pravými jmény“ (s. 71).

Pochybnosti o ekumenickém zpracování církevních dějin má také Jan Štefan („Ekumenické církevní dějepisectví?“), který s odvoláním na Karla Bartha upozorňuje, že jednu svatou všeobecnou apoštolskou církev zakouší, prožívá a praktikuje ponejprv a ponejvíce ten, kdo je doma ve svém sboru, ve své farnosti a ve své náboženské společnosti, a ne jako ekumenický turista na cestách. „Ekumenické teologii, a tedy i církevním dějinám, se může věnovat jenom ten, kdo ekumenu poznal a sám jako křesťan ekumenicky žije“ (s. 75). Jak tomu v našem prostředí skutečně je, prokáží až ony budoucí ekumenické církevní dějiny Česka.

Otakar A. Kukla („Ekumenismus, nebo tolerance?“) věnuje pozornost některým těžkostem, které s sebou ekumenismus přináší. Především by se neměl ocitnout v rozporu s poctivou snahou dobrat se pravdy o věcech, neměl by vyústit do náboženského synkretismu. Úkolem ekumenického historika nemůže být sjednocování, nýbrž jistá empatie a pochopení všech. Psát ekumenicky by mělo znamenat psát univerzalisticky, tj. rozumět sporům z jejich podstaty a bezvýhradně respektovat ovoce dosavadní nesmiřitelnosti. Budeme-li přijímat realitu jako takovou a rozumět jí, podnikneme možná významnější krok k vzájemnému přiblížení lidí a myšlenek a k pravému univerzalizmu, než by se stalo diplomatickým zamlžováním faktů v zájmu umělé a přitom vratké vstřícnosti (s. 80).

Jiří Hanuš („Ekumenické dějepisectví: mírný pokrok v mezích zákona“) v ně-

kolika tezích shrnuje problémy související s církevními a profánními dějinami v českém prostředí, kde církevní dějiny nelze kolektivně praktikovat bez odborníků, kteří s církví nemají nic společného. Je to tím naléhavější, protože církevní historikové jsou stále v mírném podezření, že dávají přednost ideologii před vědou. Historikové však musí počítat se dvěma faktory – se svými vlastními konfesemi a se svým svědomím, které zůstává „arbitrem i pro vědce výslovně ekumenického“ (s. 85).

Jaroslav Vokoun („K metodologii ekumenické teologie při zkoumání dějin rozděleného křesťanstva“) se podrobně zabývá vztahem teologie a historiografie. Na příkladu české reformace uvádí jako typickou chybu, že se staví do protikladu husitství a papež, ač katolictví té doby je husitům reprezentováno mnohem spíše koncily. Za nedostatek považuje, že se často dosahuje konsensu na úkor konkrétnosti obecnými formulacemi, pod nimiž si nelze nic konkrétního představit. Jednota postavená na obecných formulacích neumožňuje společné jednání, jak je stále více patrné na dnešních evangelických církvích. Je třeba jít cestou postupného sbližování.

Pavel Ambros („Ekumenické úsilí a předávání tradice: nedoceněný kontext ekumenického dějepisectví“) se soustředil na tři otázky: na diskusi historiků nad povahou své práce, na vztah historiografie k církevním dějinám jako teologické disciplíně, na vazbu mezi předáváním víry a jeho interpretacemi. Církevními dějinami rozumí teologickou disciplínu, která se zabývá církevním kontextem dějin spásy v profánních dějinách. Proto požaduje, aby nejen zainteresovaná obec historiků, ale především jednotlivá křesťanská společenství dobře rozlišovala rozdílné funkce pozi-

tivní historiografie a církevního dějepisectví. Ekumenické dějepisectví musí nalézt své vlastní pole činnosti v autentickém ekumenickém úsilí, tj. „musí se stát kritickým, ale i služebným nástrojem diachronní a synchronní jednoty víry“ (s. 103).

Jan Konzal („Ekumenická teologie: zahrávání s ohněm, anebo šance z Ducha svatého?“) se soustřeďuje na rozdíly mezi vírou a konfesí, mezi vírou a náboženstvím a světovým názorem. Pokud jde o ekumenickou teologii, rozumí jí kritickou a systematickou reflexi dialogu osobní víry s vírou bližních, která si klade dva cíle: porozumět správně smyslu interpretací obvyklých v jiné konfesi než své vlastní, a v dialogu s ostatními interpretacemi očišťovat interpretaci svého vlastního vyznávání (s. 106). Poctivá teologická reflexe osobní víry musí zahrnout i zkoumání skutečného církevního společenství. Církevní dějiny jsou jediné, ale učíme se jim rozumět z odlišných tradic, abychom překonali jednostrannost či barvoslepost svoji i našich předchůdců.

Jiří Hoblík („Břemenné dějiny“) si klade otázku, zdali mohou být dějiny ekumenické. Dějiny se mu jeví jako břemeno, které může být „ke shození nebo ke smíření či jenom k vláčení“ (s. 120). Mluví se o tom, zač mohou jedni, zač mohou druzí, jedni vztahují odpovědnost za ně na současníky, zejména na současníky na jiné straně, ale porozumět mu, je jevem výjimečným. Ale to je příležitost k jeho ulehčení.

Tomáš Machula („Quid est veritas“) se zabývá otázkou pravdy v ekumenickém dialogu a různými přístupy k ní. Pokud se jedná o náboženskou pravdu, která ve své podstatě není příliš odlišná od jakékoli jiné pravdy, potíž spočívá především v její verifikaci. V ekumenic-

kém snažení je třeba se zamyslet nad tím, spočívá-li náboženská pravda v pouhém konsensu biskupů, v bezespornosti s ostatními dogmaty, nebo v co nejširším popisu božské reality. To je důležitým předpokladem pro jakékoli řešení konkrétních otázek.

Ve třetí části sborníku Pavel Hradilek („Cesta k ekumenické eucharistické liturgii“) porovnává liturgickou praxi v jednotlivých křesťanských církvích a naznačuje možnosti postupného sblížování.

Přes rozdílné postoje autorů přináší sborník mnoho podnětných myšlenek i kritických poznámek k dosavadním pokusům o spolupráci na ekumenických církevních dějinách. Zdá se že je to zdoluhavý proces, který s sebou přináší mnoho těžkostí, jak ukázala činnost tzv. husovské komise, a jak se to projevuje i v práci Kruhu českých duchovních tradic. To nejcennější, co dosavadní ekumenická spolupráce přinesla a přináší, je porozumění pro odlišné názory a stanoviska druhých.

Vojtěch Cekota

**FRANTIŠEK VAŠEK –
ZDENĚK ŠTĚPÁNEK:
TRNITÁ CESTA MORAVSKÉHO
DUCHOVENSTVA (1939–1945)**

(*Edice Brněnský legionář. Brno: Šimon Ryšavý, 2003. 180 s. ISBN 80-86137-76-7*)

Již několik let nabízím studentkám a studentům Teologické fakulty JU v Českých Budějovicích seminář z novodobé historie, v jehož rámci usilujeme mimo jiné i o zmapování pronásledování katolické církve nacistickým a komunistickým režimem, a to se zaměřením

na jihočeský region. Je velmi potěšitelné, že v poslední době se na našem knižním trhu objevují publikace věnující se tomuto tématu. V *Studia theologica* 14 (roč. 5, č. 4 [2003]: 104–105) jsem např. recenzoval přínosnou knihu Rudolfa Grulichy *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu*, jejíž český překlad vydalo roku 2002 Centrum pro náboženský a kulturní dialog při Husitské teologické fakultě UK v Praze. Proto jsem také uvítal i vydání knihy autorů Františka Vaňka a Zdeňka Štěpánka *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939–1945)*, kterou v edici Brněnský legionář vydalo nakladatelství Šimona Ryšavého v roce 2003.

Autoři své dílo rozdělili do několika tematických okruhů a kapitol. V první části věnují svou pozornost vzájemným vztahům národního socialismu Adolfa Hitlera a křesťanských církví. Zcela správně poukazují na skutečnost, že nacistická církevní politika probíhala v několika fázích. První fáze, která trvala přibližně do roku 1935, se vyznačovala hledáním cesty k pokojnému soužití. Proto také ve vládním prohlášení Německa z 1. 2. 1933 se hovoří o „přátelství k církvím, o křesťanství jako základu morálky a rodiny, základní buňce celého národního a státního tělesa“. Z téhož roku je také konkordát uzavřený mezi Svatým stolcem a Říší. Autoři upozorňují na to, že tento význačný dokument byl vnímán katolickou církví jako poslední možnost, jak si udržet určitou míru vlivu na vývoj v Německu ve prospěch křesťanů. Nacistický režim konkordát přivítal zase především ze zahraničně-politických důvodů. Jednak potřeboval podporu od katolické části obyvatelstva Německa a také hodlal prohloubit spolupráci s tradičně katolickými zeměmi, jako byla Itálie, Španělsko a Portugalsko. Z taktických důvodů nacisté v této první fázi své

církevní politiky proti křesťanským církvím nevystupovali otevřeně, ale snažili se skrytě o jejich postupnou izolaci a vyřazení ze společnosti. Druhá fáze církevní politiky nacistického Německa probíhala v letech 1936–1940 a vyznačovala se již neskrývanou snahou o podřízení všech církví totalitnímu režimu, a to i za pomoci represí vůči jednotlivým duchovním, kteří byli žalářováni. Na tuto vzniklou situaci reagoval papež Pius XI. encyklikou *Mit brennende Sorge* (17. 3. 1937), ve které hájil křesťanství vůči nacistickému novopohanství. Hitlerova rasová politika vyvolala rozhodný odpor mnohých představitelů katolické církve v Německu. Autoři uvádí např. neohrožená stanoviska katolických biskupů Michaela Faulhabera, Konrada von Preysinga a C. A. Gahlena. Třetí fáze nacistické církevní politiky započala rozpoutáním válečného běsnění. Nacisté poznali, že křesťanské církve v Německu nebudou podporovat jejich válečné tažení, a proto se „otázkou dne“ stala diskuse, zda křesťanství jako takové má být zničeno ihned, nebo se k tomuto kroku má přistoupit až po skončení války. Svou významnou roli zde sehrály i protesty čelných představitelů katolické církve proti provozované eutanázii a zvlí v zacházení s lidmi jiných národností nebo rasy. Autoři připomínají např. neohrožená kázání německých biskupů Konrada von Preysinga, Adolfa Bertrama, Gahlena či vystoupení vídeňského arcibiskupa kardinála Theodora Innitzera proti perzekuci židovských spoluobčanů. Po rozbití Československa a vzniku Protektorátu Čechy a Morava nacisté svou církevní politiku začali uskutečňovat i na našem území, kde ji řídil úřad říšského protektora. V této souvislosti je velice cenné zhodnocení postavy zastupujícího říšského protektora Reinharda Heydricha,

který sehrál v koncipování církevní politiky nacistů velmi důležitou roli. Přestože byl vychován v náboženském duchu, roku 1936 vystoupil z katolické církve a ostře proti ní bojoval. Autoři uvádí velmi výstižnou charakteristiku Heydricha, a to že „nepřátele nacismu redukoval do dvou duchovních a organizačních polí – Židy a politické duchovní.“ Za jakousi „frontovou organizaci“ mezinárodního židovstva považoval svobodné zednářství a u katolické církve obdobně vnímal řád jezuitů. Snad také právě proto již na začátku války uvažoval o tom, že jezuité budou posláni do koncentračních táborů na Východě. Po svém příchodu do Prahy smutně proslul Heydrich mimo jiné také tím, že vypracoval plán na proniknutí oddaných nacistů do řad katolické církve. Hodlal vybrat z příslušníků Hitlerjugend vhodné kandidáty, které chtěl dát pod falešnými jmény studovat teologii. Vážně počítal s tím, že asi za 15 let by mohli obsadit vedoucí pozice v katolické církvi. Obdobně se podle jeho plánu mělo postupovat i proti ostatním křesťanským církvím.

Druhá část knihy se snaží přiblížit reakce představitelů křesťanských církví naší vlasti na okupaci a rostoucí tlak nacistů. Autoři uvádí např. intervence kardinála Kašpara u státního prezidenta dr. Emila Háchy ve prospěch zatčeného kladenského děkana Josefa Kloučka a dalších perzekvovaných katolických duchovních a intervence olomouckého arcibiskupa dr. Leopolda Prečana. Ve své práci neopominuli také zmínit velkou řadu duchovních, kteří se zapojili do zahraničního odboje, organizování poutí, které se změnily v protinacistické manifestace a statečná vlastenecká kázání mnohých duchovních. Odpor duchovenstva vůči nacistickému režimu přerostl v mnohých případech i do přímého za-

pojení do domácího organizovaného odboje, přechovávání zbraní, ilegálních tiskovin a osob pronásledovaných režimem. Odveta nacistů byla velmi krutá, jak dokumentují kapitoly věnované perzekuci jednotlivých duchovních.

Na celé práci je velmi potěšitelné, že se autoři neomezili pouze na katolickou církev, nýbrž pokusili se zahrnout do svého díla i církev československou husitskou, jednotu československou, pravoslavnou církev a československou církev evangelickou. Okrajově zmiňují i zásahy vůči jehovistům a členům armády spásy. Celá práce vznikla na základě badatelského výzkumu v archivech – především fondů v Moravském zemském archivu v Brně a fondu Zemského velitelství SNB v Brně v archivu Ministerstva vnitra v Praze.

Drobnou vadou na kráse celé knihy je její určitá nepřehlednost. Pro svůj význam by si jistě zasloužila lepší rozdělení do více kapitol a podkapitol (knihy nemá bohužel uveden ani základní obsah) a též alespoň výběrový jmenný rejstřík. U jmen jednotlivých duchovních se ve většině případů uvádí příslušnost k církvi, ale také bohužel nacházíme v knize dost jmen, která nelze blíže zařadit. Konstatování, že dotyčný byl např. farářem v té a té farnosti lze považovat za nedostačující, zvláště vzhledem k tomu, že u jiných jmen uvedených na téže stránce příslušnost k církvi uvedena je. Pro dokumentaci svého tvrzení uvádím např. s. 65: „...farář v Kunštátě na Moravě Jaroslav Šafář se stal důvěrníkem sociální pomoci v Boskovicích, která se starala o rodiny zatčených. Jan Přemysl Šebesta, farář československo-evangelické církve v Hodoníně, podporoval rodiny politických vězňů..., farář z Újezdce Václav Tylčer podporoval vdovy po popravených..., duchovní správce z Nezdašova

František Půček vedl po celou dobu okupace matriky v českém jazyce. Zatajil a uschoval zvon...”

Každá kapitola obsahuje velice bohatý poznámkový aparát, kterému lze snad jen vytknout občasnou nejednotnost v názvech citovaných děl. Pro dokumentaci uvádím např. pozn. 54 a 57 na s. 25, kde je jednou uváděno „Günther Dresch-

ner, *Reinhard Heydrich – architekt moci*, Praha 2002” a podruhé „Leschner Günther, *Reinhard Heydrich. Architekt totální moci*, Praha 2002”.

Knihu jako celek lze považovat za přínosnou a mohu ji směle všem zájemcům o naši novodobou národní historii doporučit k přečtení.

Martin Weis