

FRANTIŠEK, PAPEŽ:*ENCYKLIKA LUMEN FIDEI*

(29. ČERVNA 2013)

(přeložil Milan Glaser, Kostelní
vydří: Karmelitánské nakladatelství,
2013, 64 s., ISBN 978-80-7195-
-741-6)

Zhodnocení encykliky *Lumen
Fidei* z pohledu filosofie

Encyklika *Lumen Fidei*¹ byla vydána k datu 29. června papežem Františkem v prvním roce jeho pontifikátu (2013). Encykliku již rozpracoval jeho předchůdce Benedikt XVI., můžeme ji tak považovat za dílo obou papežů. Jak název napovídá, předmětem encykliky je víra. Doplňuje tak dvě předchozí encykliky Benedikta XVI. o lásce a naději. Text je rozvržen do čtyř kapitol. V každé z nich se papež zabývá vírou z určitého úhlu pohledu. Po úvodu, kde papež říká, že víra je pro člověka světlem, které ho vede dál, se první kapitola zabývá vírou z pohledu osobního povolání člověka Bohem. Je zde řeč o dějinách spásy. Druhá kapitola rozvíjí téma vztahu mezi vírou a pravdou, vírou

a poznáním. Můžeme se zde s papežem ptát: Je víra pouze subjektivním prožitkem člověka, anebo předpokládá také objektivní uchopení skutečnosti? Ve třetí kapitole klade papež důraz na společenský charakter víry. Víru přijímáme pouze jako členové společenství církve, nikdy jako izolovaní jedinci, kteří se spoléhají jen na sebe, na svůj rozum a svoji sílu. V poslední, čtvrté kapitole papež pojednává o významu víry pro občanskou společnost. František tak zde vnímá víru jako obecné blaho celé společnosti.

V encyklice je řada podnětů, které jsou zajímavé nejen z pohledu teologie, ale i z pohledu antropologie, filosofie nebo sociální etiky. Na některé z nich chceme upozornit. V první řadě si při četbě encykliky uvědomíme, že František klade důraz na lidskou existenci a osobu člověka. Velmi často používá slova, jako jsou „existence“, „dějiny“, „časnost“, „konkrétní situace“ nebo „tvář druhého“. Neudiví nás, že nejcitovanějšími autory jsou svatý Augustin (minimálně jedna třetina všech nebiblických referencí) a německý existencialista Martin Buber (1878–1965). Myšlenky, které papež dokládá právě odkazy na Buberu, nám mohou velmi silně připomínat i filosofii francouzského myslitele Immanuela Levinase (1905–1995),

1 Vycházím z francouzského textu encykliky: srov. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_fr.html.

zvláště výrazy o „tváři druhého“. Kromě biblických nebo koncilních odkazů pak narazíme několikrát na Órigena, svatého Ireneje z Lyonu, anebo na krásnou literaturu, kde se objeví i takový *Idiot* od F. M. Dostojevského (LF 16) nebo *Emil* od J. J. Rousseaua (LF 13). Odkaz na svatého Tomáše Akvinského najdeme pouze dvakrát, a to spíš jen mimochodem (LF 30 a 36).

Tento osobní a existenciální charakter encykliky papež opírá o teologii konání, kde vyzdvihuje aktivní Boží činnost ve prospěch člověka. Kromě osobního povolání, kdy Bůh volá člověka jménem a vede ho po svých cestách, jak o tom čteme ve Starém zákoně, papež vyzdvihuje jednání Boží v Ježíši Kristu. Smrt našeho Spasitele a jeho zmrtvýchvstání je základním Božím činem v dějinách lidstva a odkazuje právě na „činnost“ Boha vůči člověku. Po lidech se tak nechce, aby hledali Boha někde v jiných světech, pod zemí či nad zemí, ale aby mu otevřeli svá srdce v konkrétních situacích svého každodenního života. Toto Boží jednání se pak stává výzvou a úkolem pro každého věřícího, aby i on ve svém okolí jednal ve prospěch druhých (LF 17–20).

Toto jednání věřících v církvi a ve světě však nemá být záležitostí izolovaného jednotlivce. Papež klade důraz na společné

jednání lidí mezi sebou. Tento charakter má jak církev, tu označuje jako „prostor společného jednání“ (LF 41), tak všechny její svátosti. V tomto smyslu nacházím velkou podobnost mezi myšlenkami papeže Františka a filosofkou dvacátého století Hannah Arendtovou (1906–1975). I ona zdůrazňuje společné jednání svobodných lidí a vidí v tom základní prevenci proti totalitarismu, který se začíná prosazovat všude tam, kde se lidská společnost atomizuje a lidé se izolují jeden od druhého (LF 19 a 22).

Velkým tématem, do kterého papež František vstupuje, je vztah víry a občanské společnosti. Této otázce se věnuje především ve své závěrečné, čtvrté části encykliky. Snaží se říci, že křesťanská víra je základem jakékoli lidské společnosti. Poukazuje na slovo „osoba“ a připomíná, že právě díky křesťanství získal tento pojem svůj plnohodnotný význam (LF 54). Spolu se svatým Augustinem zastává názor, že Bůh je vlastním tvůrcem lidské společnosti, protože tu si lidé svými vlastními silami nejsou schopni vybudovat. Svatý Augustin se tomuto tématu obšírně věnuje ve svém vrcholném díle *O Boží obci*, kde ukazuje, že spravedlivá obec má základ v Trojici božských osob a zároveň je pro nás lidi eschatolo-

gickou skutečností (např. *De civit. Dei* XI, 24). Ve své obhajobě křesťanství se papež nebojí otevřeně říci, že víra je obecným blahem lidské společnosti a že základem solidarity a bratrství mezi lidmi je „zkušenost s otcovstvím a milosrdenstvím Boha“ (*LF* 54). Kritizuje princip rovnosti a individuality, protože se domnívá, že na tomto základě nemůže nikdy vzniknout pevný bratrský vztah a solidarita mezi lidmi. Pokud bychom nebrali toto papežovo slovo jen jako jeho povzbuzení svých věrných, může se toto tvrzení stát ve filosofické rovině zdrojem intenzivní polemiky. A to nejen s odpůrci církve, kteří v této pozici mohou vycítit snahu podmiňovat fungování a moc občanské společnosti náboženskou vírou, ale i se svými řádovými spolubratři a dalšími řeholníky pracujícími pro Svátý Stolec, jako byli např. o čtyři sta let starší Francisco Suárez (1548–1617) anebo ještě starší dominikán Francisco Vitoria (1480–1546). Můžeme se totiž ptát, zda je ve společnosti víra pouze motivační záležitostí křesťanů, kteří pak mají na veřejnosti demokraticky hájit křesťanské ideály, anebo zda je křesťanská víra skutečným zdrojem politické moci a nutnou podmínkou všech společenských struktur. V případě, že bychom se rozhodli pro druhé řešení, pak se

dále klade otázka, kdo je tedy legitimním nositelem veřejné moci, kněz, nebo světský člověk? Z papežova výkladu by totiž spíše vyplývalo, že kněz.

Řešení této složité otázky nabízí *LF* 55, kde se papež snaží vysvětlit víru jako světlo pro lidskou přirozenost. Je-li tedy tomu tak, že křesťanská víra a zkušenost s Božím otcovstvím tu je proto, aby uzdravila lidskou přirozenost, a uzdravený člověk pak dál s Božím požehnáním stojí na vlastních nohou, samostatně se rozhoduje a jedná, pak se nám podařilo problém vyřešit. Na pojem lidské přirozenosti, která zakládá občanskou společnost a její moc, se totiž odvolává celá scholastická tradice v čele se svatým Tomášem Akvinským (např. ve spise *O království* I, 1). Ti všichni čerpají z Aristotelova výkladu lidské přirozenosti, jak uvádí na začátku své *Politiky* (I, 2). Neupadli jsme tak ani do středověkého patriarchalismu odsouzeného jak Johnem Lockem v jeho *Prvním pojednání o vládě*, tak Franciscem Suárezem (*De legibus* III, 2, n3), ani do nauky o přímé moci církve nad mocí světskou (*De legibus* III, 6, n6). Papežovo téměř závěrečné slovo můžeme vnímat i tak, že křesťanská víra uzdravuje nejen samu přirozenost, ale především „mě“ samého a celou

církev. Jsem pozván k obrácení, které je podmínkou obrácení světa ke křesťanství a k autentické vládě ducha nad světem.

Poslední poznámka, kterou chceme uvést, se týká úvodního slova, kde František říká, že víra osvěcuje člověka a vede ho na jeho životní cestě dál. Brání se zde myšlence osvícenců, kteří kladou přílišný důraz na rozum, zastávají mínění, že víra je přežitkem a tmářstvím, a vysmívají se jí. Ve druhé kapitole papež přesvědčivě ukazuje, že víra a rozum se doplňují a že víra je cestou pravdy. Vidíme, že se člověk bez víry v Boha neobejde, jestliže chce upřímně pravdu poznávat. Toto všechno je velmi pochopitelné a papež zde jen připomíná to, co již zastávali církevní otcové dávno, jako např. již zmiňovaný svatý Augustin, nebo to, co předkládá Jan Pavel II. ve *Fides et ratio*. Na tento dokument se František ostatně sám odvolává (LF 32). Klademe si jen otázku, zda je dobře volen příklad Fridricha Nietzscheho (1844–1900) jako zástupce osvíceneckého racionalismu (LF 2–3), který podle papeže odsuzuje křesťanskou víru coby iracionální a obskurní myšlení bránící člověku v osobním rozvoji. Nietzsche byl přece zástupcem tzv. „filosofie života“ (jako Henri Bergson /1859–1941/ nebo Wilhelm Dilthey /1833–1911/),

a bojoval právě proti důrazu na rozum a sám pobízí ke vstupu do iracionality a obskurna.² Nietzsche odmítal křesťanství nikoli proto, že by nebylo dost racionální, ale naopak proto, že bylo spjato s racionalitou a se sokratovskou tradicí!³

Encyklika *Lumen Fidei* je velice čtivým textem, kde papež František nezapře svůj vztah ke krásné literatuře. Přes svůj volnější styl si však text zachovává myšlenkovou přesnost a vnitřní tematickou jednotu. Dokument je čitelným jak pro širokou veřejnost, tak pro odborníky nejrozumnějšího zaměření. Může tak představovat prostor setkání a vzájemného dialogu.

Jan Koblížek

FRANTIŠEK, PAPEŽ:

ENCYKLIKA *LAUDATO SI'*:

ENCYKLIKA O PÉČI O SPOLEČNÝ DOMOV
(24. KVĚTNA 2015)

(přeložil Milan Glaser, Praha:
Paulínky, 2015, 159 s., ISBN
978-80-7450-187-6)

2 SROV. E. CORETH – P. EHLEN – J. SCHMIDT, *Filosofie 19. století*, Olomouc, 2003, s. 138–152.

3 SROV. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Œuvres complètes 2, Paris: Cerf, 2007, s. 75–81.

Filosofické ohlédnutí
za encyklikou *Laudato Si'*

Je tomu již rok, co papež František vydal svoji encykliku s ekologickou a sociální tematikou *Laudato Si' – Bud' pochválen*. Po encyklice *Lumen fidei* a apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* se jedná o třetí velký dokument tohoto papeže. Před několika dny k těmto textům přibyla ještě exhortace o rodině *Amoris Lætitia*. Encyklika *Laudato Si'* s podtitulem *O péči o společný domov* se na první pohled týká ekologie. V tomto smyslu byla ohlašována dlouhou dobu dopředu a z tohoto úhlu pohledu je také většinou čtena a komentována. Ano, ekologie coby vztah k přírodě a světu má zde zásadní místo. Nicméně ekologická problematika je zde spíše logickým důsledkem filosofických a etických pozic, které papež rozvíjí. Encykliku lze totiž číst jako text s řadou filosofických impulzů, kde se František snaží postavit proti lidskému egoismu, individualismu a utilitaristickému jednání. Římský biskup se tak zabývá pohledem na realitu, na svět kolem nás i na nás samé a vybízí každého k osobní konverzi. Přestože zde vystupuje jako pastýř svého lidu, základními východisky jsou filosofické otázky po bytí, po smyslu světa a lidského života.

Encyklika je rozdělena do šesti základních kapitol. Papež nejprve analyzuje situaci moderního člověka a mluví o několika základních paradigmatech našeho vnímání reality a světa kolem nás (první a třetí kapitola). Současně připomíná biblické pochopení světa a úlohu člověka v takto pojetém prostředí (druhá kapitola). Následně předkládá pojem „ekologie“, který chápe jako univerzální přístup ke stvoření a druhému člověku. Tímto tento termín značně rozšiřuje od běžného užívání. Většinou tímto slovem charakterizujeme náš vztah k přírodě a k zacházení s ní, zde však papež mluví i na vztah ke druhému člověku, k Bohu a k sobě samému (čtvrtá kapitola). Zve k jednání, které předpokládá dialog a respekt druhého. Nelze jednat, aniž se ptáme, co to přinese pro druhého. Tím nabývá na důležitosti pojem obecného blaha (pátá kapitola). Toto jednání však předpokládá osobní konverzi a bytostné zacílení na nový styl života. Věci, svět a člověka nesmíme chápat reduktivně jen jako něco, co se dá jednoduše používat, ale je třeba je přijmout ve své integritě jako skutečnosti hodné obdivu v případě věcí, nebo důstojnosti v případě lidské osoby (šestá kapitola).

Podívejme se nyní na text encykliky zblízka a pokusme se popsat

základní filosofické impulzy, které dokument nabízí. Hned v úvodu se František odkazuje na pojem *přirozenosti* a na povinnost člověka respektovat *přirozený zákon*. Připomíná slova svého předchůdce Benedikta XVI., který zastává názor, že všechna ekologická a sociální zla dnešní doby jsou v konečném důsledku způsobena pýchou člověka. Takovýto člověk odmítá uznat „neoddiskutovatelné pravdy, které řídí náš život“. Nesmíme zapomenout, že člověk má sice svobodnou vůli a rozum, a je tudíž schopen proměňovat své okolí i sebe sama, ale je také přirozeností, kterou si sám nedal (LS 6, 115–118, 122–123, 132–133, 221). S tím souvisí povinnost přijmout také své vlastní tělo, které „nás staví do přímého vztahu k životnímu prostředí a k ostatním živým bytostem“ a podstatně nás určuje jako muže a ženy (LS 155). Vedle Benedikta XVI. jsou zde pro Františka zdrojem sociální encykliky Jana Pavla II., zvláště *Centesimus annus*.

Často se opakujícím motivem encykliky je Františkovo vybízení ke *změně pohledu na svět a realitu*. Nesmíme vnímat věci kolem nás jen jako zdroje, které můžeme jednoduše vyčerpat, užít a následně vyhodit. Dívejme se na ně s *obdivem* jako na skutečnosti, které zrcadlí moudrost a krásu Stvořitele

a „mají hodnotu samy o sobě“. V tom nám může být příkladem svatý František z Assisi (LS 11, 20–22, 33, 85–88, 112, 138–141, 218, 233–234). V žádném případě nejsme schopni nahradit přirozený svět svými umělými výtvary ve snaze uspokojit naši touhu po konzumaci (LS 34). Papež nám připomíná, že „Země zde byla před námi a byla nám dána“. Máme ji „obdělávat a chránit“. Absolutně patří pouze Hospodinu, člověk je pouze jejím správcem a výkonnou autoritou. Musíme proto ke své zemi a statkům, které nám jsou svěřeny, přistupovat zodpovědně. Nezapomínejme, že jednou budeme z našeho správcovství skládat účty Bohu Zákonodárci (LS 67–68, 83). Papež se odvolává i na sv. Tomáše Akvinského a dodává, že stvoření je plné potencialit, je autonomní a zároveň v sobě nese finalitu (srov. *Summa Theologiae* I, q. 104, art. 1, ad 4 in LS 80, 113).

Nesmíme proto zapomínat na *přímý a fyzický kontakt s přírodou*, na skutečné setkání s realitou (LS 44). Přímý kontakt s materií a s realitou tohoto světa se děje zvláště ve *fyzické práci*, při které člověk svět proměňuje. Papež upozorňuje na skutečnost, že samotný Ježíš prožil většinu svého života jako obyčejný dělník a jako ten, kdo se uměl ze života radovat. František zde zdůrazňuje pozitivní charak-

ter materie a odsuzuje všechny filosofické dualismy, které od sebe oddělovaly tělesný a duchovní svět, a často tím deformovaly evangelium (LS 98). Odkaz na pozitivní materiální svět stvořený Bohem papež doplňuje odkazem na vtělení Božího Slova, na Kristovo vzkříšení a na křesťanskou liturgii, kde zvláště vyzdvihuje materiálně-duchovní charakter svátostí (LS 99–100, 235–237, 244). Tématu práce se pak papež obecněji věnuje ještě o něco níže (LS 124–129). Práce, ať se jedná o fyzickou nebo duševní, vyjadřuje vztah k realitě a působení na ni. Skrze práci se člověk realizuje, rozvíjí a vytváří nové perspektivy. František oceňuje zvláště podnikatelské aktivity, protože podporují obecné blaho. To se projevuje ve vytváření nových pracovních míst a rozvoji regionu.

Vedle danosti světa, kterou má člověk respektovat, je v encyklice kladen důraz i na *jednání člověka*, jak je již patrné z pojmu práce. Papež věří, že člověk může měnit svět k lepšímu. Lidské jednání znamená nejen postavit se na odpor vůči destruktivním silám, ale v první řadě probrat se z pasivity. Řada lidí je dnes netečných, protože jsou zahleděni sami do sebe, nebo proto, že již rezignovali, anebo proto, že naivně věří v technická či finanční řešení (LS 14, 20, 52,

58–59). Důležitou je papežova výzva k legitimnímu nátlaku na politické autority ve prospěch obecného blaha (LS 38, 179). Jsme totiž často svědky neúčinnosti dohod, nedostatečné politické rozhodnosti, korupce a nadvlády ekonomie nad politikou. Chybí nám nadnárodní politická autorita, která by dokázala udělovat sankce za nedodržování ekologických úmluv. Jistou nadějí skládá František v diplomacii (LS 164–175). Papež provokuje politiky, aby se nespokojovali jen s redukcí špatných jevů ve společnosti, ale aby „stimulovali tvořivost hledající nové cesty a usnadňovali osobní i kolektivní iniciativy“. Politika nemá být krátkozraká a zaměřená jen na bezprostřední úspěch v příštích volbách, ale má usilovat o dlouhodobé horizonty a společné dobro všech (LS 177–178). Papež apeluje především na komunální politiku, která akcentuje odpovědnost řadových občanů a malých skupin (LS 179–181).

Úžasným projevem lidského jednání, moci a kreativity jsou *věda a technika*. Jsou-li správně orientovány, slouží člověku a mohou dokonce produkovat i krásu. Papež zmiňuje např. krásu letadla nebo některých mrakodrapů (LS 102–104). Důležité místo má však papežova kritika moci založené na „technicko-ekonomickém

paradigmatu“. Takováto moc je nástrojem ničení politiky, svobody a spravedlnosti. František má na mysli takové formy moci, které se chovají tak, jako by šlo jen o mechanické síly fyzikálního světa – síly, které lze propočítat s matematickou přesností. Tomuto podléhá často právě ekonomická oblast a finančníctví, které nezřídka ovládají i prostor politiky. Papež varuje před klamnou představou, že naše problémy se vyřeší pouhým zvýšením zisků podniků nebo jednotlivců (LS 53–56, 189–190, 195–198). Politická moc, která přestala být autonomní a dostala se zcela do područí ekonomiky a soukromých zájmů, se stala naprosto zbytečnou (LS 57).

Mluví-li papež o vědě a technice, klade si také otázku po *vztahu techniky a mravního a kulturního rozvoje člověka*. Podobně jako Jean Jacques Rousseau nebo Erich Fromm se domnívá, že často dochází k tomu, že pokrok techniky, různých inovací v průmyslu či použití médií velmi předběhly mravní vývoj člověka a negativně působí na něj i na celou společnost. Napětí mezi těmito dvěma roviny, tj. technickým pokrokem a mravní zaostalostí člověka a celé společnosti, produkuje nezaměstnanost, pošramocené vztahy mezi lidmi, krizi osobní identity člověka, narušení schopnosti „hlouba-

vě přemýšlet a velkodušně milovat“ a vůbec problém integrálního lidského rozvoje (LS 46–47, 105). Přestože si tyto skutečnosti nějakým způsobem dnes již uvědomujeme a tušíme, že cesty ke štěstí jsou jiné (LS 19, 60, 191, 194), jsme bohužel velmi často slabí a navyklí na pohodlí a na konzumní způsob života a nemáme sílu se tomuto trendu vzepřít (LS 113). Papež vybízí k „odvážné kulturní revoluci“, k tomu, abychom vědu a techniku podřídili etickým hodnotám a cílům a byli schopni „dívat se na realitu jiným způsobem“ (LS 114).

Technokratické paradigma totiž představuje deformaci vztahu člověka a světa jakožto vztahu subjektu a objektu. Jde o zkrácený pohled na realitu jako na něco, čeho se lze jednoduše zmocnit a využít (LS 106). Toto paradigma má samozřejmě nemalý vliv na lidský život a celou společnost. Technické výdobytky nejsou neutrální, ale vytvářejí kontext, ve kterém žijeme a předkládají nám filosofické a etické pochopení světa a sebe sama. Papež tak dokonce mluví o určité formě totalitarismu, která se skrze technokratické paradigma v naší západní společnosti projevuje (LS 107). Jednoduše podléháme iluzím o neomezeném technickém pokroku a stále rostoucí ekonomice, které přinesou

šťestí a vyřeší všechny problémy, jak v ekologii, tak v sociální oblasti (LS 109, 131). I *specializace*, které jsou technice vlastní, představují podle Františka další nemalý problém, protože jen stěží poskytují ucelený pohled. Řešíme-li jednotlivé praktické záležitosti, mají svůj nesmírný význam. Potíž však nastává ve chvíli, když chceme dát odpověď na globální a složité problémy, jako jsou právě ekologie nebo chudoba. Ty totiž nevyřešíme jen z jednoho speciálního hlediska, ale musíme zapojit všechny možné způsoby poznávání reality včetně filosofie, sociální etiky a náboženství. Prohřešujeme se proti životu a realitě samotné, jestliže je interpretujeme pouze z pohledu techniky (LS 110, 136, 199–201).

Syntéza respektu vůči světu a lidského jednání, které směřuje k obecnému blahu celého stvoření a lidské společnosti, je nejuceleněji vyjádřena v papežově pojmu *ekologické kultury*. Ta neznamenaá redukci na konkrétní řešení palčivých a dílčích ekologických problémů, které se týkají znečištění životního prostředí, vyčerpání přírodních zdrojů apod. Tato nová kultura je věcí jiného pohledu, změny myšlení, je výchovným programem, životním stylem a spiritualitou, které mají klást odpor postupujícímu technokratickému paradigma-tu (LS 111).

Právě zmíněný pojem *ekologie* papež rozšiřuje i na *sociální problematiku*. Společnou příčinu sociální a ekologické krize vidí v nedostatku konkrétního fyzického kontaktu odborníků, novinářů, vedoucích představitelů a mocných s řadovými lidmi. Ti první totiž žijí v jakési izolaci a pouze teoreticky přemýšlejí o problémech těch druhých. Většinou přehlížejí, že jejich blahobyť a ekonomická prosperita je zajištěna jen díky devastaci přírody a sociálními nepokoji v cizích zemích (LS 49–52, 56). O něco níže papež shrnuje: „Všechno je ve vztahu a [...] autentická péče o náš vlastní život a naše vztahy k přírodě jsou neoddělitelné od bratrství, spravedlnosti a věrnosti ve vztahu k druhým“ (LS 70, 148). František upozorňuje na skutečnost, že Židé ctili sedmý den a sedmý rok. Byly to okamžiky, kdy znovu nalézali ztracenou rovnováhu ve vztazích k Bohu, k druhým lidem, k sobě samým a k zemi, kde žili (LS 71, 90–91, 118–123, 237). Tato „ekologie přátelství“ je charakteristická svojí vynalézavostí a obětavostí a stojí v protikladu vůči vnější i vnitřní chudobě, úzkostem, vykořenění či kriminalitě (LS 149.).

Vztah ke druhému člověku se neprojevuje jen v konkrétním prostoru, ale zahrnuje také dimenzi času. Papež nám proto připomíná povinnost *mezigenerační solidari-*

ty. Nejedná se jen o slušnost, ale o nutnost a spravedlnost vyplývající ze vzájemné provázanosti mezi generacemi a ze závislosti člověka na zemi a prostředí, ve kterém žije (LS 36, 159–162). Tuto vzájemnou solidaritu rozšířenou následně na všechny jednotlivce, instituce a sociální skupiny nazývá *sociální ekologií* (LS 142). Tato „sociální ekologie“ či „ekologie přátelství“ nebo také „ekologie všedního dne“ se odráží i v místech bydliště a společně sdíleném *prostoru* s ostatními, jako jsou dům, čtvrť nebo město (LS 151–154). „Prostředí, ve kterém žijeme, ovlivňuje náš pohled na život, naše cítění i jednání.“ Zároveň však skrze prostředí a jeho přetvářením vyjadřujeme svoji identitu (LS 147).

Pojem ekologie František doplňuje ještě o dimenzi *lidských kultur*. Zastává názor, že místní kultury a formy sociálního života jsou velkým bohatstvím a jejich zánik z důvodu zisků a produkce „může být stejně vážný či ještě závažnější než vyhynutí rostlinného či živočišného druhu“. V tomto smyslu mluví o „kulturní ekologii“ (LS 143–146).

Jestliže na jedné straně František klade důraz na provázanost všeho ve světě, pak zároveň neztrácí ze zřetele jedinečnost člověka, která je dána tím, že je *osobou*.

Člověk přesahuje díky své rozumové a duchovní povaze fyzicko-biologickou sféru bytí světa a odpovídá na Boží volání. Formuje se tak vztah mezi Ty a ty. Papež říká, že „na základě biblických textů považujeme lidskou osobu za subjekt, který nemůže být nikdy redukován na kategorii objektu“ (LS 81). S právě uvedeným odkazem na člověka jakožto na subjekt souvisí pojem *důstojnosti*. Papež ho odvozuje z faktu stvoření člověka k Božímu obrazu a podobě (LS 65). Velmi pečlivě rozlišuje mezi právě uvedenou lidskou „důstojností“ a „hodnotou“ ostatních tvorů a věcí. Zrovna tak to nacházíme i u Immanuela Kanta. Nerozumní tvorové a ostatní živá či neživá příroda v sobě nesoou podle Františka odlesk Boží všemohoucnosti a krásy, nicméně „důstojnost“ náleží pouze člověku (LS 69, 90–91). Papež se ve svém textu neopomíná zastat lidského života a lidské bytosti ve všech stupních jejího vývoje. S politováním konstatuje, že se někdy stává, že hájíme životní prostředí nebo některé živočišné druhy a přitom „banalizujeme překračování veškerých mezí při experimentování na živých lidských embryích“ (LS 136). Výsledkem Františkových úvah je tak postupné připomenutí všech základních principů sociální nauky církve, z nichž je nejvyšším

právě důraz na lidskou osobu (LS 93–95, 156–158).

V poslední kapitole encykliky papež apeluje na celé lidstvo, aby získalo „vědomí společného původu, vzájemné sounáležitosti a společně sdílené budoucnosti“ (LS 202). Zve všechny k *obrácení* od „obsesního konzumismu“, který je jen „subjektivním odrazem technicko-ekonomického paradigmatu“ a který nám mylně namlouvá, že jsme svobodni, jestliže můžeme svobodně konzumovat (LS 203, 204). Navzdory krizi, kterou prožíváme, papež věří, že člověk je stále schopen rozhodnout se pro dobro, vyjít ze sebe a obnovit sebe i svět. Odmítá reduktivní pohled na člověka jen jako na skutečnost podmíněnou psychologiky a sociálně, jak zastával, doplněme, např. Émil Durkheim a jeho sociologická škola (LS 205, 208). Vybízí spotřebitele k rezistenci a neposlušnosti proti zaběhnutým technicko-ekonomickým schémátům. S odvoláním na Benedikta XVI. připomíná, že „nakupování je vždy mravní, a nejen ekonomický úkon“, a tedy týká se každého z nás (CíV 66 in LS 206). K tomu, aby však tato ekologická proměna ve vztazích mezi lidmi i ve vztahu ke světu proběhla, je třeba cíleně u každého z nás *pěstovat náležité návyky a ctnosti*. František zde mluví především o výchově v ro-

dině, která má nezastupitelný význam. Právě zde dochází k drobným gestům upřímné zdvořilosti, které „pomáhají budovat kulturu vzájemně sdíleného života a úcty k tomu, co nás obklopuje“. K získání ekologických ctností přispívá formace svědomí, odpovědná střídmost a vztah ke kráse. Za tuto formaci nesou odpovědnost politika, občanská sdružení i církve (LS 209–215, 222–227).

„Ekologická konverze“, o které je řeč, však nesmí být podle papeže jen sumou individuálních dober, která bude vyplývat z toho, že každý bude o trochu lepším. Jako jednotlivci se totiž můžeme brzy unavit a postupně podlehnout mašinérii „účelového rozumu“ a „konzumismu bez etiky a bez sociálního a ekologického citění“. Na sociální problémy musíme odpovídat „komunitními sítěmi“, tzn. koncentrací sil a jednotného postupu (LS 219). Od této konverze jsou neodmyslitelné vděčnost a nezištnost člověka, které často nejsou vidět na první pohled (LS 220). František nás povzbuzuje k drobným gestům míru a přátelství, která se stávají začátkem nové kultury života. Ta pak mohou snadno přerůst do větších rozměrů a s jejich pomocí se obnovují vztahy a utváří se nové „sociální předivo“. Příkladem nám může

být svatá Terezie z Lisieux (LS 230–232).

Závěrem můžeme říci, že text encykliky je poměrně čtivý. Papež zde zastává a prohlubuje standardní křesťanské postoje. Podle našeho názoru nepřináší nová, šokující sdělení. Nicméně je zde řada krásných pasáží, které jasně pojmenovávají problém dnešního utilitaristického způsobu života. Cenné je, že papež dokáže dnešní život reflektovat a postavit se proti všeobecnému trendu spotřební „kultury“. Pro křesťany západního světa, kteří žijí v sekulárním prostředí, je tento text vynikající pomocí. Jako určitý nedostatek bych zde vytkl časté opakování jednotlivých témat. Po přečtení první třetiny encykliky se čtenář v podstatě dovídá vše, co chtěl František vyjádřit. V dalších pasážích dokumentu se papež vrací k již předloženým tématům, lehce je doplňuje a nově formuluje. Na druhou stranu je třeba ocenit lehký literární styl, který však nic neztrácí na vyjadřovací přesnosti.

Jan Koblížek

KATEŘINA PTÁČKOVÁ:

KATEŘINA ZE SIENY

NA CESTĚ KE SVATOŘEČENÍ

(Pardubice: Vydavatelství Univerzity Pardubice, 2015, 213 s., ISBN 978-80-7395-943-2 [print])

Kniha K. Ptáčkové pojednává o utváření a vývoji kultu Kateřiny ze Sieny, který byl završen její oficiální kanonizací v roce 1461. Zajímavé téma si žádá zajímavé zpracování. Autorka si je vytyčila následujícím způsobem: v šesti kapitolách prezentuje Kateřinin život spolu se sociálním a politickým kontextem doby (1), literární památky hagiografického charakteru zachycující její život (2), dále představuje v hrubých obrysech znaky ideálu svatosti ve smýšlení tehdejší společnosti (3) v „kontrastu“ se vzorem svatosti samotné Kateřiny (4), který zkoumá podrobněji se zaměřením na jeho uplatnění v dané době (5), a na závěr popisuje historické události, jež přímo vedly ke Kateřinině konečné kanonizaci (6).

Autorce se v úvodní části, v níž seznamuje čtenáře s osobností Kateřiny ze Sieny a jejím zázemím, daří propojit legendaristická vyprávění dochovaná v četné hagiografické literatuře s kritickým zhodnocením těchto pramenů a jejich charakteristik.

Pro historika je tento přístup naprosto zásadní a pro čtenáře o to přínosnější, nedokáže-li literární památky takového druhu náležitě číst a správně interpretovat. Důležité je zejména autorčino důkladné zmapování pozadí tvorby těchto jednotlivých dochovaných památek, motivací jejich autorů, jejich zacílení, významu, vlivu a pokud možno také zmapování jejich vzájemné závislosti a komplementarity. Cenná je monografie také pro tu skutečnost, že čtenáři zprostředkovává vhléd do utváření oficiálního kultu konkrétní ženy v době vrcholného středověku, že dává nahlédnout, jakými cestami se muselo ubírat, jací aktéři a hlavně jakými způsoby se o jeho definitivní prosazení pro celou církev zasazovali. Tato v jistém slova smyslu přípravná fáze předcházející kanonizačnímu šetření, která je v konečném důsledku snad ještě důležitější než samotný kanonizační proces, je rozpracována důkladně jak z pohledu historického, politického, sociologického, tak spirituálního. Čtenáře by proto nemělo překvapit, že kanonizačnímu procesu jako takovému není v knize věnováno příliš mnoho místa. V souvislosti s přípravnou fází si autorka klade zajímavé otázky, které mezi sebou propojuje a snaží se je poctivě zodpovědět a argumentačně podepřít. Díky

tomuto komplexnímu pohledu se jí daří místy i upravovat některá klišé, jež jsou v sekundární literatuře týkající se sienské světice rozšířena. V tomto ohledu je třeba na prvním místě zmínit zejména snahu o úpravu našeho dosavadního pohledu na vztah mezi Kateřinou a Brigitou Švédskou. Neméně je zapotřebí zmínit se také o autorčině snaze postihnout jednu velmi důležitou součást celé snahy o kanonizaci, totiž uplatnitelnost vzoru její svatosti v tehdejší společnosti. Kateřina se tak z pohledu dochovaných literárních památek jeví jako vzor svatosti ušitý „na míru“ pro velkou část společnosti (a zejména dominikánské rodiny) žijící v městských státech Itálie na přelomu 14. a 15. století, a to i navzdory tomu, že byl průběh jejího oficiálního uznání z důvodů, kterým se autorka podrobně věnuje, dosti spleťtý. O to zajímavěji celý příběh o cestě ke svatořečení působí a autorka s ním dokáže i svým vlastním literárním zpracováním působivě pracovat.

Kniha se prezentuje jako upravené vydání autorčiny disertační práce. I přesto v ní ovšem bohužel nalezneme četné překlepy a prohřešky proti české gramatice. Po obsahové stránce také musíme požádat čtenáře z řad teologů o shovívavost s některými ne právě šťastně vyjádřenými myšlenkami

či formulacemi, ktoré by si jistě zaslúhovaly predchodzí konzultáciu a následné úpravy. Studie věnující se středověku, jeho literárním památkám a myšlenkovému odkazu, jako i samotná monografie K. Ptáčekové dokazují, že interdisciplinární výpomoc je při jejich vytváření mnohdy skutečně nezbytná. Pokud jde o současnou aktuálnost zpracované látky, dalo by se říci, že je vzhledem ke svému tématu aktuální v každé době, neboť stejně jako ve středověku probíhají i dnes v římské církvi kanonizace světců a světic. Proto minimálně z důvodu srovnání dřívějších a současných kanonizací, ať už z kteréhokoli úhlu pohledu, je téma zajímavé a zaslouží si naši pozornost. Za zpracování informací o cestě ke svatořečení Kateřiny Sienské patří proto autorce monografie náš dík.

Radomír Bužek

TOMÁŠ HABURAJ – PETER ZUBKO:

FINANCOVANIE CIRKVI

V MEDZIVOJNOVOM OBDOBÍ:

EKONOMICKÁ STRÁNKA ŽIVOTA

KATOLÍCKEJ CIRKVI V KOŠICIACH

1918 – 1938

(Prešov : Vydavateľstvo Michala

Vaška, 2016, 200 s. + obrazová

príloha 16 s., ISBN 978-80-7165-980-8)

Jedným z ostatných knižných titulov univerzitného profesora a vedeckého pracovníka SAV Petra Zubka a jeho kolegu cirkevného historika Tomáša Haburaja je *Financovanie cirkvi v medzivojnovom období*, s podtitulom *Ekonomická stránka života katolíckej cirkvi v Košiciach v rokoch 1918 – 1938*. Téma je na ponovembrovom Slovensku príznačivá minimálne z dvoch dôvodov. Prvý sa týka spoločensky mimoriadne zaujímavého predmetu, ktorým je odluka cirkvi od štátu. Spoločnosť na Slovensku smeruje k odluke aj vzhľadom na stupňujúce sa kritiky a tlak na finančnú politiku. Otázka, aké miesto pre život a chod cirkvi má ekonomická stránka a ako sa od jej kvantity a kvality odvíja existencia alebo neexistencia cirkevných spoločenstiev, spokojnosť alebo nespokojnosť, a to nielen klerikov, určite nie je zanedbateľná. Hoci odluka môže posilniť, ale i oslabiť pozície jednotlivých cirkví, vrátane štátu, nemala by narušovať kultúrne prostredie krajiny.

K druhému prínosu knihy patrí, že zaplňa málo prebádanú oblasť dejín katolíckej cirkvi na Slovensku v časoch fungovania prvej Československej republiky (ČSR). Konštatovania cirkevných histori-

kov na Slovensku v rámci výskumov medzivojnového obdobia sú väčšinou zamerané na porovnávanie pomerov medzi českými krajinami a Slovenskom, vymenovanie biskupov v roku 1921, modus vivendi, vznik slovenskej cirkevnej provincie, politický katolicizmus či školskú otázku. Avšak až doteraz absentovali podrobné sondy do hospodárskych dejín cirkvi. Invenčnosť knihy možno preto vidieť v doposiaľ prvom spracovaní cirkevno-hospodárskych dejín istej partikulárnej komunity, ako aj v aktuálnosti vzhľadom na súčasné spoločenské diskusie o financovaní cirkví.

K hospodárskym dejinám dnes už existujú metodologické návody výskumu a tému možno reflektovať viacerými spôsobmi. Obaja historici si za výskumnú oblasť zvolili financovanie katolíckej cirkvi v jednom jedinom meste, ktorým sú Košice. Podľa francúzskeho sociológa H. Lefebvra analyzovať javy mestského prostredia je ako pozorovať obraz spoločnosti načrtnutý do zeme. Táto definícia je dôležitá, pretože skúmať a opísať materiálne kontúry a ich zmeny v meste implicitne evokuje, opisuje a predpokladá spoločenské zriadenie, ktoré ho ovplyvňuje a vytvára. Dobrú príležitosť im ponúkla samotná pestrá cirkevno-inštitucionálna skladba Košíc.

Tá sa netýka len endogénnych vzťahov (demografické dynamiky, rozvoj hospodárskych a spoločenských štruktúr, národnostná skladba), ale aj exogénnych vzťahov (ekonomické a sociálne zmeny, technologický a produkčný progres, zmeny prostredia). Tieto skutočnosti sú v hľadáčiку oboch autorov a predstavujú pre nich výzvu i východiskový bod. Z tohto dôvodu zachytávajú historické udalosti (ide o celú škálu politických, spoločenských, právnych, hospodárskych a kultúrnych zmien), v ktorých spoločnosť predstavuje samu seba, svoju minulosť, inovácie systému a postupy, ktoré navrhuje vo vzťahu ku katolíckej cirkvi.

V čase prvej ČSR sa v Košiciach nachádzalo sídlo biskupa, kapituly, seminár, charita, spolky, katolícke školy. V knihe sa však neobjavujú rehoľné spoločenstvá, ktorých na území Košíc bolo tiež niekoľko, za čím treba vidieť nedostatok, prípadne neúplnosť relevantného materiálu potrebného k rekonštrukcii hospodárskeho zabezpečenia reholí.

Zaujímavý je však prístup autorov. Téma ohraničená časom (prvá ČSR) a miestom (Košice) vytvorila rámec ekonomického, sociálneho a kultúrneho života skúmanej oblasti, synchronne reagujúcej s dobre známymi uda-

losťami politického zriadenia medzi svetovými vojnami. Aj keď politicko-inštitucionálne prostredie odkrýva napätia medzi historickými osobnosťami, dôvody takýchto konfliktov spočívali v podmienkach materiálneho zabezpečenia konkrétneho územia. Deliacou čiarou bolo vlastníctvo a spôsob jeho nadobúdania. Tu treba povedať, že podľa zistenia autorov Košická diecéza v medzivojnovom období bola najchudobnejšou na Slovensku, pričom ostatné diecézy boli v porovnaní s ňou 15 až 26-násobne bohatšie (s. 15), takže štát aj napriek proklamovanej sekularizácii a túžbe po odluke, uvalil na jej majetky nútenú správu, aby neskrachovala a mohla plniť vlastné i celospoločenské ciele.

Kniha má sedem kapitol. V prvej kapitole je zachytená právna situácia. Ide o jednu z kľúčových častí, ktorá môže pomôcť aj ostatným bádateľom, ktorí sa rozhodnú na prácu nadviazať. Na ňu sa odvoláva i problematika v nasledujúcich kapitolách, ktoré podľa zámeru autorov majú logiku radenia „od najdôležitejších k menej dôležitým“ podľa umiestnenia subjektov v rebríčku cirkevnej hierarchie. Druhá kapitola sa venuje tzv. kmeňovému vlastníctvu biskupstva, vojnovým pôžičkám, stavu, rozdeleniu a vývoju hospo-

dárenia. Tretia kapitola reflektuje dvoch hlavných protagonistov spravujúcich diecézu v záujmovom období (A. Fischer-Colbrie a J. Čársky) a ich spolupracovníkov. Tým, že popisuje osobné príjmy biskupov, robí sondu do každodennosti vysokej hierarchie, ukazuje princípy správy spoločného cirkevného a osobného majetku a kvalitu vedenia diecézy v medzivojnovom období. Nasledujúce tri kapitoly sa venujú Košickej kapitule a jej členom, ktorí predstavovali poradný zbor biskupa, semináru a jeho predstaveným, košickej fare a jej klerickému osadenstvu. Posledná kapitola popisným spôsobom mapuje zabezpečenie charity a katolíckych dobročinných spolkov koordinovaných v rámci miestnej farnosti v prospech núdznych a chudobných veriacich v meste.

Na záver sa ukazuje ešte jeden prínos tejto knihy, ktorým je snaha prebudiť záujem moderných bádateľov o hospodárske dejiny cirkvi, pre ktorých môže byť táto publikácia návodom s inšpiratívnou formálnou stránkou a metodológiou.

Peter Olexák

JAROSLAV HRDLIČKA:*ŽIVOTEM A DÍLEM HISTORIKA**FRANTIŠKA MICHÁLKA BARTOŠE*

(*Chomutov: HTF UK – L. Marek, 2015, 133 s., ISBN 978-80-87127-73-5*)

Máme před sebou soubor příspěvků věnovaných životu a dílu známého českého historika F. M. Bartoše, které již vyšly v různých periodikách. Jedná se o předzvěst rozsáhlé monografie o zmíněné osobnosti, již kolega Hrdlička delší dobu připravuje.

V první kapitole jsme seznámeni s hlavními životopisnými údaji o významném husitologovi, který se narodil 5. 4. 1889 v Rychnově nad Kněžnou. Gymnázium vystudoval v Mladé Boleslavi a na Královských Vinohradech. Historiografii absolvoval na FF UK, jeho profesory byly osobnosti jako J. Goll, J. Šusta, J. Pekař, silně ho ovlivnil V. Novotný. V roce 1919 Bartoš opustil katolickou církev a vstoupil do Českobratrské církve evangelické. Kolega Hrdlička podotýká, že Bartoš si až do smrti uchoval některé rysy katolické spirituality (s. 11). Bartoš se po dvou neúspěšných pokusech na FF UK nakonec v roce 1922 habilitoval na tehdejší Husově československé evangelické fakultě, kde také přednášel. Přehledně jsme infor-

mování o Bartošově nesnadném vztahu s Pekařem a zejména o jeho odporu vůči nechvalně proslulému Z. Nejedlému. Připomenuta jsou také hlavní Bartošova díla. Zemřel dne 12. 5. 1972 ve svém spořilovském domku v Praze.

Pro badatele v oblasti husovských studií je nesporně důležitá druhá kapitola, která popisuje nespornou cestu k publikaci Thomsonovy kritické edice Husova v mnoha ohledech klíčového spisu *De ecclesia*. Upřímně přiznávám, že ještě donedávna jsem se mylně domníval, že vydávání křesťansky laděné historické literatury nekatolického ražení v dobách komunismu bylo vcelku běžnou záležitostí. Kolega Hrdlička nás katolíky ale na základě faktů přesvědčuje o opaku. Neměli bychom přehlédnout poslední odstavec, v němž jsme informováni o českém překladu Husova díla, v němž Amedeo Molnár a F. M. Bartoš doplnili některé nedostatky Thomsonovy edice, pročez je radno i dnes upřednostňovat tuto českou verzi.

Třetí kapitola pojednává o komplikovaných vztazích mezi F. M. Bartošem a belgickým katolickým badatelem, jenž zasvětil celý život husovským studiím, P. de Vooghtem. Hrdlička nás informuje o rozporuplné reakci katolických církevních historiků na Voo-

ghtovo stěžejní dílo, *Kacířství Jana Husa* (*L'Héresie de Jean Huss*, Louvain: Bibliothèque de l'Université Louvain, 1960). Exilový katolický duchovní Karel Laburda byl od počátku Vooghtovi velmi nakloněn, podobně jako český katolický historik V. Bartůněk žijící ve vlasti ovládané komunisty. Zcela opačný byl naproti tomu postoj J. Kadlece a V. Polce. Přes pochopitelné názorové spory nakonec Bartoš Vooghtovu dílu přiznával čestné místo v husovské literatuře.

Obdobně jako v druhé kapitole i ve čtvrté seznáváme, jak nesnadné bylo editování husitologické literatury křesťanského ražení v dobách komunistické totality. Jedná se o jedno z nejdůležitějších Bartošových děl, tedy o jeho dvoudílnou *Husitskou revoluci*. Režimu poplatní historikové vykládali tuto partii českých dějin jako revoluci sociální, předznamenávající dělnické revoluční hnutí, a proto není divu, že nemarxistická interpretace, která pojímala husitství primárně jako hnutí náboženské, v dobách ideologického temna rozhodně nebyla vítána. Až léta určitého tání v šedesátých letech přinesla možnost vydání, jehož náklad byl pochopitelně značně limitován. Bohužel připravené druhé vydání s opravami dodnes zůstává pouze ve strojopisné podobě.

V celkově páté kapitole se dozvídáme o Bartošově zájmu o Jakoubka ze Stříbra, který však z nejrůznějších důvodů nevyústil ve vydání jakoubkovské monografie. Ani dnes však neztrácí hodnotu Bartošův přehled Jakoubkových spisů (*Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha: Česká akademie věd a umění, 1925).

Šestá část knihy pojednává o Bartošových autobiografických textech, které v jistém ohledu vyvrcholily pozoruhodným a silně emotivním svědectvím o jeho životních strážnících, *Vzpomínkami husitského pracovníka*, Kalich: Praha, 1968. Zajímavostí je zmínka o tom, že slavný prvorepublikový editor František Laichter v té době působil v nakladatelství Kalich a pomohl Bartošovu spisu na světlo světa. Snad je vhodné na tomto místě připomenout Bartošovo svědectví o tom, jak coby poctivý badatel, evangelický křesťan, sociální demokrat a masarykovec těžce prožíval sloučení sociální demokracie s komunistickou stranou po únoru 1948, což ho přivedlo až na pokraj dobrovolného odchodu z tohoto světa.

Sedmá partie knihy nás uvádí do Bartošova pojetí Jana Žižky. Po prvotním nadšení pro pravost domnělých Žižkových zbytečků nalezených v Čáslavi se Bartoš později stavěl k tomuto nálezu spíše

kriticky. Žižku však český historik vnímal jako světce starozákonního typu.

V osmé kapitole jsme informováni o vydání českého překladu výboru z Regulí Starého a Nového zákona mistra Matěje z Janova v překladu Rudolfa Schenka, na němž měl Bartoš nemalý podíl. Opět narážíme na velkou nesnáš s edicí tohoto díla v dobách komunismu, která tehdy neměla povahu pouze historickou a popularizační, nýbrž také v jistém ohledu duchovní.

Kniha podle mého mínění vrcholí posledním příspěvkem, v němž nás kolega Hrdlička seznamuje s opravdu šfavnatým Bartošovým textem o Zdeňku Nejedlém. Husitský historik si za psacím strojem počínal se stejnou odvahou a nesmlouvavostí jako ti, o nichž s takovou úctou a láskou psal. Nacházíme zde zcela nemilosrdné hodnocení Nejedlého osobnosti: „Nejedlý byl typický salonní komunista, jenž se jím stal především ze strachu o postavení a o peníze, které vyženil sňatkem s dcerou těžkého kapitalisty, a zůstal jím proto, aby mu pracující lid zachránil blahobyť měšťáka, jímž zůstal celý život“ (s. 106).

Celkově lze říci, že každé tvrzení je v knize velmi přesvědčivě dokumentováno. Autor má až úzkostlivý smysl pro detaily, jako je

například honorář, který Bartoš obdržel za oba díly své *Husitské revoluce*. Odborník čte práci skutečně jedním dechem, protože mu rozkrývá celou řadu skutečností, o nichž měl předtím často jen velmi nejasné povědomí. Dalo-li by se něco vylepšit, pak se jedná o detailní redakční záležitosti, jako je například kolísání v pravopisu (II. Vatikánský koncil – II. vatikánský koncil). Tyto kosmetické drobnosti však čtenář velmi rád přehlédne, neboť celkový dojem z této knížky je pozitivní a, nebojím se dodat, radostný.

Ctirad Václav Pospíšil

DANIEL L. PALS:

OSM TEORIÍ NÁBOŽENSTVÍ:

E. B. TYLER & J. G. FRAZER, SIGMUND FREUD, ÉMILE DURKHEIM, KARL MARX, MAX WEBER, MIRCEA ELIZE, E. E. HANS-PRITCHARD, CLIFFORD GEERTZ

(Praha: Ex Oriente, 2015, 483 s., ISBN 978-80-905211-2-4)

Není pochyb o tom, že křesťanský teolog by měl věnovat pozornost nejenom své vlastní úzké specializaci, ale také přínosům v ostatních teologických disciplínách i ve vědních oborech jako je filosofie, religionistika, přírodní

vědy atd. Titul uvedený v nadpisu této recenze si naši pozornost plně zasluhuje a dovolím si konstatovat, že oněch bezmála pět set stran je napsáno tak přehledným a svěžím způsobem, že se nikdo z potenciálních čtenářů nemusí obávat střetu s úmorností, jíž se bohužel některé vědecké práce vyznačují. Dílo amerického religionisty je doporučeníhodné i z toho důvodu, že se nejenom na amerických fakultách, kde se studuje vědecky náboženství, ale i po Evropě již stává standardním studijním textem.

Pals nás vždy stručně informuje o životních osudech příslušného myslitele, následuje prezentace stěžejního spisu či spisů, pak Palsova analýza a následně také kritické vyhodnocení. Vcelku snadno lze konstatovat, že americký religionista zaujímá postoj, který je vůči náboženství uctivý, když se staví kriticky k jeho redukcionistickým interpretacím. Ty chtějí spatřovat kompletní odůvodnění náboženství mimo ně samotné, a nevnímají jeho svébytnost. Redukují a vysvětlují náboženství jen na základě jeho funkcí v lidské společnosti, psychice atd. Autorův preferovaný přístup lze charakterizovat jako antropologický, etnografický, vpravdě fenomenologický. Nejde totiž jen o vnější popis, nýbrž o snahu hlouběji pro-

niknout k podstatě popisovaného, a to na základě velmi pracné sociální a kulturní kontextualizace. Nyní se pokusím ve zkratce pokázat na hlavní pasáže pozoruhodné monografie.

V úvodu nás autor informuje tak říkajíc v kostce o vývoji kritických názorů na náboženství od antiky až po 18. století (s. 17–23). Následuje informace o moderních teoriích a zdůvodnění výběru prezentovaných a kritizovaných autorů (s. 23–32).

V první části knihy se setkáváme s E. B. Tylorem a J. G. Frazerem, jejichž kritický přístup k náboženství je charakterizován zásadním vyloučením nadpřirozena z oboru vědy nejenom z metodologického hlediska, ale absolutně. Jejich agnosticismus tedy byl plně existenciální. Oba zmínění autoři byli skálopevně přesvědčeni o nevyhnutelnosti evoluční koncepce náboženství od jeho nižších k vyšším formám, což je jen obtížně prokazatelné. Dobře víme, že právě tyto trendy přetrvávaly v oficiální doktríně oficiální totalitní vědy z dob komunismu až dlouho do roku 1989 a v některých českých hlavách zmíněné schéma přežívá bez jakékoli změny dodnes. Východiskem náboženského jevu je podle nich magie, z níž se pak díky různým mechanismům postupně dospělo až k monoteismu. V pozadí

je možno tušit periodizaci dějin lidského myšlení od A. Comteho. Kritika Tylorova a Frazerova postupu je vskutku nemilosrdná: „Zejména profesionální antropology doslova znechucuje způsob, jakým jejich kolegové z viktoriánské doby shromažďovali domněle podobné zvyky různých národů a různých dob a míst bez sebe-meníšího ohledu na jejich původní sociální kontext“ (s. 73).

Ve druhé části je Freudova inklinace vykládat na základě psychoanalýzy náboženství jako projev neurózy odmítnuta následujícím způsobem: „Principy, které tvoří jádro této vědy – tedy Freudova teorie osobnosti a teorie neurózy – jsou postaveny na vágních srovnáních a zavádějících závěrech, z nichž většinu nelze ani prokázat, ani vyvrátit, protože zkrátka neexistuje žádný vědecký způsob, jak je vůbec ověřit“ (s. 114).

Durkheimův sociologický přístup k vysvětlování náboženství z hlediska jeho společenské funkce se má projevovat již v jeho nejprimitivnější formě. Pomocí příslušnosti k určitému totemu se totiž sakralizuje sounáležitost jedince se skupinou, k níž přísluší. Zmíněné pojetí určitě postřehuje velmi důležitý aspekt daného jevu, nemůže si však rozhodně nárokovat uchopení celé, velmi kom-

plexní povahy náboženství. Navíc východisko, jímž je určitá interpretace totemismu australských domorodců, dnes před kritickým soudem ob stojí jen stěží. Vazba mezi náboženským přesvědčením a utvářením určitého typu společnosti je ovšem nepochybná a i teologové by ji měli ve svém počínání brát velmi vážně v potaz.

Kritika Marxova redukcionismu, který náboženství vnímá coby produkt sociálního odcizení, zapříčiněného vykořisťováním, je opravdu zdrcující: „Podle Marxe se fenomén odcizení, který náboženství stvořil, objevil v okamžiku, kdy byla v lidských společnostech zavedena dělba práce a soukromé vlastnictví. Z toho by mělo plynout, že před všemi těmito událostmi existovalo v dějinách období, kdy lidské bytosti žádné náboženství nepotřebovaly a kdy skutečně žádné neměly. I když je možné, že někdy v dávné prehistorické době tomu tak bylo, chybí jakékoliv historické doklady, které by takový názor potvrzovaly. Ani z moderních kmenových společností, jejichž životní forma se často blíží Marxově představě původního komunismu, nejsou dostupné žádné doklady, jež by svědčily o tom, že tyto společnosti náboženství nemají nebo že k němu alespoň projevují menší sklony než jiné“ (s. 191).

V relativně stručném představení sociologie náboženství v podání Maxe Webera teolog nalezne nejednu inspiraci a možná si uvědomí, že řada toho, s čím se setkal ve spisech svých kolegů z oboru teologie, má kořeny právě v intuitivních zmíněného německého myslitele. Weber odmítl jednostrannost Marxova pojetí, které lze vyjádřit pojmy materiální základna a ideová nadstavba. Mimochodem sám Marx se dostává do těžkého rozporu sám se sebou, protože jeho revoluční ideologie přece mění svět opačným směrem, totiž od nadstavby k základně. Podle Webera to byla právě protestantská etika, která představovala inspirační kořen a hnací motor rozvoje prvotního kapitalismu. Také obraz Boha a uspořádání společnosti by měly vzájemně úzce souviset. Transcendentní, jednoosobový a etický Bůh podivuhodně souzní s ideou pozemského krále (srov. s. 248). Bylo by však naivní domnívat se, že kauzalita je pouze jednosměrná a vzhledem k Marxovu pojetí protisměrná, neboť vzájemné ovlivňování je obaplné. Když Pals popisuje komplexnost Weberova pojetí, mohl k tomu využít velmi výstižného schématu hermeneutického kruhu. Weberův přínos k vědě o náboženství a – nebojme se to říci otevřeně – i k teologické reflexi, která bere zřetel

na sepětí náboženského přesvědčení se společností, je neoddiskutovatelný. Problémem je v první řadě otázka, zda sepětí mezi protestantskou etikou a duchem kapitalismu je opravdu historicky průkazné, neboť podobné modely jednání a podnikání se projevovaly již před vznikem protestantismu také v katolickém prostředí (s. 248). Sám za sebe si dovoluji poznamenat, že s monarchickým uspořádáním společnosti se setkáváme i na Dálném východě, kde představa jednoosobového Boha rozhodně nebyla v tamních náboženstvích dominantní. Vazba mezi společností a náboženstvím je nepochybná, není to ale rozhodně jediná kauzalita, na jejímž základě by bylo možno náboženství uspokojivě vysvětlovat.

U nás relativně dobře známý M. Eliade, který v jistém ohledu vycházel z teorie posvátna od R. Otta, je představován jako reprezentant neredukcionistického přístupu k náboženství. Je evidentní, že toto pojetí nevyhnutelně implikuje úctu k mystériu, jež náboženství představuje. Nemusí to ale rozhodně znamenat teologický moment přítomný v religionistice, protože ona úcta může mít také čistě antropologickou motivaci. Teolog bude souhlasit s tím, že náboženství je třeba studovat v jistém ohledu na základě

vlastní náboženské zkušenosti. Pals u Eliadeho kritizuje především nevyjasněnost pojmosloví. Závěrečný soud je však v tomto případě navýsost pozitivní: „Navzdory těmto problémům si Eliade jistě zasloužil obdiv, protože je jedním z mála myslitelů své doby, kteří v opozici k různým formám funkcionalistického redukcionismu neohroženě trval na nezávislosti náboženského jednání“ (s. 299).

Eliade ale patří k myslitelům, kteří chtějí zkoumat náboženství celého světa a hledat určité vzorce, které se neustále opakují. Stejně neredukcionistický, nicméně také kompletně nový přístup charakterizuje přínosy anglického antropologa E. E. Ewans Pritcharda. Je to teoretik, který se zaměřil na dvě náboženství primitivních společností. Naučil se pokorně jejich jazyk, žil dlouhá léta s příslušnými kmeny, oprostil se od povýšenosti západního vědce nad primitivy, pečlivě studoval jejich jednání, a tak dospěl ke kvalitativně novému porozumění jejich mentálnímu a náboženskému světu. Konkrétně se jednalo o súdánské kmeny Zandů a Nuerů. Tím, že pronikl do jejich života a způsobu vyjadřování, dokázal odhalit jejich vysokou racionalitu a také doložil, že zdravý rozum Evropana pobuřující výroky v oblasti náboženství dávají smysl, když je

vnímáme v rámci systému jejich symboliky. Náboženství Nuerů je na první pohled magické, nicméně představuje pouze jakousi svrchní vrstvu, pod níž se skrývají jiné, hlubší dimenze. Ta nejhlubší vydává překvapivě svědectví o jejich monoteismu. Náboženství je podle Pritcharda výtvozem srdce a každá společnost bude vždy potřebovat jak vědu, tak určitou formu náboženství (s. 333). Podobné výroky nemohou v mé mysli nevyvolat asociaci s tím, co se nachází v díle evangelického teologa P. Tillich, který vnímal náboženství jako hlubinu každé kultury.

Na tomto místě si dovoluji malou poznámku. Pals se nezmiňuje o Vídeňské kulturně historické škole, kterou někteří teologové tak rádi často připomínají. Důvodem je možná to, že právě připomenutá škola připadá solidním religionistům nepřijatelně teologicky předpojatá. Její představitelé a zastánci totiž mohou být podezíráni z toho, že rozsáhlý etnografický materiál zasazovali do předem daného rámce, podmíněného teologickým předporozuměním. I když mezi tím, co nabízí Pritchard, a tím, co shledáváme ve Vídeňské škole, existují nemalé rozdíly, přece jenom bychom zde našli rovněž určitého společného jmenovatele, totiž hermeneutiku úcty k člověku, k jeho kultu-

ře, byť je materiálně primitivní, k jeho náboženskému přesvědčení, pokus o důsledný etnografický či kulturologický přístup. I to, co Pritchard trpělivě odhalil jako nejhlubší vrstvu náboženství Nuerů, do určité míry může korespondovat s některými konstatováními představitelů Vídeňské školy. Zároveň si ale musíme uvědomit, že stejně jako není vědecky ospravedlnitelné bezvýhradně „uvěřit“ v evolucionistickou verzi dějin náboženství, tak ani teorii náboženské dekadence nelze prohlašovat za tu jedinou, vědecky doloženou a nezvratnou pravdu.

Konečně jsme seznámeni s dílem amerického kulturního antropologa Clifforda Geertze, který vnímal náboženství jako kulturní systém, jež chce interpretovat, a tak docházet k hlubšímu porozumění. Geertz navrhuje jakýsi interpretační trojúhelník, jehož vrcholy představují „symbol, společnost, individuální psychika“ (s. 360). Určitě velmi zajímavé jsou Geertzovy pohledy na různé tvářnosti islámu v Maroku a na Bali, které vyplývají z dějinné danosti oněch národů. Kupříkladu indonéský islám se prapůvodně jevil velmi pacificky, protože jeho podkladem byla původní buddhistická mentalita. Naproti tomu tak zvaný skripturalistický islám, který se jako obroda šíří od 19. sto-

letí, se jevil zastáncům úsilí o vymanění z pout kolonialismu coby vhodnější nástroj k aktivizaci a radikalizaci místních muslimů. Pals nepopírá Geertzův význam, nicméně jeho kritika je opět poněkud štiplavá: „Přestože v rámci teorie vytrvale tvrdí, že charakteristickým rysem jeho metody je způsob, jakým zachází s »významy« a jakým se zabývá společenskými symboly coby nositeli představ, často to dosti překvapivě vypadá, že on sám o tyto představy nemá zájem“ (s. 380).

Následuje závěr, v němž nás autor mimo jiné seznamuje také se současnými trendy ve vědě zabývající se náboženstvím, tedy s humanistickou, psychologickou, sociologickou, politicko-ekonomickou a antropologickou koncepcí náboženství. O budoucnosti vědeckého zkoumání náboženství by podle Palse mělo platit, že: „V tomto dosti skeptickém prostředí se lze obtížně vyhnout závěru, že budoucnost jistě nebude náležet obecným teoriím, které se pokoušejí objasnit náboženství jako celek. ... Bude zřejmě třeba, aby se postup budoucího teoretického zkoumání náboženství soustředil spíše na jedinečnost a dějinnost po vzoru humanitních disciplín, než aby se nechal vést snahou vyvozovat všeobecné závěry, která je charakteristická pro

společenské vědy – přestože jejich ideály bude toto zkoumání vždy inspirováno“ (s. 419–420).

Ačkoli jsem právě představil jakési vyústění celé knihy, dovolím si nyní vrátit se k té pasáži závěru, v níž se jednotlivé teorie a přístupy srovnávají. Rád bych na tomto místě vyzdvihl partii, v níž se Pals zabývá otázkou korelace mezi určitou teorií a osobním přesvědčením jejího nositele (s. 413nn). Pals poznamenává, že tento vliv je zřejmý u Eliadeho a Pritcharda, jejichž vlastní zakotvenost v náboženském životě je vedla k odmítání funkcionalisticky reduktivních teorií. Naproti tomu ale Weber a Geertz nebyli přímo náboženskými lidmi. Weber o sobě prohlašoval, že je „nábožensky nemuzikální“, a Geertz zase, že je agnostik. Zaujetí neredukcionistického přístupu a respekt k náboženskému smýšlení tudíž není zcela nevyhnutelně podmíněno náboženskostí dotyčného badatele.

K posledně řečenému si dovolím následující poznámku, a to na základě analogie s tím, co lze definovat jako pohnutky k dobročinnosti. Stojíme totiž před dvěma základními motivacemi, totiž křesťanskou a humanitní. Není tak nesnadné dospět k závěru, že obě motivace se v jistém ohledu překrývají, neboť jejich společným

jmenovatelem je úcta k člověku, úcta k tajemství, jímž je člověk sám pro sebe, úcta k transcendentci, která je v jeho bytosti tajemně přítomna. Tuto v zásadě zkušenostní motivaci lze vykládat nábožensky, anebo sekularizované humanisticky. Neplatí cosi obdobného také o uctivém přístupu k fenoménu náboženství? Humanitní a implicitně náboženské pozadí se překrývají velice podobným způsobem jako v právě popsaném paradigmatu. Humanitní přístup lze chápat jako kvázináboženský, zatímco ten náboženský zase jako určitou specifickou interpretaci onoho humanitního. Redukcionistický přístup se pak evidentně jeví jako něco, co se přičí jak implicitně náboženskému, tak humanitně laděnému pohledu na náboženství.

Mínění, podle něhož je redukcionismus objektivní, zatímco uctivý přístup k náboženskému přesvědčení a jednání subjektivní a nevědecký, musíme hodnotit jako metodologicky nekorektní, protože pretendenti vědecké objektivity nejsou s to přesvědčivým způsobem doložit svůj nárok na vědeckou nadřazenost. Ve skutečnosti se jedná o střet dvou různých světonázorových orientací, za nimiž stojí rozhodnutí, které se v jistém ohledu podobá víře. Je to ovšem pouze víra přirozená a vnitrosvětská. Pokorné vědomí

podmíněnosti předchozí nevyhnutelnou volbou by jedny i druhé uchránila před sebeabsolutizací a otevírala by nás skutečně plodnému dialogu.

Tato klíčová otázka se promítá i do závěrečné pasáže objemné Palsovy monografie, v níž se setkáváme s kritickou reakcí Radka Chlupa, kurátora české edice knihy, a s Palsovou odpovědí, která je pro mne přesvědčivější než Chlupovy výtky.

Nyní si dovolím nikoli nepodstatnou poznámku, týkající se poměru religionistiky a teologie. Teologa nemůže přinejmenším nezarazit, jak nízká je úroveň znalostí religionistů o současné teologii a o myšlenkovém pohybu v tomto vědním oboru, což zavání apriorním pohrdáním. V religionistických textech se setkáváme dokonce s tím, že označení kolegy za teologa je čímsi dehonestujícím, co ho ostrakizuje ze společnosti slušných vědců. Uvědomíme-li si tento neutěšený stav povědomí o teologii v obci religionistů, nemůžeme se divit tomu, že i k náboženskému jevu velmi uctíví religionisté se zuby nehty brání nařčení, že jsou implicitními teology. Střet interpretací, vycházejících z různých předporozumění, která musí být přiznávána, reflektována a pokorně modifikovatelná na základě poznaného, ovšem implikuje úctu

k tomu, kdo zastává jiné mínění, protože konfrontace interpretací je hybnou pákou rozvoje interpretačních věd a ochrannou bariérou proti ideologizaci a sebeabsolutizaci. Pokud tato úcta schází, vypovídá to mnohem více o tom, kdo je k druhému úcty neschopný, než o tom, kdo jedehonestován. Neodpovídalo by duchu neredukcionistického pojmání religionistiky spravedlivější vnímání přínosů teologů? Není dehonestace teologie a teologů důsledkem starého redukcionistického funkcionalismu? Doufejme, že teologové na religionisty již dávno nepohlížejí jako na nechtěné konkurenty, neboť sami dobře vědí, kolik inspirací jim kontakt s díly jejich kolegů poskytl a stále poskytuje. Určité svědectví o tom snad vydává i tato recenze. Odlišné zorné úhly by neměly být na závadu, ba právě naopak se tu nabízí šance pro opravdu vzájemné obohacování. Pokud ale někdo není schopen překročit striktně ideologický ráz svého myšlení, z něhož pak nepodloženě obviňuje jiné, není otevřen transcendenci v dialogickém smyslu, tedy vůči nejen názorové, ale také legitimní světonázorové alteritě, pak zřejmě jenom stěží můžeme hovořit o vskutku svobodné vědě a opravdu vědecké interpretaci.

Nejen proto, že se mi zajídá uzavřít recenzi téměř konfron-

tačně, byť s výzvou k překonání pomyslného příkopu, který mezi sebou a teologi stálé udržují mnozí religionisté, ale spíše proto, že se zdá být vhodné upozornit na možné přínosy ze strany teologie, jimž by mohli věnovat pozornost i religionisté, si nyní dovolím jako známku, kterou lze vnímat jako určitý epilog mého příspěvku. Kde hledat pramen redukcionistické koncepce náboženství? Je to opravdu jen ateismus a agnosticismus? Obávám se, že problém je mnohem hlubší a týká se více či méně nezralých, ba deviantních forem náboženskosti. Nejsou sami věřící neustále pokoušeni, aby vnímali své náboženské přesvědčení jako prostředek: k sebeuplatnění, k moci nad druhými, k prosazení určitých nacionálních a sociálních zájmů a idejí? Neplatí náhodou, že judaismus, křesťanství a islám byly, a leckdy bohužel dodnes jsou, zneužívány více či méně mocnými nebo mocichtivými k sakralizaci jejich vlastních sociálních a politických ambicí? Není věřící křesťan ustavičně ponoukán, aby si z víry udělal duchovní pojišťovnu vlastního spokojeného života na zemi a blaha po smrti? Obávám se, že tyto nezralé a deviantní formy náboženskosti jsou oním pravým zřídlem funkcionálně reduktivní lektury náboženství ze strany velkých teoretiků, o nichž pojednává

tato kniha. Není náboženství jako náboženství, není vyznavač jako vyznavač, není prožívání jako prožívání. Křesťanský teolog si ihned uvědomí, že životní drama Muže z Nazareta je vlastně úporným střetem nefunkcionálního pojetí víry v Nejvyššího s jeho dekadentními formami jak na individuální, tak na sociální rovině. Jasným Ne rafinované funkcionalizaci víry je pak kříž Ježíše z Nazareta. Jenomže kdo z křesťanů bere i dnes opravdu vážně odvážné svědectví Pavla z Tarsu, který hovoří o Židech požadujících zázraky, Řecích bažících po moudrosti, konečně o křesťanech hlásajících pošetilost kříže, která se však nakonec ukazuje být neskonale moudřejší než sebepropocovanější a leckdy pěkně prohnaná lidská vychytralost. Dovolím si tedy konstatovat, že reduktivně funkcionalistické pojmání náboženství namnoze vyplývá z karikatury pravé duchovnosti a zbožnosti vyznavačů různých náboženství, a na rovině reálného prožívání proto nemohu jako teolog plně souhlasit se striktně neredukcionistickým pojetím zmíněného fenoménu. Na rovině ideálu, který teologie hájí a za nějž proti nejrozumnějším pokleslostem bojuje v sobě samé i v druhých, je tomu ale přesně naopak. Neredukcionistické prožívání víry je v zásadě duchovní a – při vědomí

eschatologické dimenze Božieho kráľovstvá – také utopický ideál, jež rozhodne nesmíme ztratit ze zreteľa. Ježišova trpká otázka, zda při svém návratu na zemi nalezne víru, nám dáva najevo, že recese od ideálu k pokleslým formám redukcionistické „pavíry“ a „zkarikované náboženské praxe“ určité není něčím předem vyloučeným.

Ctirad Václav Pospíšil

GLORIA BRAUNSTEINER (ED.):

VÝRAZNÉ ASPEKTY KONŠTITÚCIE
DEI VERBUM

(Bratislava: Dobrá kniha, 2015, 89 s.,
ISBN 978-80-7141-977-8)

Je nepopierateľným faktom, že dogmatická konštitúcia II. vatikánskeho koncilu *Dei Verbum* predstavuje pre súčasnú katolícku teológiu trvalý referenčný bod a že náuka obsiahnutá v konštitúcii nepochybne predstavuje hĺbkové analýzy a vyjasnenia vzhľadom na predchádzajúce, chronologicky sa vyvíjajúce výroky magistéria.

Recenzovaný a publikovaný zborník *Výrazné aspekty konštitúcie Dei Verbum* prináša receptívny pohľad na špecifické aspekty konštitúcie, predkladá genealógiu vývoja jednotlivých aspektov a ich

aplikáciu v súčasnom teologickom myslení.

Obsah zborníka je tvorený siedmymi odbornými príspevkami, ktoré obohacujú predchádzajúce štúdie konštitúcie *Dei Verbum*.

Prvý príspevok Zoltána Fóthy „Božský Logos v dejinách teológie“ (s. 9–22) poukazuje na základe jánovskej tradície na používanie mena Logos v dejinách. Autor systematicky predkladá dejinný vývoj chápania výrazu Božský Logos, pričom zdôrazňuje jeho vnútornú integritu. „V perspektíve semantického hľadiska a vzťahu ‚Slovo‘ a ‚čin‘, ako aj dogmatickej konštitúcie, interpretuje a zároveň personalizuje pôsobenie Boha skrze Slovo“ (s. 19). Avšak v spektre týchto skutočností autor predstavuje jednostranné sebazjavenie sa Boha v Kristovi, čo znamená, že vyzdvihuje personalizovanú osobu Boha poznateľného v Slove a činoch, nad trojičný princíp zjavenia. Taktiež obohacujúcim prvkom príspevku by bolo prehĺbenie analýzy Logos v gréckej filozofii, ale predovšetkým vo Svätom písme ako celku, nie len výlučne v jánovskej tradícii (napr. význam „Božie slovo“ vo Svätom písme okrem personálneho charakteru zdôrazňuje aj trojičný charakter).

Nasledujúci príspevok Mareka Heczeia „Obraz inšpirácie v dogmatickej konštitúcii Dei Verbum“

(s. 23–34), v perspektíve hlbšieho významu slova inšpirácia, vychádzajúc z dogmatickej konštitúcie, predstavuje štyri základné skutočnosti (odmietnutie mechanického diktovania; neomylnosť právd Písma týkajúcich sa spásy; inšpirovanosť Biblie Bohom a spoluautorstvo ľudí vedených Duchom; vyčlenenie inšpirácie len na posvätné texty Písma), ktoré neodmysliteľne patria k porozumeniu dynamického významu inšpirácie. Autor v obsahu koncipuje predpoklad analogickej totožnosti Boha a inšpirácie. V osobnom stretnutí pisateľa posvätných textov s Bohom dochádza k vyjadreniu personalistického chápania vzťahu Boh – pisateľ, v ktorom Boh skrze inšpiráciu daruje a odkrýva seba. Teda v analogickom význame hovoríme o inšpirácii ako o odkrývaní neomylných právd o seba-zjavujúcom sa Bohu, o osobnom stretnutí sa s Bohom v zjavených pravdách Písma.

„Výklad Písma vzhľadom na úmysel autora a tradíciu Cirkvi (*Dei Verbum*, 12)“ od Antona Tyrola (s. 35–43) akcentuje poznanie literárnych druhov a žánrov, pri postupnom úsilí zistiť ľudské aj Božie úmysly. „Poznanie sa podľa autora uskutočňuje v otvorenosti voči Duchu svätému, pričom sa musí brať do úvahy Písmo ako celok, živá tradícia Cirkvi a zohľad-

ňovať analógie viery“ (s. 35). Tyrol v závere príspevku zdôrazňuje 13. bod konštitúcie, v ktorom sa píše o inšpirácii na spôsob vtelenia Božieho slova do ľudského slova a naznačuje nevyhnutnosť korelácie dvoch rovín – cez ľudskú rovinu slova sa dostať do osobnej komunikácie s osobným Slovom, ktoré sa nám v Písme zjavuje.

V poradí štvrtá je štúdia Antona Adama „Druhý vatikánsky koncil o zjavení v kontexte s Prvým vatikánskym koncilom“ (s. 45–56). Adam v úvode rozvíja teologický obsah pojmu „zjavenie“ a následne uvádza do problematiky prameňov zjavenia. Poznamenáva, že konštitúcia *Dei Verbum* v 1. a 2. kapitole, vychádzajúc z teológie, ktorá predchádzala koncil, nazerá na predmetnú problematiku zjavenia odlišnou optikou. V nasledujúcich častiach štúdie rozoberá aspekty prirodzeného, nadprirodzeného a dialogického zjavenia. Podobne ako autori pred Adamom aj on nevynecháva personálny charakter Božieho sebazjavenia, ktoré obohacuje úvahou o vzťahu rozumu a viery ako spôsoboch prijímania Božieho zjavenia. V konklúzii by štúdiu obohatili jasnejšie závery a konkretizujúco opísané výsledky analýzy koncilového nazerania na zjavenie.

„Ujasnením pojmu Tradície na Druhom vatikánskom koncile“ (s. 57–68) sa zaoberá Gloria Braunsteiner. V úvode príspevku objasňuje v perspektíve Svätého písma korene pojmu „tradícia“. Nadväzujúc na biblický obraz tradície špecificky vyzdvihuje kristologický pôvod samotného pojmu. V konkretizácii a bližšom objasnení ako tradície, tak aj jej vzťahu k Písmu pokračuje v ďalších častiach príspevku, kde ponúka koncept vybraných koncilov a cirkevných otcov. Nasleduje otázka vzťahu Písma a tradície počas reformácie, obohatená o katolícky akcent Tridentského koncilu. V spektre daných faktov sa Braunsteiner zameriava na pramene zjavenia, ktoré práve v konštitúcii *Dei Verbum* sú predstavené v inom zornom uhle. „Totiž, nie Písmo a Tradícia ako také sú prameňom Zjavenia, ale práve naopak, Zjavenie je ich prameň; znamená Božiu reč a konanie, čo predchádza každú ich dejinnú formu“ (s. 63). Pozitívnym aspektom príspevku sú zverečnené časti týkajúce sa rozlíšenia tradície a Tradícií, ako aj ekumenický pohľad na Písmo a Tradíciu. Najmarkantnejším pozitívom je stať o „negatívnom vymedzení a pozitívnom výhľade pojmu Tradícia“, ktorá sa opiera o dvoch teologických velikánov

20. storočia – Y. Congara a W. Kaspera.

„Význam pneumatologického rozmeru Cirkvi pre rozvoj teologického myslenia Antona Ziolkovského“ (s. 69–77) je šiestym príspevkom recenzovaného zborníku. Štúdia je náčrtom odpovede na otázku, do akej miery je súčasný stav katolíckej teológie v súlade s očakávaním Druhého vatikánskeho koncilu a prejavom vitality cirkevného spoločenstva. Ziolkovský sústreďuje pozornosť na tému Písma na koncile a pneumatologické akcenty teológie v cirkvi po koncile, kde predstavuje pozitívne aj negatívne následky vývoja pneumatológie. Pokoncilová teológia už nie je doménou klerikov a mužov, ale nájdeme v cirkvi mnoho úspešných laikov, mužov a veľa žien. Obnovená pneumatológia bola aj dezinterpretovaná. Tento jav je markantný v teológii oslobodenia, feministickej teológii a politickej teológii. Záver štúdie by uvítal konkrétnejšie stanovisko autora, nie iba konštatovanie o nemožnosti nájdania jednoznačnej odpovede.

Posledný príspevok s názvom „Newman a jeho inšpirujúca teológia pre Koncil“ (s. 79–89) prináša Gabriel Farkas. Práca si kladie za cieľ predstaviť základné črty Newmanovho chápania Božieho zjavenia a poukázať na možné

prieniky jeho učenia s výpoveďami konštitúcie *Dei Verbum*. Farkas poznamenáva, že práve „Newmanom anticipované a formované personálne uchopenie Božieho zjavenia možno identifikovať ako dosiahnutie Newmanovho myslenia a učenia vo vyjadreniach konštitúcie“ (s. 79). Autor, vychádzajúc z učenia a dynamického života Newmana, analyzuje špecifické aspekty jeho teológie, ktoré sú koncipované ako personalistické a poukazuje na jeho značný vplyv na myslenie otcov koncilu. Aj keď autor spomína niektorých účastníkov koncilu, ktorými sú Y. Congar, J. Guittou a L. Bouyer, prieniky v učení a vplyve na myslenie zo strany Newmana voči spomínaným autorom nešpecifikuje.

Zborník ako celok prináša nové perspektívy pri nazeraní na koncilové učenie, konkrétne na konštitúciu *Dei Verbum*. Aj napriek tomu, že jednotlivé príspevky sú koncipované ako samostatné štúdie a niektoré informácie sa v zborníku opakujú, neumenšuje to nič na odbornej kvalite publikácie. Oceňujeme, že sa v slovenskom teologickom prostredí objavila po viac ako desiatich rokoch odborná štúdia k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu *Dei Verbum*.

Marek Heczei

ANDREJ FILIPEK SJ:

*RÁŠŤ, DOZRIEVAŤ A PRACOVAŤ
NA CESTÁCH SVETA AKO BOŽIE DIEŤA:
SVIATOSTI KRESŤANSKEJ INICIÁCIE*

(Trnava: Dobrá kniha, 2015, 140 s.,
ISBN 978-80-7141-925-9)

Andrej Filipek SJ, ktorý pôsobí na Katedre systematickej teológie Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v Bratislave, prekladá vo svojej vysokoškolskej učebnici *Rásť, dozrievať a pracovať na cestách sveta ako Božie dieťa* ucelený a systematický pohľad na kresťanské iniciáciačné sviatosti.

Ako sám autor v „Úvode“ konštatuje, úmyslom napísania tohto diela bolo „napomôcť prehĺbiť náboženské vedomosti všetkého veriaceho ľudu aj písomnou formou, nasledujúc výzvu Jána Pavla II. v apoštolskej konštitúcii *Fidei depositum*, ktorou uviedol do života veriacich *Katechizmus Katolíckej cirkvi*“ (s. 8).

Učebnica, rozdelená do troch kapitol, prináša nie len dogmatický rámec cirkevného učenia o iniciáciačných sviatostiach – krst, birmovanie a eucharistia –, ale taktiež aj pastoračný aspekt pri vysluhovaní jednotlivých sviatostí.

Prvá kapitola s názvom „Rásť – sviatosť krstu“ najprv rozoberá biblický základ učenia o sviatosti krstu, ktorý vytvára fundament

pre rozvoj dogmatického učenia cirkvi. Biblický obraz kresťanského krstu sa snaží doc. Filipek porovnať s podobnými obradmi v iných náboženstvách, avšak analýza a komparácia je iba symbolická. Ponúka výlučne predobraz krstu v Starom zákone či obyčaje kumránskej komunity, ktoré iba čiastočne zodpovedajú jednotlivým zvykom početnej skupiny náboženstiev danej doby. Súvis medzi krstom vykonávaným Jánom a očisťovaním u esénov, by si žiadal v budúcnosti jasnejšie formulovanie, čím by aj čitatelia zreteľnejšie pochopili symboliku krstu a očisťovania v prvopočiatkoch kresťanstva. Následne autor v krátkosti opisuje dejinný vývin obradu krstu, ako aj jeho dogmatické vymedzenie voči praktikám v iných náboženstvách. Chvályhodným aspektom kapitoly o krste je pastoračné zameranie („Matéria a forma krstu“, „Účinky sviatosti krstu“, „Vysluhovateľ a prijímateľ krstu“), ktoré je podložené historickými skutočnosťami, ako sú napríklad vyhlásenia koncilov, pápežov, ale aj učením významných teológov. Filipek sa v prvej kapitole zaoberá taktiež otázkou, či je, alebo nie je potrebné krstiť deti, ktoré ešte neužívajú rozum, ako aj osudom nepokrstených detí, ktoré zomierajú.

„Dozrievať – birmovanie“ je názov druhej kapitoly. Štruktúra druhej kapitoly je podobná opisu sviatosti krstu. Úvod do systematického spracovania učenia o birmovaní otvára historický vývin, ktorý predstavuje ranokresťanské vysluhovanie krstu a birmovania ako celku a následne ich vzájomné rozlíšenie a samostatné vysluhovanie už v dobách cirkevných otcov. Dejinné formovanie sviatosti birmovania sa následne opiera o biblický obraz, predovšetkým o novozákonné zmienky o birmovaní. Vyzdvihnúť je potrebné práve pastoračný aspekt („Matéria a forma sviatosti birmovania“, „Účinky sviatosti birmovania“, „Vysluhovateľ a prijímateľ sviatosti birmovania“).

Tretia a najrozsiahlejšia kapitola nesie názov „Pracovať – Eucharistia“. Štruktúra záverečnej kapitoly zodpovedá predchádzajúcim častiam, pričom náuka o eucharistii je koncipovaná v dvoch diskurzoch: eucharistia a svätá omša. Fundament cirkevného učenia o eucharistii vytvára biblický koncept, ktorý je doplnený o dejinný teologický a dogmatický vývin. Filipek analyzuje nie len početné pomenovania a špecifiká eucharistie, ale taktiež opisuje tradičnú a novšiu teológiu eucharistie. Teologický dynamizmus a koherentnosť medzi eucharistiou, kris-

tológiou a ekleziológiou sa autor snaží konštruovať v druhej podkapitole tretej kapitoly. Jednotlivé kategórie však pôsobia čiastočne nesúrodno, čím sa spojitosť stáva nejasnou, dokonca pôsobí limitujúco v kontexte sakramentológie (kristológia a ekleziológia tvoria samostatné traktáty, pričom eucharistia je len jednou z častí traktátu sakramentológie). Aj keď môžeme považovať eucharistiu za „sviatosť sviatostí“, vo Filipekovom obraze strácajú čiastočne ostatné sviatosti hodnotu a význam v perspektíve kristológie a ekleziológie. V systematickej náuke o eucharistii chýba taktiež precíznejšie opísanie transsubstanciácie, ktorá by mohla byť obohatená o apológiu a polemiku voči konsubstanciácii a impanácii iných kresťanských denominácií. Hodnotným sa stáva podrobný opis a analýza dejinného vývinu slávania svätej omše a taktiež solídny komentár k jednotlivým častiam svätej omše. Súčasťou pastoračného aspektu je aj analýza „Matérie a formy Eucharistie“, „Kto môže spravovať, čiže konsekrovať Eucharistiu“, ako aj kto môže prijímať, za akých podmienok a aké sú účinky sviatosti eucharistie.

Vysokoškolská učebnica Andreja Filipka SJ je hodnotným a uceleným dielom cirkevného učenia o iniciačných sviatostiach.

Veríme a dúfame spolu s autorom, že „učebnica pomôže spolupútnikom priblížiť Božie pôsobenie v živote človeka od jeho krstu až ku zrelej spolupráci s Božím Synom pri budovaní Božieho kráľovstva na tejto zemi“ (s. 9).

Marek Heczei

**ZPRÁVA O UKONČENÍ PROJEKTU
INSTITUT INTERKULTURNÍHO,
MEZINÁBOŽENSKÉHO
A EKUMENICKÉHO VÝZKUMU
A DIALOGU**

Dne 30. září 2015 byl úspěšně ukončen projekt *Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu* (CZ.1.07/2.3.00/20.0154) financovaný ze strukturálních fondů EU (OP Vzdělávání pro konkurenceschopnost – prioritní osa Terciární vzdělávání, výzkum a vývoj, zaměřený na lidské zdroje ve výzkumu a vývoji). V období od 17. 4. 2013 do 30. 9. 2015 tvořily celkové uznatelné náklady 25.754.753 (z toho prostředků EU 21.891.540 Kč, z národních veřejných prostředků 3.863.213 Kč). Přidělené prostředky se podařilo díky snaze celého týmu a organizačním opatřením vyčerpat v plné výši. Požadovaný cíl projektu byl naplněn zřízením IIMEVD, který vznikl po projednání v různých grémiích fakulty rozhodnutím děkana CMTF UP prof. Ing. Mgr. et Mgr. Petera Tavela, Ph.D., s účinností od 18. 12. 2014 jako organizační jednotka *Katedry pastorální a spirituální teologie*.

Myšlenka IIMEVD zrála na půdě fakulty od roku 1996. Institucionálně byla nesena v letech 1996–2002 *Katedrou spirituality, me-*

zináboženského dialogu a studií křesťanského Východu, po organizačních změnách v roce 2002 *Katedrou pastorální a spirituální teologie*, které ve své badatelské i pedagogické činnosti jednotlivé okruhy a pojetí dialogu v dnešním světě tematizovaly. Byla to spolupráce s Centrem Aletti a její specializované knihovny, která umožnila otevřít specializace v doktorském studijním programu. Je možné mimo jiné připomenout mezinárodní konferenci při příležitosti 100. výročí od úmrtí Vladimíra Solovjova („Vladimír Solovjov a jednotná Evropa“, 2000) nebo rovněž 100. výročí prvního unionistického sjezdu na Velehradě („VIII. Conventus Velehradensis: K hlubší solidaritě mezi křesťany v Evropě“, 2007), které připravovaly ideové zázemí pro předložení celého projektu. Uvnitř doktorandských seminářů se postupně utvářela i specifická metoda ekumenické badatelské práce, zaštitěné názvem *velehradské dialogy*, vědomě inspirované slavnými *conversations de Malines*. Konečná podoba projektu byla završena i díky podstatné a erudované spolupráci s Centrem judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových na FF UP v Olomouci, garantovým prof. PhDr. Ingeborg Fialovou, Dr.

Celý koncept byl za pomoci dr. Marie Campatelli, ředitelky

Ateliéru teologie kardinála Špidlíka při Papežském východním institutu – Centra E. Aletti v Římě, rozvržen do pěti dílčích částí: 1. formace celého vědeckého týmu pomocí konzultací, odborných seminářů, seznamováním s možnými metodologickými přístupy, navrhováním témat a výběru hostujících přednášejících (Campatelli); 2. obecná východiska interkulturního a mezináboženského dialogu (Pastuszak); 3. specifika interkulturního a ekumenického dialogu ve vztahu Východ – Západ (Karczubová); 4. specifika dialogu tzv. abrahámovských náboženství – židovství, křesťanství, islám (Franc); 5. diachronní a synchronní dialog křesťanských tradic a kultury v projevech spirituality různých konfesí (Altrichter). Se značným ohlasem byla přijata snaha o mezigenerační výměnu v rámci vědecké komunity, realizovaná speciálními odbornými semináři. Jsme vděční i mnoha zahraničním hostům, kteří přispěli k tomu, že i náš skromný český příspěvek v oblasti mezináboženského a ekumenického dialogu mohl být představen v širším mezinárodním měřítku. Vyvrcholením byly bezesporu dvě mezinárodní konference „Europe and Islam“ (3. – 4. 3. 2015, Franc) a „Religion and Common Good“ (31. 3. – 1. 4. 2015, Pastuszak), kte-

ré dovršily společné úsilí celého pracovního týmu.

Publikační činnost obsahuje 13 monografií, 3 kolektivní monografie, 8 odborných článků v recenzovaných časopisech, 37 samostatných kapitol v monografiích, 7 sborníků, 24 překladů a kritických vydání rozsáhlých textů a více než 40 odborných seminářů a workshopů vedenými renomovanými zahraničními odborníky (na příklad Krzysztof Pawlowski, Henryk Pietras a Monika Ozog z Krakova; Cyril Vasil a Georges Henri Ruysen z Říma; Sebastian Brock z Oxfordu; Jana Holla z Káhiry; Josef Vintr z Vídně).

Výběr nejdůležitějších výstupů:

Michal ALTRICHTER, *Die siegreiche Heimat*, Olomouc: Refugium, 2013, 128 s., ISBN 978-80-7412-126-5

—, *Úvod do hagiografie. Teologické podněty k odkazu světeckých osobností*, Olomouc: Refugium, 2014, 96 s., ISBN 978-80-7412-151-7

—, *Člověk a víra*, Olomouc: Refugium, 2015, 760 s., ISBN 978-80-7412-212-5

—, *Žije mezi námi*, Olomouc: Refugium, 2015, 240 s., ISBN 978-80-7412-218-7

Pavel AMBROS: *Základní služby církve v české sekulární společnosti: κήρυγμα/μαρτυρία* –

Λειτουργία – διακονία, Olomouc: Refugium, 2013, 224 s., ISBN 978-80-7412-141-8

—, *Svätostná pastore v českém sekulárním kontextu*, Olomouc: Refugium, 2014, 408 s., ISBN 978-80-7412-189-0

Ivana CAHOVÁ: *Náboženské eseje Maxe Zweiga: Das Shylock Problem/Problém Shylock a Religion und Konfession/Náboženství a konfese*, Olomouc: Refugium, 2015, 114 s., ISBN 978-80-7412-210-1

Jaroslav FRANC, *Kněz a teolog Alois Musil: Příspěvek k dějinám mezináboženských vztahů a výbor z pozůstalosti*, Olomouc: Refugium, 2015, 215 s., ISBN 978-80-7412-217-0

— (ed.), *Europe and Islam: Collective monograph*, Olomouc: Refugium, 2015, 309 s., ISBN 978-80-7412-204-0

— (ed.), *Člověk slavící: Pojetí kultualiturgie v judaismu, křesťanství a islámu mezi antikou a novověkem*, Olomouc: Refugium, 2015, 216 s., ISBN 978-80-7412-225-5

Jiří KLIMEŠ (ed.), *Jednota v mnohosti: In pluribus unitas*, Olomouc: Refugium, 2015, 372 s., ISBN 978-80-7412-192-0

Jörg KRAPPMANN, *Religionskrisen in Böhmen am Vorabend des 1. Weltkriegs: Franz Machs „Religion der Zukunft“ im Vergleich zu Emil Mario Vacano, Otto von Leixner und Max Steiner*, Olomouc: VUP, 2015, 170 s., ISBN 978-80-244-4764-3

Ivan MOĐOROŠI: *Teofan Govorov—mních, biskup, zatvorník a starec: Úvod do spirituality Teofana Zatvorníka*, Olomouc: Refugium, 2015, 100 s., ISBN 978-80-7412-222-4

Jaroslav PASTUSZAK (ed.): *Religion and Common Good: Principles and Starting Points of Interfaith Dialogue in the Context of Contemporary Social and Political Shifts*, Olomouc: Refugium, 2015, 240 s., ISBN 978-80-7412-203-3

Robert SVATOŇ: *Duchovní cesty českého ekumenismu: Minulost, přítomnost a perspektivy*, Olomouc: Refugium, 2014, 560 s., ISBN 978-80-7412-188-3

—, „Joannes Hus redivivus – die Blüte des tschechischen ökumenischen Frühlings“, *Ökumenische Rundschau* 64, č. 3 (2015): 338–356.

Pavel Ambros