

**VÍT HUŠEK:**

AMBROSIASTER A DĚJINY SPÁSY  
V KONTEXTU PŘEDAUGUSTINOVSKÉ  
ZÁPADNÍ TEOLOGIE

(Praha: Oikoymenth, 2017, 151 stran,  
ISBN 978-80-7298-233-2)

Hutný spis Víta Huška se vyznačuje řadou vysoce kladných charakteristik jak ve vlastním ohledu teologickém, tak z obecnějšího hlediska odborného psaní. Jejich následující zcela stručné recepci, stejně jako hrstce připomínek, které by na adresu knihy snad bylo možné připojit, musí recenzent předeslat, že četl spíše z hlediska relativní oborové blízkosti než z plně speciální perspektivy badatele přímo v daném tématu.

Za jeden ze stěžejních přínosů knihy považují, že autorovi se daří představit dějiny spásy jako příběh, který nebylo snadné definitivně uchopit, a tím i odložit tam, kde končívají hotové nauky. Průběh a základní prvky dějin spásy v Huškově pečlivé rekonstrukci Ambrosiasterova (4. stol.) pojetí ožívají před očima a zejména v části „Pochybení a jeho náprava“ (s. 37–73) se svižným tempem vzdalují představě jednou provždy bezpečně podchyceného tématu. Základní podmínky či spíše aktéři spásy zaujímají v Ambrosi-

asterově pohledu až překvapivě role a její průběh poutá teologicky naladěnou pozornost. Ambrosiaster ukazuje ve svých komentářích k pavlovským epištolám a v *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti* „známé“ záležitosti v neobvyklém, navíc často inspirativním světle.

Jednou z nejzajímavějších tezí je, že ďábel ztratil moc nad drženými dušemi hříšníků tím, že se stal vrahem, když zabil Krista jakožto jediného spravedlivého. Teprve toto představuje v autorově myšlení, poznamenaném i římskou právní tradicí, dostatečný důvod, aby satan mohl být po právu potrestán. Kristova oběť tak vymaňuje lidi z ďáblova vlastnictví v pekle, ale současně pro Ambrosiastera platí, že odpuštění lidských hříchů Bohem není přímo vázáno na Kristovu smrt. Boží odpuštění je předpokladem nápravy vztahu člověka a Boha, zatímco smrt Krista osvobozuje uvězněné duše (61–63, 69–70, 116). Další neobvyklou představou je koncepce, že ďábel vidí v člověku konkurenta a podle toho se k němu i chová, protože Bůh člověka stvořil na rozdíl od kolektivně stvořených vzepřevších se vyšších duchů jako unikátního prvotního jedince. Člověk tak byl pro ďábla příliš podoben Bohu. Stvoření člověka se tak odehrává v neobvyklém kontex-

tu rebelie andělů. Náprava pádu lidí a vzpoury andělů ústí v prvním případě (ideálně) v záchranu, v druhém v definitivní porážku (37–39). Neméně zajímavý je bohatý vývoj Ambrosiasterovy teologické reflexe pohlavního života, kterou autor studie úsporně předvádí (zejm. 40–41).

Ačkoli se přítomný letmý referát (podle mne ústřední) části „Pochybení a jeho náprava“ zaměřil spíše na nejnápadnější koncepcce, není tomu tak proto, že neobvyklost by měla hodnotu sama o sobě. Spíše tyto příklady účinně jítí smysl čtenáře pro zdánlivě známé dějiny spásy a ukazují, že obraz těchto dějin musel dlouho a náročně vznikat v rozhovoru vážných a současně originálních teologických myslitelů.

Očekavatelnější je Ambrosiasterovo členění dějin spásy v etapách Adam – Mojžíš, Mojžíš – Kristus a Kristus – *eschaton* (41). Svět je dle antického kněze a teologa v zásadě dobrý a bylo vždy možné to poznat, avšak hřích se přesto rozmohl (ve smyslu Řím 1,19–21). Bůh zásadně napomohl této situaci konkretizací požadavků na člověka prostřednictvím mojžíšského zákona. Ani v této fázi se Bohu nepodařilo získat si všechny a výslovný zákaz modloslužby, který byl pro Ambrosiastera silně centrální, se minul

plným účinkem. Konečně prostřednictvím Krista dostává šanci každý, kdo propadl předchozími sítí. Soteriologický mezník ovšem tvoří výhrada, že nechat si odpustit musí být dobrovolná záležitost. Tato situace tak umožňuje i trvalé zatracení (shrnutí na s. 68–69). Z podsvětí, kam sestoupil spasitel Kristus, tak vyjde výhradně ten, kdo chce, ať už se do něj dostal nedobrovolně anebo dobrovolně a obrátil se ke Kristu až tam. Vedle spravedlivých, kteří odpočívali po smrti jen v příjemné části záhrobí (*refrigerium*, 46, 90), a vedle konvertitů z podsvětí nebo už před ním tak zůstane ještě třetí část lidstva logicky zatracena (64–65). Jak bylo vidět už u tématu dábel, i téma záhrobí vyvstává v oživlých barvách, zachází-li se s ním natolik důsledně jako u Ambrosiastera. Nijak při takovémto způsobu uvažování nevdá, že představa pekla dnes asi nepatří k populárním a příliš vážně přijímaným.

Část „Předvedění a předurčení“ (73–82) je jednou z ploch, na nichž Hušek dává vyvstat Ambrosiasterově nauce na pozadí dobových diskusí. Ambrož Milánský, Jeroným a Pelagius (jen okrajově Augustin, jak dává najevo již titul knihy) jsou spolu- či protihráči, kteří v Huškově knize Ambrosiastera víceméně trvale doprovázejí, a referáty jejich nauk

umožňují čtenáři lépe zachytit nuance jednotlivých doktrinárních pozic (o možnosti nehřešit 96–111; o textologických a exegetických sklonech těchto jednotlivých církevních otců 21–36, 16). Podle (zdaleka nejen) Ambrosiastera např. neomezuje Bůh lidskou svobodu svým předveděním, ale tento autor přidává do problematiky koncepci „dočasného vyvolení“. Jednající, např. Jidáš, jen v jedné fázi vypadá, jako by byl zapsán v Knize života, ale z Boží perspektivy tomu tak není (73–74).

Problematika vztahu těla a duše, kterou mělo západní myšlení už dávno ve svém genetickém kódu, se u Ambrosiastera uskutěčňuje v zásadě příznivě, téměř až harmonicky (zejména měřeno oproti nekřesťanským novoplatonikům). Ani tělo není primárně zlé, zlo v něm jen přebývá. Navíc je tělo spíše jen pasivní a na rozdíl od duše se hříchu samo o sobě ani bránit nemůže. To ovšem neznamená, že v antropologii tělo i vykoupených lidí představuje rušivý element poukazující na dosavadní nenaplnění spásy (55–56, 83–85).

Huškův text stačil velmi solidně a zajímavě pojednat řadu klíčových témat (staro)křesťanského myšlení v provedení Ambrosiastera, respektive i některých jeho soudobých a tematicky spřízněných „kolegů“: předvedění a předur-

čení, pád andělů a člověka, vztah těla a duše, vykoupení, odpuštění (což jsou pro Ambrosiastera dvě různá témata), hříšnost („nemožnost nehřešit“), blaženost či zatrazení.

Jak obsah, tak poměr délky vlastního textu (110 stran) k poznámkovému aparátu a bibliografii, hovoří jasně: kniha je hutná a vydatná, a kdo má zájem o detaily či odbornou diskusi, dostane díky velkému množství odkazů a rozsáhlé bibliografii v hojné míře, čeho si žádá. Hušek přitom neutápí jádro argumentace ani v referátech odborných diskusí, které udržuje „na co nejmenší plamínek“ a jen tam, kde vidí potřebu se s ní vyrovnávat (srov. 65–67).

Psát takto úspěšně a obsažně je obtížné a Huškovi se tento náročný styl daří až vzorově. Avšak dokonce i toto pozitivum má svou odvrácenou stránku. Doufám, že není z mé strany příliš příkře vyjádřit názor, že text je snad až strohý. Hušek se drží náročné rekonstrukce a interpretace Ambrosiastera a patří tak mezi autory, kteří nechávají promluvit raději interpretovaného myslitele než sebe. Pro interpretativněji založené autory je to však spíše jen první krok a pokračují vlastními rozvedeními, která z původních autorů vycházejí dále jako např. Z. Kratochvíl ve svém *Dělském*

*potápěči k Hérakleitově řeči* (Praha: Herrmann a synové, 2006). V knize Víta Huška to platí třeba u pojmu „přírodní zákon“, pod nějž by dnes asi málokdo zahrnoval úctu k Bohu Synu (57–58), což by se dalo okomentovat s ohledem na běžnější náplň tohoto pojmu. Hušek se ale místo tohoto přístupu, který svádí k pouhému asociování, drží Ambrosiastera a jen v tomto smyslu mi jeho kniha připadá strohá. Není to ani tak kritika jako spíše pozorování.

Nakonec dvě marginálie. 1) Knížka začíná zprudka, aniž by autor popsal, proč ji píše, co jí sleduje. Až z četby celého díla vyvstává, proč Hušek zvolil své téma, ale tento přístup předpokládá, že čtenář je předem rozhodnut přečíst text nazvaný právě *Ambrosiaster a dějiny spásy*. Přitom by titul (a obsah) mohl přitáhnout i jiného čtenáře než zjevně předpokládaného teologa-specialistu, kdyby byl formulován přitažlivěji, třeba s ohledem na zvláštní roli ďábla či specifické uplatnění milosti v Ambrosiasterově pojetí apod. 2) Ambrosiaster i Hušek hovoří příležitostně o „ortodoxii“. Jistě, jde to na vrub v první řadě samotnému starověkému autorovi, ale vzniká tím dojem, že cosi jako ortodoxie už bylo v době Ambrosiasterova působení (70. a 80. léta, s. 7) plošně ustaveno

a přijímáno. Čtenář poučený v dějinách církevních nauk jistě ví, že situace taková nebyla, jinými slovy, že celek všech křesťanů ještě neměl k dispozici globálně závazné katechismy či soubory dokumentů. Jde tedy jen o formulační problém, ale i tak tato vyjádření mimoděk vyvolávají představu hotového „církevního učení“ (23). 3) Nadplně profesionální a stylisticky suverénní ambrosiastrovskou studií mě nemůže nenapadnout, že v češtině tedy máme užitečnou větší práci o Ambrosiasterovi, ale chybí sám překlad. Není to výtka na adresu Víta Huška, ale je znát, že akademická politika si dostatečně neuvědomuje, že oproti Západu, který přitom sama chce dohánět tlakem na cizojazyčné a teoretické (tedy nikoli překladové) publikace, nemáme v českém prostředí ani zdaleka přeloženou ani základní antickou literaturu.

Závěrem bych rád řekl, že v knize se podařilo interesujícím a neupovídaným způsobem představit dějiny spásy jako příběh, jehož obraz mohl být interpretačně otevřený, mimo klidné bezpečí příliš zřejmého správného výkladu. Třebaže Ambrosiaster se pouštěl do odvážných myšlenkových počínů, které se dnes ve všem nekryjí s „ortodoxií“, je užitečný

právě tím, že k ní tvoří oživující pozadí.

*Filip Horáček*

**TOMÁŠ PETRÁČEK:**

*ZÁPAD A JEHO VÍRA. 9,5 TEZE  
K DOPADŮM LUTHEROVY REFORMACE*

*(Praha: Vyšehrad, 2017, 144 stran,  
ISBN 978-80-7429-911-7)*

V roce 2017 uplynulo 500 let od uveřejnění 95 tezí Martina Luthe-  
ra. Šlo o čin vpravdě historický,  
který způsobil rozkol v otázkách  
víry i církevního prostředí a dal  
vzniknout celé řadě alternativ-  
ních přístupů k základním dog-  
matům křesťanství. Takové výročí  
si jistě žádá určitou reflexi dané  
skutečnosti, zároveň se také na-  
bízí myšlenka, co z toho, co dnes  
s příslušnou kapitolou v dějinách  
spojujeme, je jen nánosem doby  
a jde tedy spíše o legendistické  
dílo a co odpovídá skutečnosti.  
Autor Tomáš Petráček, docent  
na Katolické teologické fakultě  
v Praze, přichází v této souvislosti  
s vlastním příspěvkem do diskuse  
v podobě studie *Západ a jeho víra  
– 9,5 teze k dopadům Lutherovy refor-  
mace*.

Kniha samotná na 144 stranách  
představuje autorovy komentáře

k tomu, co vlastně Lutherovo pů-  
sobení přineslo a v čem spočívají  
kruciální body celé epochy před-  
znamenávající další vývoj křes-  
ťanské myšlenky. Celá tematika  
je rozdělena do 12 samostatných  
kapitol, doplněných ještě úvodem,  
doslovem a soupisem pramenů  
a literatury, a to jak české, tak za-  
hraniční provenience.

O samotný úvod v knize se  
postaral Mons. Václav Malý, kte-  
rý shrnuje základní motivace celé  
studie, upozorňuje na to, že celá  
věc není černobílá a že sebou  
nese řadu pozitivních i negativ-  
ních konotací a v neposlední řadě  
upozorňuje na skutečnost, že kni-  
ha pomáhá v pochopení dlouho-  
dobějších trendů ve společnosti  
a pomáhá porozumět současnému  
dění v Evropě.

V první kapitole autor před-  
stavuje především svá východiska  
a motivace, s jakými k dané látce  
přistupoval. Jak sám autor uvá-  
dí, hnací silou se stala především  
snaha najít zásadní bod zlomu  
v dějinách západního křesťanství  
a představení odpovědí na otázky  
spojené s náboženskou a hodno-  
tovou krizí současného světa. Za  
kruciální v této souvislosti pova-  
žuje právě 16. století se svým ná-  
boženským rozkolem, respektive  
s dopady, jaké mají tyto skuteč-  
nosti do vývoje společnosti v ná-  
sledujících historických epochách.

Petráček se zároveň prezentuje tím, že nevychází čistě z pozic jednoho nebo druhého názorového spektra křesťanského společenství, ale snaží se o poctivý, vpravdě ekumenický pohled na celou problematiku bez zatížení konfesijními dogmaty.

V kapitole následující se pak autor věnuje popisu soudobé podoby křesťanství a poněkud boří mýty, které se kolem tehdejšího katolicismu a jeho fungování objevují. Na různých příkladech je církev vyobrazena jako prostor, který je schopen přijímat nové, byť kritické přístupy, který vychází z proměn dobového chápání spirituality, který je ovšem pevně orámován základními tezemi, udávajícími hlavní směr. Kritickým okem jsou pak hodnoceny některé neduhy, které se v církvi objevují a které narušují obraz církve jako prostředí nezatíženého nepotismem, mocí či dalšími aspekty, které máme spojeny spíše se světskou společností. Petráček zároveň ukazuje, jak podstatně se do celého kritického momentu zapojí světské elity.

Část s názvem „Luther – rebel nikoliv bez příčiny“ nás uvádí do základních biografických údajů, které jsou nezbytné k hlubšímu pochopení celé osoby Martina Luthera. Luther je v knize celkově líčen jako postava, která poměr-

ně dobře odhadla dobu, která je typická výraznou laicizací celého křesťanského prostředí, postava, která je schopna velmi umně pracovat s „médií“ a ovlivňovat masy a která je si vědoma vzájemné nevraživosti mezi světským a církevním světem a dokáže využít tohoto bilaterálního vztahu k podpoře svých zájmů.

V dalších kapitolách se autor věnuje mimo jiné otázce, zda bylo možno rozkolu uvnitř církve zabránit a jak se k tomuto problému vlastně obě strany postavily. Na příkladu konkláve z roku 1521 a zvolení papeže Hadriána Petráček ukazuje, že i katolické prostředí si je vědomo problémů, které se na počátku 16. století nastřádaly a které je třeba nějakým způsobem řešit. Zároveň se ukazuje schopnost určité míry sebezpytu, který ovšem nemá takový dopad, jako předchozí radikalizace prostředí. Luther už, dle autora, slouží spíše jako katalyzátor určitých vrstev společnosti, které jsou lačné změn, než jako jejich primární zdroj.

Jedna z nosných myšlenek celého textu je pak teze, že v souvislosti s rozkolem v církvi dochází nejen k eskalaci napětí, kdy se náboženství stává jen zastírací rouškou pro mocenské spory v rámci celé Evropy (vzpomeňme jen Třicetiletou válku), ale také k určitému uzavření se před okolním světem v rámci

vlastní konfese a vytvoření nikoliv dialogických kanálů, ale naopak obranných mechanismů, který se staví do kontrapozice vůči druhé straně a umožňují pouze sebepotvrzení, nikoli už však vzájemnou výměnu. Jak autor upozorňuje, Tridentský koncil v polovině 16. století už je pak koncipován čistě jako vymezení se vůči reformaci a je zatížen i určitou podezřívavostí i vůči vlastnímu kléru (s. 61). Podobná situace, jak upozorňuje i Brad Gregory,<sup>1</sup> kterého Petráček parafrázuje, se postupně objevuje i u druhého tábora, přestože ten se primárně profiluje jako demokratičtější a více otevřený různým přístupům (s. 67). Podezřívavost a určitá neochota dát člověku více samostatnosti ve věcech víry se projevuje i v dalších kapitolách, ve kterých se autor věnuje jednak proměnám vztahu vědění a víry, jednak vztahu státu a církve, potažmo státu a dané konfese. V nejspodnější řadě se Petráček snaží ukázat propojení Luthera s vlivnými vrstvami společnosti, stejně jako to, že u některých, především těch nižších vrstev, nebyl zdaleka přijímán s takovým nadšením, jako právě v případě vzdělaných

vyšších vrstev. Nakonec však i němečtí mystikové 16. a 17. století vyčítají Lutherovi, že papežské jho pouze nahradil svým neomylným systémem výkladu Bible.

Petráček se projevuje jako vnímavý sociální historik, který se snaží postihnout důvody a dopady podstatných změn ve společnosti, které nejsou otázkou okamžiku, ale mají dlouhodobější charakter a do jisté míry předznamenávají i dnešní dobu. Petráček Luthera vnímá jako velmi schopného rétora, který ovšem neodpovídá poněkud idealizované podobě „světce“, kultu, který byl kolem jeho osoby vytvořen. Zároveň autor upozorňuje, že Lutherova iniciativa je tradičně vnímána jako velký zlom a obrácení křesťanství čelem k člověku, což ale jednak neodpovídá tomu, jak Luther k celé věci přistupuje a jak ji prosazuje, a zároveň to znamená zásadní změny i uvnitř katolické církve, která se do té doby profiluje jako společenství, které je schopno provádět určitý sebezpyt, ale po Lutherově činech se zakopává na svých pozicích a stává se více nedobytnou, nepružnou a mírně schizofrenní strukturou.

V závěrečných glosách k minulosti autor vyjadřuje zklamání z toho, že se oba směry chápají jako silně antagonistické, nevímají se jako vzájemně alternativ-

1 Brad S. GREGORY, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularised Society*, Cambridge, MA – London: Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 2012.



ní směry téže myšlenky, ale spíše jako protivné, až kacířské.

Doslov celé knihy sepsal významný teolog a katolický kněz prof. Karel Skalický. Jak sám uvádí, jeho stať měla být původně úvodem celé knihy, ale protože se v rozjímání nad tématem poněkud rozepsal, vznikl z jeho poznámek doslov, který celou knihu symbolicky završuje. Skalický se snaží o filosofičtější uchopení celé problematiky a zabývá se obdobím církevních dějin a jejich zásadními zlomy, vysvětluje důležité vývojové tendence skryté pod nánosem menších událostí a zabývá se revolucemi, které mění evropskou společnost. Jednou z těchto revolucí je revoluce protestantská, která je také tématem celé knihy a kterou Skalický svým přístupem zasazuje do širšího pole dějinného toku.

Člověka na konci knihy napadá myšlenka, kterou historikové nemají rádi, ale která se přesto v myslích lidí uvažujících nad minulostí zrodí, a sice jak by asi vypadal další vývoj Evropy, kdyby nebylo období reformace. Petráček ve své knize ukazuje principiální fungování církve v inkriminované době a dopady, které na její fungování Lutherovo vystoupení mělo. Jedná se o jeden pohled z mnoha, které byly historiky k tomuto tématu vyprodukovány za dlouhou dobu, která nás od 95 tezí dělí a je

jasné, že nejde o příspěvek poslední a že se základní paradigma příběhu patrně bude ještě vyvíjet. Kniha ovšem rozhodně stojí za přečtení už kvůli novému osobitému pohledu na to, co považujeme za jeden z důležitých mezníků náboženských dějin.

Ondřej Podeszwa

**MIROSLAV NOVOTNÝ – RUDOLF SVOBODA – LENKA MARTÍNKOVÁ – TOMÁŠ VEBER – MARIE RYANTOVÁ:**  
*DIE DIÖZESE BUDWEIS IN DEN JAHREN 1785–1850. DAS ASCHENPUTTEL UNTER DEN DIÖZESEN*

(Berlin: Peter Lang, 2018, 248 stran, ISBN 978-3-631-71853-7)

Předložená téměř dvěštipadesátistránková monografie *Die Diözese Budweis in den Jahren 1785–1850. Das Aschenputtel unter den Diözesen* (Českobudějovická diecéze v letech 1785–1850. Popelka mezi diecézemi) z pera kolektivu církevních historiků Miroslava Novotného, Rudolfa Svobody, Lenky Martínkové, Tomáše Webera a Marie Ryantové se zabývá vznikem a vývojem českobudějovické diecéze v letech 1785–1850. Třebaže bylo její zřízení – ve snaze zkvalitnit církevní správu v čes-



kých zemích – diskutováno již od 16. století, narazilo tehdy na odpor městské rady, která se obávala oslabení svých výsad a práv.

Monografie vznikla na základě studia vatikánských, rakouských a českých archivů (Archivio Segreto Vaticano, Österreichisches Staatsarchiv Wien, Národní archiv Praha, Státní oblastní archiv Třeboň atd.), vydaných dokumentů a rozsáhlé literatury, především české a německé provenience. Kniha je rozdělena do čtyř kapitol: I. *Stát, církev a národ v českých zemích mezi josefinizmem a konkordátem* (s. 21–43), II. *Českobudějovická diecéze v letech 1783/85–1850. Výstavba základů* (s. 45–64), III. *Správa diecéze* (s. 65–159) a IV. *Vzdělávání a formace duchovních* (s. 161–220).

Autorský tým v nich sleduje proměny biskupství, jež bylo vyhlášeno cirkumskripční bulou papeže Pia VI. v září 1785, tedy v období vlády císaře Svaté říše římské Josefa II. Sídlním centrem nového biskupství se staly České Budějovice, za biskupskou rezidenci byla určena nedávno zbudovaná piaristická kolej. Jednalo se o agrární oblast jižních Čech, se slabým osídlením, jemuž dominovaly především roztroušené vesnice a slabě osídlená města. Na postu biskupů se ve sledovaném období postupně vystřídali Jan Prokop říšský hrabě Schaaff-

gotsche (1785–1813), Arnošt Konstantin Růžička (1815–1845) a Josef Ondřej Lindauer (1845–1850), kteří v nelehké době josefinizmu dokázali komunikovat se státními úřady a ochránit církve před mnohými škodlivými zásahy státu. Pokud první českobudějovický biskup Jan Prokop Schaaffgotsche položil institucionální základy církevní správy a vzdělávacích institucí, jeho nástupce Arnošt Konstantin Růžička se postaral o jejich stabilizaci a rozvoj.

První kapitola přibližuje politicko-náboženské poměry druhé poloviny 18. a první poloviny 19. století, kdy se církev potýkala především s osvícenským církevně-politickým absolutizmem rakouského státu a jeho následky. Poněvadž ten spatřoval ve státě nástroj ke správě obecného blaha, měla k němu rovněž přispívat církve jako bezpečnostní, mravní a stabilizační faktor. Nová kněžská generace pak byla vychovávána k pastýřské službě lidu a oddané službě státu, což v ní zapustilo hluboké kořeny, kterých se dlouho nedokázala zbavit. Biskupové byli často horlivými josefinisty oddanými státu a tento trend přetrvával až do poloviny 19. století, kdy se začal pomalu rozpadat. Kromě josefinizmu se v první polovině 19. století prosazovaly rovněž janzenistické vlivy i dozívající pozd-

ně barokní zbožnost, které však narážely na racionalismus josefinizmu i odpor rakouského státu.

Druhá kapitola sleduje jak začátky budování diecéze v letech 1785–1815, které doplňuje o zajímavé statistické detaily, tak období rozvoje let 1815–1850, které souvisí s rozvojem řeholí a řádů, nových duchovních správ (lokálie, administratury, farnosti) či budováním církevních staveb v diecézi. Následující třetí kapitola věnuje značnou pozornost nejen zmíněným třem církevním představitelům, kteří se v letech 1785–1850 vystřídali na postu českobudějovického biskupa, ale rovněž materiálnímu a finančnímu zajištění chodu diecéze, kolegiu duchovních, kanovníků a kapitulářů, tzv. dómské kapitule, a dalším orgánům (biskupská konzistoř, diecézní soud, ordinariát) až na úroveň kléru.

Poslední čtvrtá kapitola se zabývá formací duchovních českobudějovické diecéze, které rovněž chápe v dobovém kontextu. Poněvadž se kněz v době osvícenství stal učitelem a rádcem farníků v mnoha oblastech, zvýšily se požadavky na jeho vzdělání. V roce 1783 byly k prohloubení studia teologie zřízeny tzv. generální semináře, na nichž studovali bohoslovci zprvu pět let, ale později bylo studium zkráceno; již v roce

1790 však císař Leopold II. nařízení o studiu v generálních seminářích zrušil. V období episkopátu Jana Prokopa Schaaffgotsche zde bylo v roce 1803 založeno filozofické lyceum a biskupský kněžský seminář, přičemž na poslední zmíněné instituci následně působilo šest profesů a studovalo sto jedenáct bohoslovců. Prvním rektorem kněžského semináře se stal Josef Novák, pozdější zadarský arcibiskup v Dalmácii. Všechny tyto ústavy se v době národního obrození staly šířiteli českých obrodných snah.

Závěrem můžeme konstatovat, že zmíněná monografie Českobudějovická diecéze v letech 1785–1850 umožňuje vnímat vznik a utváření diecéze v dobovém politicko-spoločenském kontextu jako mnohvrstevný fenomén druhé poloviny 18. a první poloviny 19. století. Pro komplexní uchopení dosud nezpracovaného tématu, čtivě koncipované medailonky českobudějovických biskupů, hloubku záběru, zajímavost i reprezentativnost, široký rozsah pramenů i literatury a kompaktnost kapitol ji rozhodně můžeme doporučit i českým čtenářům.

*Marek Šmíd*

**MAREK ŠMÍD:***VATIKÁN A ITALSKÝ FAŠISMUS*

(Praha: Triton, 2017, 206 stran,  
ISBN 978-80-7553-523-8)

Monografie kolegy Šmída věnovaná ožehavému tématu poměru Vatikánu k italskému fašismu je v první řadě dílem, jehož autor má přístup k příslušným vatikánským dokumentům a zároveň zná světovou odbornou literaturu, z níž nejen čerpá, ale kterou zároveň používá kriticky. Máme tudíž v rukou historickou monografii, která fundovaně a zároveň čtivě uvádí čtenáře do dané problematiky.

Již v poměrně rozsáhlém úvodu (s. 11–34) nás český historik upozorňuje na základní ladění svého interpretačního přínosu, když se vymezuje jak proti těm, kdo Pia XII. zatracují za jeho domnělou výlučnou pasivitu ve vztahu k fašismu a nacismu, tak proti těm, kdo ho neúměrně glorifikují v souvislosti s jeho mírovými zásluhami. Dále jsme v úvodu informováni o situaci Svatého stolce na počátku dvacátého století a zejména o procesu formování italského fašismu.

První kapitola, která vzhledem k číslování úvodu nese označení „II“, což z metodologického hlediska nepovažuji za právě nejšťast-

nější, popisuje vývoj poměrů mezi Vatikánem a Mussoliniho diktaturou od roku 1922 až po smrt Pia XI. Diktátorovo chování ve vztahu ke katolické církvi podle mého soudu jasně prozrazuje jeho socialistický politický původ, protože se neštil jakékoli přetvářky a lži, když to pro něho a jeho politický výtvar bylo prospěšné. Čtenář se v daném kontextu může konfrontovat s přímými Duceho výroky. Je evidentní, že řada odpovědných občanů měla v oné době velké obavy z nástupu diktatury proletariátu, ve skutečnosti nekontrolované vlády svévolných vůdců lidových mas. Jestliže fašisté, byť používali metody i velmi brutální, dokázali toto strašidlo zkrotit, není divu, že mnozí poněkud přivřeli oči před nebezpečím, které s tím bylo spojeno. Mimořádně podobné mechanismy vedly k nástupu nacismu v Německu o pár let později.

Církev i Italské království potřebovaly normalizovat své vzájemné vztahy, narušené od počátku sedmdesátých let předminulého století. Ačkoli mnozí členové fašistického hnutí byli proti jednání s církví, Mussolini se příslušně „narovnání“ jevilo jako vnitropoliticky i zahraničněpoliticky výhodné. Lateránské dohody byly podepsány 11. února 1929 v pravé poledne ze strany Vatikánu státním sekretářem P. Gas-

perrim a ze strany italského království předsedou vlády B. Mussolinim. Nikdo tehdy nemohl odhadovat, k jakým zřůdnostem a tragickým koncům povede fašismus, a tak se nelze divit, že na prostá většina nejen italských, ale i zahraničních katolíků vítala onen mír pozitivně (s. 63).

Velmi záhy, konkrétně v roce 1931, se však vztahy Mussoliniho režimu a katolické církve v Itálii vyostřily, protože novým mocipánům ideově nevyhovovala Katolická akce, trnem v oku jim byl katolický tisk a zejména katolické mládežnické organizace. Situace nabývala na dramatických tónech, jejichž ozvěnu dodnes zaregistruje čtenář encykliky *Non abbiamo bisogno*. Nakonec došlo k určitým kompromisům, nicméně mnozí si začali uvědomovat, že fašismus je obdobný zloduch, jakým byl prozatím vyhnáný bolševismus. Zajímavé jsou postoje Vatikánu k Anšlusu a Mussoliniho válečnému avanturismu v Habeši. Opomíjet bychom neměli ani projev diplomacie nevráživosti ze strany Adolfa Hitlera vůči Vatikánu v době jeho návštěvy Itálie i pasivně rezistentní reakce ze strany papeže a italského kléru.

Metodologicky je velmi správné, že kolega Šmíd v záležitosti rasové nenávisti vůči Židům bedlivě rozlišuje mezi antijudaismem, což

je polemizování s judaismem jako náboženstvím, a antisemitismem, což je rasová nenávist bez ohledu na zastávané vyznání. Původně se užívalo slovo „Judenhass“, až od sedmdesátých let předminulého století se stále více vyskytuje výraz antisemitismus (s. 93). Italský fašismus původně nebyl antisemitistický. Uvedené zlo se na Apeninském poloostrově rozhostilo až v souvislosti s paktem mezi Římem a Berlínem. Prapůvodně bychom mezi horlivými italskými fašisty našli nejednoho občana židovského původu. Situace se vyostřila v roce 1940. Kolega Šmíd nezastírá projevy nevráživosti vůči Židům ve vysokých klerikálních kruzích v Itálii (s. 96n). Vatikán v první fázi nemínil zhoršovat své vztahy s Itálií kvůli židovské otázce. Statečných kněží, kteří se Židů zastávali, bylo v prvních letech druhé světové války opravdu poskrovnu (s. 98). Rok 1937 se odehrával ve znamení pronásledování církve v Německu, což vedlo k vydání slavné encykliky *Mit brennender Sorge*. V souvislosti se zhoršováním situace Pius XI. zamýšlel vydat encykliku, která by antisemitismus jasně odsuzovala (s. 100), a začal tuto zřůdnost veřejně pranýřovat, dne 10. února 1931 však jeho hlas zmlkl, neboť opustil náš svět.

Asi budeme souhlasit s tvrzením, že jeh nástupce Pius XII. se nenarodil se srdcem bojovníka (s. 109), že hledal smír a kompromis spíše než konfrontaci (s. 111). Není tudíž divu, že tento svatý otec přešel mlčením nespravedlivé obsazení našich zemí německými vojsky v březnu 1939. Strategie Vatikánu v letech druhé světové války se zaměřovala na vyjednávání a na přípravu spravedlivého míru (s. 121). Po vstupu Itálie do války se situace Svatého stolce rapidně zhoršila (s. 128). K napadení SSSR v roce 1941 Pius XII. opět mlčel, neboť neměl důvod zastávat se ateistického komunistického režimu (s. 135). Hitlerova nenávisť vůči katolické církvi a křesťanství jako takovému byla zadržována jen obavami z mnoha milionů katolíků v Říši a ve světě. Kdyby tento šílený zloduch válku vyhrál, církvi by se každopádně vedlo opravdu velmi zle (s. 137).

Narůstající hrůzy vedly k tomu, že se v církevních budovách skrývaly tisíce lidí, pro něž nebylo snadné zajistit i to nejskromnější nutriční zabezpečení (s. 143). Když v roce 1943 Řím zasáhlo americké bombardování, Pius XII. se odvážně vypravil mezi postižené, což pro ně znamenalo nemalé povzbuzení (s. 146). Ve velmi svízelné a nejasné situaci Pius XII. dokonce sepsal předběžnou abdi-

kaci pro případ svého uvěznění (s. 150). Odmítl také uznat obnovený Mussoliniho režim, jehož vláda sídlila na severu Itálie.

Zásadní jsou korektní informace o postojích a aktivitách Svatého stolce proti pronásledování Židů nejen v Itálii (s. 155nn). Pius XII. osciloval mezi strachem, aby nezhoršil situaci prostých katolíků, zároveň však ve stále se zhoršující situaci Vatikán pod jeho vedením pomáhal, kde se dalo. Je také pravdou, že mnozí církevní činitelé Pia XII. vybízeli k razantnějším protestům a prohlášením, to však nebylo v jeho stylu (s. 158n). Kolega Šmíd připomíná také osobní příběh vrchního římského rabína I. Zolliho, který přežil v úkrytu u katolické rodiny. Po osvobození Říma sloužil slavnostní díkůvzdání přenášené rozhlasem. Při této příležitosti pohnutým hlasem děkoval Piu XII. za pomoc Židům (s. 163–164). Po mystickém setkání s Ježíšem 13. února 1945 konvertoval ke katolicismu a následně přednášel na Gregorianě.

Pius XII. dokázal pomoci svému městu tím, že před jeho osvobozením od Němců vyjednal pro Řím status otevřeného města, což zamezilo jeho ostřelování a bombardování (s. 165). Následně ve vánočním poselství roku 1944 papež zaujal pozitivní postoj k demokracii, což bylo v dějinách papežské

politiky významný krok (s. 166). V roce 1944 zuřila v Itálii také občanská válka mezi antifašisty na jedné straně a fašisty a nacisty na druhé. Komunističtí partyzáni mimo jiné sprovodili ze světa na 130 katolických duchovních, což je třeba otevřeně připomínat (s. 167).

V závěru autor konstatuje, že diplomatické snahy Pia XII. za druhé světové války moc úspěšné nebyly. Naproti tomu jeho humanitární aktivity pomohly řadě osob, zejména židovského původu.

Jak již bylo řečeno, knihu je nutno hodnotit velmi pozitivně z hlediska citované literatury, čtivosti, přehlednosti i moudrého hodnocení. Je evidentní, že nikdo z nás se nevyskytl ani na minutu v tak obtížných situacích jako Pius XII., a proto by naše soudy měly být velmi opatrné. Jejich nevyhnutelná provizornost by měla vyplývat především z toho, že poslední slovo i v této záležitosti nemůže nepatřit nikomu jinému než Nejvyššímu.

*Ctirad Václav Pospíšil*

**ECKHARD NORDHOFEN:**

*CORPORA: DIE ANARCHISCHE KRAFT  
DES MONOTHEISMUS*

*(Freiburg i. Br.: Herder, 2018, 336  
stran, ISBN 978-3-451-38146-1)*

Stále zjevnější ambivalentnost nových médií, zejména jejich neschopnost spolehlivě zaručit pravdivost sdělovaných a sdílených obsahů, přivádí také současné teologické myšlení před nutnost systematicky reflektovat moment mediálního zprostředkování, který každou pravdu – pravdu zjeveného náboženství nevyjímaje – v jejím dějinném nalézání, tradování a zvěstování nutně doprovází. Jakkoli se veškerá teoretická (především filosofická a teologická) reflexe zdá být na první pohled velmi vzdálena praktickým souvislostem a dopadům současných moderních a postmoderních mediálních prostředků, právě na jejím poli se rozhoduje, zda lidské, eticky i esteticky relevantní nakládání se skutečností prostřednictvím médií vyústí v pokornou službu duším na jejich cestě za pravdou, soubytím, stále hlubší svobodu a spásou, nebo spíše v nový, tentokrát anonymní totalitarismus.

Novověký epistemologický ideál, spočívající v převedení veškeré skutečnosti věcí, myšlenek

a osob na funkcionálně podmíněné *factum*, nachází totiž v době postfaktické své paradoxní naplnění: konečně od pověr tradice a metafyzického rámce nepodmíněné pravdivosti osvobozené, funkcionálně a zájmově (politicky, ekonomicky, sociálně, ale také nábožensky) podmíněné *factum* se stává východiskem mediální inscenace virtuální skutečnosti. Doba se jeví být postfaktickou jenom proto, že tato inscenovaná virtuální skutečnost již nestojí pod nárokem korespondence se skutečností společného světa věcí a osob. Její povaha je ale autonomní, virtuální skutečnost je svébytně udělaná, *faktická* v posíleném smyslu slova, *virtuálně faktická*; dokonce se může stát normou, podle které posuzujeme své životy a myšlení. Její *faktické* funkcionální a zájmové východisko sice nutně zapřičiňuje její nesmiřitelně pluralitní charakter, ten ovšem nikoho neochrání před absolutismem funkce samotné, resp. v ní formalizované svévole a touhy po moci.

Tato skrytá hrozba nového funkcionálního totalitarismu nás podle Eckharda Nordhofena, německého filosofa náboženství a badatele v oboru křesťané mediální teorie, zavazuje k pozornému zhodnocení způsobu, jakým s médii (v nejširším slova smyslu) nakládá a nakládala křesťanská

tradice. Pokud by se křesťanský monoteismus měl stát rozhodujícím zdrojem kritiky funkcionalistické usurpace moderních médií, musel by být nejprve sám ospravedlněn tváří v tvář debatě o potenciálu násilí, který je – podle zastánců teze Jana Assmanna – v každém absolutní pravdivost si nároklujícím monoteismu nutně ukryt.<sup>1</sup> Zvláště podezřelá jsou v této souvislosti tzv. „náboženství knihy“: náboženské pravdy, sdělované prostřednictvím fixního textu zapsaného v kulticky uctívaném médiu, se díky formě svého mediálního zprostředkování utvrzují ve svém absolutním nároku. Náboženství, která takto fixovaným náboženskými pravdami disponují, disponují podle této představy pravdou samou. Coby doprovodný jev prosazování této pravdy pak může být ospravedlněno rovněž užití zjevného nebo skrytého násilí.

Nordhofenova nová kniha *Corpora: Die anarchische Kraft des Monotheismus* („Corpora: anarchická

1 Nordhofen v této souvislosti odkazuje zejména na tezi egyptologa Jana Assmanna, podle které je zdrojem náboženského násilí právě rozlišení pravého a nepravého, vycházející z monoteistické kritiky polyteistických náboženství Srov. Eckhard NORDHOFEN, *Corpora: Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg i. Br.: Herder, 2018, s. 18–19.



síla monoteismu“), probudivší v Německu zájem také v širších společensko-vědních kruzích, překračujících ryze teologické publikum, se pokouší prokázat, že argumentace spojující monoteismus a násilí platí pouze pro určitý mediální typ monoteismu, který Nordhofen označuje jako „uzurpátorský“. Naopak monoteismus „privativní“, založený v kritické distanci vůči kultickému ztotožnění božského a světského, tj. monoteismus zdůrazňující – při vši mediální imanenci – Boží transcenci, by mohl také dnes naplnit svou kritickou úlohu tváří v tvář ambivalenci nových médií. Je ale takovým „privativním“ monoteismem křesťanství vázané na Písmo svaté, jehož nemalou, rozsahem dokonce převažující část ostatně sdílí s židovstvím, náboženstvím knihy *par excellence*? Aby se k této otázce mohl vyjádřit, postupuje Nordhofen v *Corpora* tak, že první ze tří hlavních částí knihy věnuje povaze médií, která sehrála v náboženských dějinách rozhodující roli: písmu, řeči, obrazu a jménu (1). Na pozadí této mediálně-teoretické expozice tématu se potom ve druhé části knihy pokouší popsat mediálně-dějinný vývoj židovství a křesťanství (2). Konečně třetí část knihy tvoří pokus vystihnout specifickou podobu mediálního zprostředkování, která

je vlastní Ježíši Kristu a jeho prostřednictvím celému křesťanství (3). Právě tato část obsahuje – coby samotné jádro Nordhofenova pokusu vyjádřit specificky křesťanskou mediálnost – autorem již od prvních stránek knihy poněkud nápadně slibovanou revizi obvyklého chápání nejznámější křesťanské modlitby Otčenáš, tj. modlitby Páně.

Cesta k tomuto zároveň exegetickému i systematickému vrcholu celé Nordhofenovy knihy začíná jeho snahou vystihnout význam písma tváří v tvář jiným formám mediálního zprostředkování náboženských obsahů (1). Podle Nordhofena byl monoteismus vždy spojen s obrazoborectvím, tj. s „osvícenskou“ kritikou funkcionálně podmíněných kultů vyjadřujících se prostřednictvím obrazů a soch. Tato kritika byla v určitém období společná intelektuálům starověkého Řecka (Xenofanés) i starozákonním autorům, resp. prorokům (Deuteroizajáš). Její důsledky ale byly značně odlišné: v Řecku zůstal monoteismus záležitostí intelektuální spekulace, avšak zdaleka nepronikl kulticky polyteistickou společností v její celistvosti. Naopak pro náboženské dějiny židovského národa se stal rozhodující skutečností. Nordhofen se domnívá, že tento rozdílný vývoj lze vysvětlit jediné odliš-

ným chápáním významu písma ve starověkém Řecku a v Izraeli. Zatímco v Řecku písmo velmi brzy prochází – díky začlenění samohlásek a z toho plynoucí isometrii mezi fonémami a grafémami – procesem sekularizace, tj. zevšednění a oproštění od kultického významu, v Izraeli se naopak samo stává předmětem náboženské úcty (Nordhofen originálně hovoří o „grafolatrii“), nahrazujícím polyteistickou idolatrii. Dochází tak k paradoxní situaci: hláskové písmo, médium, vyznačující se jasnou diferencí mezi znakem a obsahem (písmena se označovanému vzhledem nepodobají!), médium, umožňující oddělit úctu k transcendentnímu obsahu a formu jeho přítomnosti v lidských dějinách, se samo stává předmětem úcty. Podle Nordhofena – jedině takto mohl monoteismus – v konkurenci rozvinutých polyteistických kultů – získat stabilní a v dějinách se rozvíjející podobu.

Tuto tezi o sakrálně chápaném hláskovém písmu coby rozhodující mediální inovaci umožňující prosazení monoteistické kritiky polyteistických, na obrazech a sochách založených kultů, Nordhofen v druhé části svého díla podrobněji dokládá rozbořením mediálních dějin židovského náboženství (2). Jejich východiskem je podle Nordhofena zjevení Božího

jména – tetragramu. Ještě před tím, než Hospodin na Sinaji prostřednictvím Mojžíše daroval židům Písmo (a s ním i Dekalog spojující zákaz zneužití Božího jména a zákaz vytváření obrazů), ustanovil ve světě své – zároveň zjevující i zahalující – jméno. Tento paradoxní charakter vlastní Hospodinovu jménu se odráží také v Písmu darovaném na Sinaji: to také na jednu stranu zpřítomňuje Hospodina a jeho vůli, na druhou stranu ale svou mediální podobou zvyrazňuje jeho nepodobnost. Podle Nordhofena je proto nutné sinajské drama – zjevení Písma a paralelní idolatrické zhotovení zlatého telete – vykládat jako mistrně zachycený souboj dvou podob mediálního zprostředkování náboženského života: písma a obrazu. Protože rozhodující redakce Pentateuchu probíhala v období těsně před exilem, během exilu a po exilu, domnívá se Nordhofen, že takto zdůrazněný mediální konflikt souvisí jednak s tzv. Jóšijášovou reformou, začínající se právě nálezem Knihy zákona (srov. 2 Král 17), jednak s nutností oprostít se od chrámového kultu během babylonského zajetí. Teprve tehdy se mohl plně rozvinout „osvícenský“ potenciál starozákonního zjevení a jeho primárního média, tj. písma. Tento vývoj byl konečně dovršen pádem chrámu v roce 70. n. l.:

stále přetrvávající zbytek starého typu kultu zde končí a judaismus se prostřednictvím kanonizace svých svatých knih stává výhradně náboženstvím písma (a Písma) a škol spojených s jeho výkladem. Z hlediska dějin mediálního zprostředkování náboženských obsahů proto nejprve kult písma (a Písma) nahradil starší kult obrazu, později pak také zbytky v polyteistickém funkcionalismu založeného kultu oběti. Podle Nordhofena se takto ustanovivšímu se judaismu podařilo neztratit charakter „privativního“ monoteismu jedi- ně díky tomu, že jeho grafolatrická absolutizace písma byla doprová- zena hermeneutickou otevřeností rabínského zřízení.

Nordhofen situuje pojednání o specifické podobě mediálního zprostředkování, která je vlastní Ježíši Kristu a jeho prostřednic- tvím celému křesťanství, do toho- to kontextu: tváří v tvář dobové židovské grafolatrické kultuře, reprezentované zejména farize- ji a znalci zákona, resp. „pisate- li“ (Nordhofen řecké *grammateis* překládá německým *Schriftler*), se Ježíš zřídá vlastní spisovatelské činnosti a v živých rozhovorech s těmito zástupci židovské inteli- gence postupně odhaluje pravou podobu zprostředkování Boží vůle, totiž niternost Duchem napl- něného, živého srdce člověka, sebe

sama coby vtělené Slovo a chléb shůry. To, co bývá vykládáno vý- hradně jako spor dvou etických koncepcí (vnější etika zákoníků a farizejů a vnitřní etika Ježíšova), by podle Nordhofena mělo být vy- kládáno spíše jako spor dvou me- diálních modelů zprostředkování zjevení (*Medienstreit*). Tuto tezi Nordhofen dokládá exegezi Ježí- šova setkání s Nikodémem (Jan 3), při kterém etická problematika ne- hraje větší roli, a exegezi kamenov- ání cizoložné ženy (Jan 8, 1-11). Právě toto místo Janova evangelia podle Nordhofena podstatu Je- žíšova sporu s „pisateli“ ukazuje nejjasněji. Ježíš zde píše do písku, tj. způsobem pomíjivým, primární intenci všeho psaní – aby zapsané přetrvalo – protikladným. Jeho psaní je gestem, které vyslovuje význam toho, co všechno psaní, všechna písmena překračuje: pří- tomnost vtěleného Slova, které je primárním místem zjevení Boží vůle v tomto světě. V jejím světle je patrné, že absolutizující trvání na písmenech může doslova za- bíjet (2 Kor 3,6). Cizoložná žena je zachráněna právě zlomením gra- folatrické moci těchto zabíjejících liter.

Tento Ježíšův typ mediálního zprostředkování Boží vůle Nord- hofen plně explikuje teprve ve třetí části *Corpora* v souvislosti s pro- blematikou překladu modlitby

Páně (3), především onoho *hapax legomenon* charakterizujícího chléb z její čtvrté prosby: „chléb náš vezdejší [*epiousion*] dej nám dnes.“ Nordhofen odmítá naturalistický výklad (chléb jako prostředek denní obživy) a přitakává Jeronýmovi překládajícímu tento výraz prostřednictvím latinského *super-substantialis*. Nadpodstatný chléb, chléb duchovní představuje podle Nordhofena vtělenou, každý den se obnovující přítomnost Ježíše Krista, prostřednictvím které se – jako v nebi, tak i na zemi – děje vůle Boží. Tento chléb (anticipující chléb eucharistický) je proto oním pravým médiem Boží vůle, o které je třeba každý den prosit, protože mu není vlastní žádná mrtvá písemná fixace, nýbrž vždy znovu uskutečňované vtělení. Nordhofen v této souvislosti hovoří – vzhledem k německým politickým souvislostem trochu provokativně – o pokračujícím „vtělení pro všechny“. Ježíšovo vystoupení tak tváří v tvář dobové grafolatrii představovalo novou mediální revoluci, pozvání do sítě Božího synovství. Protože pak duchovní chléb Ježíše Krista musí být v dějinách každý den nově vyprošován, křesťanský monoteismus nepředstavuje jednou pro vždy uskutečněnou usurpaci pravdy, nýbrž její privativní rozlišování a ustavičné vtělování.

Nordhofen se domnívá, že tímto v knize mnohokrát zdůrazňovaným „objevem“ byl dostatečně zdůvodněn mediálně-kritický potenciál křesťanství a naopak bylo vyvráceno podezření, že křesťanství musí být nutně zdrojem usurpátorského násilí. Tento jistě na první pohled úctyhodný výsledek se nám zdá být až příliš draze vykoupen, totiž dvojím rozchodem: rozchodem křesťanství s nefunkcionálně chápanou obětní praxí a rozchodem křesťanství s písmem coby jeho vlastním, nezastupitelným médiem. Obojí: písmo i kultická oběť jsou podle Nordhofena tváří v tvář nové mediálnosti Ježíše Krista překonaným zbytkem starších forem náboženského zprostředkování (na jedné straně grafolatrického, na druhé straně polyteisticky funkcionalistického).

Autorovo správné východisko, pokoušející se pojmenovat náboženský význam, meze a ambivalenci médií, zejména písma, bylo nešťastně spojeno s představou, že sakralizace písma musí nutně znamenat kultickou grafolatrii (tedy uctívání písma v pozitivní smyslu). S tou by se pochopitelně Ježíš, *ten nepíšící*, musel rozejít. Avšak písmo může být sakralizováno také v negativním smyslu: jako neodmyslitelná součást Ježíšova příběhu představující onu fixující skutečnost, která všemu dějinně

živoucímu klade mez smrti a definitivního ustavení. Tento christocentrický výklad mediálního charakteru písma – písmo jako co do své podstaty zjevené kruci-fixací živého Slova Božího – zůstal Nordhofenovi ukryt. Není se čemu divit: celá jeho práce popularizujícím způsobem skládá argumenty pro svou hlavní tezi z různých oborů – filosofie, teologie, starozákonní a novozákonní exegeze, mediální teorie –, avšak postrádá hlubší systematicko-teologické ukotvení a zároveň ztrácí ze zřetele filosofickou problematiku s písmem coby médiem spojenou. Protože se autor nepokouší písmu vykázat místo v trinitárně-ontologickém nebo christocentrickém rámci, musí je považovat za relikvii tzv. náboženství knihy, který je Ježíšovým vystoupením překonáván.<sup>2</sup> Proto musí také vyloužit čtvrtou prosbu Otčenáše výrazně spiritualizujícím způsobem, který staví do protikladu k tzv. tradičnímu, naturalizujícímu a funkčně chápanému výkladu chleba v jeho fyzickém, materiál-

ním smyslu. Ale právě doslovné (*sensus litteraris*) chápání chleba coby stravy ze čtvrté prosby Otčenáše nepochybně patří k *lex orandi* církve. Právě tak se generace zejména chudých modlily. Konečně v poslední době např. významný americký ortodoxní systematický teolog David Bentley Hart, který nedávno publikoval svůj vlastní anglický překlad Nového zákona z řečtiny,<sup>3</sup> poukazuje právě na výklad maximálně doslovný jako ten nejvěrohodnější. Chléb je pak skutečně chlebem, dluh dluhem, pokušení ale soudním procesem a ten zlý zlým, nemilosrdným věřitelem.<sup>4</sup> Chudoba a Duch by ale neměli být stavěni proti sobě. Smysl pro mnohost smyslů, tolik drahý zejména středověké exegetické a liturgické tradici, pomáhá tuto dvojici udržet v plodném napětí. Kdyby Nordhofen zcela nepominul komplexní problematiku liturgického a sakramentálního zprostředkování přítomnosti Trojjediného ve středověku, mohl zůstat této spiritualizující jednostrannosti uchráněn.

Ukazuje se tak, že z mnoha stran pozoruhodná a slibná Nord-

2 Podobně jako za zbytek funkcionálního, s obrazy operujícího polyteismu považuje Nordhofen kultickou oběť v židovství a křesťanství; v trinitárně-ontologickém rámci by přitom bylo nasnadě hledat takový pojem kultické oběti, který spočívá na před-ekonomickém, avšak ekonomii zakládajícím fenoménu darování.

3 David Bentley HART, *The New Testament: A Translation*, New Haven – London: Yale University Press, 2017.

4 David Bentley HART, „A Prayer for the Poor,“ <http://churchlife.nd.edu/2018/06/05/a-prayer-for-the-poor> [cit. 22. 1. 2019]

hofenova kniha dokáže obhájit křesťanský monoteismus a jeho mediální povahu tváří v tvář tezi o monoteistickému kořeni náboženského násilí jedině za cenu nepatřičné redukce samotných základů křesťanské víry. Pokud nepracujeme důsledně s plným smyslem křesťanského monoteismu – monoteismu, jehož Bohem je Bůh Otec, Syn a Duch svatý –, nemůžeme ani plně popsat – natož

pak zdůvodnit – jeho mediální tvář: její oprávněnost, sakramentální povahu a terapeutický smysl. S Nordhofenem se ovšem shodujeme v tom, že právě tento úkol – náležitě prezentovat mediální specifičnost křesťanství – představuje dnes vzhledem k probíhajícímu dramatickému zápasu o pravdivost na poli nových médií zásadní a naléhavou výzvu.

*Eduard Fiedler*