

SIDONIA HORŇANOVÁ:*SKORŠÍ PROROCI: ELIÁŠ A ELÍZEUS**V KRÁLOVSKÝCH KNIHÁCH*

(Bratislava: Univerzita Komenského, 2020, 170 stran, ISBN 978-80-223-4977-2)

V roku 2020 vydala doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD. vedeckú monografiu s názvom *Skorší proroci: Eliáš a Elízeus v kráľovských knihách*. Táto publikácia obsahuje šesť kapitol.

Prvá kapitola začína priblížením historickej, kultúrnej a náboženskej situácie Izraela v dobe Eliáša a Elízea (9. storočie pred Kristom). Autorka sa venuje Omrího dynastii, ktorá je bezprostredne spätá s príbehmi o Eliášovi. Omrí sa v rámci vonkajšej politiky snažil nadviazať dobré vzťahy s Feníciou, preto oženil svojho syna Achába s dcérou sidónskeho kráľa Etbaala menom Ízebel. „Keďže vo Fenícii sa uctieval Baal, uctievanie Baala chcela Ízebel presadiť aj v Izraeli. Bol to práve prorok Eliáš, ktorý bojoval proti baalizmu a za čistotu viery v Hospodina.“ (s. 9) Autorka približuje aj historické pozadie Jéhuovej dynastie, ktorej obdobie je charakteristické pre druhú kľúčovú postavu tejto monografie a tou je Elízeus. „Dynastii Omrího urobila koniec vzbura Jéhúa (2Kr 9,1–10,27).

Prorok Elízeus je predstavený ako ten, ktorý sa priamo podieľal na Jéhuovom vojenskom puči.“ (s. 11) V období vlády Jéhuovej dynastie došlo k zrušeniu baalizmu, ale aj k prerušeniu politických vzťahov Izraela s Feníciou a Judskom. „Severné kráľovstvo sa ocitlo v politickej izolácii a bolo vydané napospas silnejúcej moci Asýrie.“ (s. 11)

V **druhej kapitole** sa autorka zaoberá detailným opisom dejín vzniku Kráľovských kníh Starej zmluvy, keďže práve z nich bude neskôr interpretovať príbehy o Eliášovi a Elízeovi. V prvom rade sa venuje deuteronomistickej redakcii. „Kritické bádanie stanovilo vznik Deuteronomia do obdobia vlády judského kráľa Joziáša, s ktorým sa spája tzv. deuteronomistická reforma s požiadavkou centralizácie izraelského kultu do Jeruzalema.“ (s. 16) Následne uvádza, že jedným zo zdrojov týchto kníh je aj prorocká látka, ktorá „sa už dlhšie tradovala ústne medzi prorockými žiakmi, resp. v prorockých školách.“ (s. 17) Ide predovšetkým o príbehy prorokov Eliáša a Elízea, tzv. cyklus príbehov o Eliášovi (1Kr 17 – 2Kr) a cyklus príbehov o Elízeovi (2Kr 2–13). V tejto kapitole poskytuje úvodné poznámky k jednotlivým cyklom. V rámci Eliášovho cyklu je veľmi hodnotným príspevkom

porovnanie Eliáša a Mojžiša, čo autorka vysvetľuje závislosťou „literárneho stvárnenia proroka od Mojžišovho modelu“. (s. 20) V Elízeovom cykle si všíma tri skupiny, do ktorých by sa dali tieto príbehy rozdeliť: 1. Príbehy o Elízeovi v spojení s prorockými učeníkmi. 2. Príbehy o Elízeovi, v ktorých prorok vystupuje ako jednotlivec. 3. Príbehy o Elízeovi spojené s historickými udalosťami.

Po predstavení dobového, kultúrneho a náboženského kontextu a tiež po zobrazení dejín vzniku Kráľovských kníh autorka prechádza priamo k detailnej exegéze Eliášovho aj Elízeovho cyklu. **V tretej a štvrtej kapitole** nachádzame exegetické komentáre k obidvom cyklom, ktoré sú prehľadne rozčlenené. Každá exegetovaná časť začína prekladom, nasledujú textovo-kritické poznámky a samotná exegéza. Tieto dve kapitoly predstavuje najdlhšiu a najpodrobnejšiu časť celej monografie.

V úvode **tretej kapitoly** (Eliášovho cyklu) si autorka všíma pôvod proroka. Dôležitým prvkom v Eliášovom cykle je zdôraznenie Hospodinovej moci: „Príbehy o Eliášovi, ktorých spoločnou témou je sucho, poukazujú na jedinečnosť Hospodinovej moci, ktorá sa rozprestiera nad všetkým, aj nad Baalom, ktorého pokladali za darcu dažďa.“ (s. 26) V rámci

tohto cyklu sa autorka zaoberá aj útekom proroka. Svoju pozornosť zameriava na význam krkavcov, ktoré sýtili Eliáša pri potoku Kerít. Poukazuje na skutočnosť, že „príbeh o sýtení hrdinu zvieratami obsahuje legendárne črty.“ (s. 28) Všíma si tiež, že „Božia starostlivosť o proroka v extrémnych podmienkach pripomína biblickú tradíciu o sýtení Izraela na púšti za čias Mojžiša.“ (s. 29)

Hospodin skrze proroka vykoná niekoľko zázrakov (nasýtenie vdovy zo Sarepty a vzkriesenie jej syna). Jedným z najpozoruhodnejších divov tohto cyklu je príbeh, ktorý sa udial na Karmeli, kde došlo k zázraku, ktorým Hospodin dosvedčil svoju jedinečnú moc. Obsahom nasledujúcej časti je Eliášov útek a jeho túžba po smrti. Autorka sa tu venuje stretnutiu proroka s anjelom i zjaveniu Hospodina na Chórebe. V rámci teofánie poskytuje viaceré možnosti toho, čo je priama reč Hospodina a čo je rozprávanie, ktoré podáva opis zjavenia. Postupne autorka interpretuje konflikt pre Nábotovu vinicu ako aj súd nad Achábom a Ízébel. Eliášov cyklus sa končí príbehmi o Eliášovi a Achazjovi, resp. zmienkou o Achazjovej smrti.

Po podrobnej exegéze cyklu o Eliášovi autorka prechádza k druhej kľúčovej časti tejto mo-

nografie, ktorá je obsahom **štvrtej kapitoly** (Elízeov cyklus). Začína povolaním proroka Elízea ako právoplatného nástupcu Eliáša. V rámci tohto cyklu podrobne rozoberá príbeh o Eliášovom nabovzatí a konštatuje, že na pôde Starej zmluvy nachádzame ešte jednu správu o mužovi, ktorý bol vzatý zo zeme pred svojou smrťou (Henoch).

Na základe niekoľkých zázrakov si autorka všima prepojenie Elízeovho a Eliášovho cyklu. Napríklad v príbehu o rozmnožení oleja ako aj o vzkriesení syna Šunémčanky pozoruje, že „v 2Kr 4 počujeme ozvenu na zázraky, ktoré urobil prorok Eliáš, keď rozmnožil olej alebo oživil syna vdovy“. (s. 115) V príbehu o zázračnom nasýtení v čase hladu si autorka všima „ozvenu na príbeh o Mojžišovi, ako vyprosil z neba mannu pre Izrael na púšti“. (s. 122)

V Elízeovom cykle sa stretáme aj s videním transcendentnej reality zo strany Elízeovho služobníka a samotného proroka. Na základe toho si autorka všima, že „vizionárske skúsenosti izraelských prorokov, ich schopnosť preniknúť do neviditeľných Božích sfér a do Božích tajomných plánov, ktoré sú ľuďom inak skryté, to je dôležitý motív, neskôr rozvinutý v židovskej apokalyptike a v židovskom mysticisme pri opise výstupov

apokalyptických vizionárov do neba a aj pri opise Božej slávy okolo Božieho trónu, ktorý má podobu vozu na kolesách.“ (s. 135)

Svoj posledný čin urobil Eliáš na smrteľnej posteli, resp. predniesol tam svoju poslednú veštbu. Moc proroka sa však nestratila ani po jeho smrti, ako si to autorka všima v exegeze 2Kr 13,20–21.

Piata kapitola obsahuje zosumarizovaný literárny obraz oboch prorockých postáv pričom autorka konštatuje: „Už na prvý pohľad obaja proroci majú rysy divotvorcov.“ (s. 156) Na konci kapitoly prorokov porovnáva.

Posledná, **šiesta kapitola** sleduje ako sa literárna tradícia o Eliášovi a Elízeovi ďalej rozvíjala nielen v biblickej tradícii, ale aj v židovských spisoch, ktoré sa nenachádzajú v kánone Starej ani Novej zmluvy.

Vedecká monografia s názvom *Skorší proroci: Eliáš a Elízeus v kráľovských knihách* predstavuje hodnotný exegetický materiál. Čitateľ má možnosť vniknúť do historického, kultúrneho a náboženského pozadia týchto kníh a oboznámiť sa s oboma postavami v rámci podrobnej exegezy príbehov Eliášovho a Elízeovho cyklu. Navyše tu nachádzame pohľad na ďalšie rozvinutie literárnej tradície dvoch skúmaných postáv. Táto monografia je preto význam-

ným príspevkom na akademickej i cirkevnej pôde.

Simona Devečková

SVATÝ JAN CHRYSOSTOMOS:
KŘESTNÍ KATECHEZE

(úvodní studie a komentář Jiří Pavlík, překlad z řečtiny Jiří Pavlík, Praha: Krystal OP, 2020, 168 stran, ISBN 978-80-7575-087-7)

Predkladaná publikácia prináša český preklad pomerne málo známych – ale o to vzácnejších – krstných katechéz svätého Jána Zlatoústeho (Chrysostoma).

V úvodnej štúdii (*Jan Chrysostomos katecheta*) autor Jiří Pavlík najprv uvádza stručný prehľad udalostí Jánovho pohnutého života (*I. Od Jana k Chrysostomovi*, s. 5–24). Keďže ide o úvod ku krstným katechézám, ktoré Ján predniesol pravdepodobne vtedy, keď pôsobil v Antiochii, druhú časť úvodu prirodzene tvorí pohľad na krstnú prípravu v tejto metropole (*II. Příprava na křest v anchiochijské církvi*, s. 25–31). Tretia časť obsahuje charakteristiku Jánových katechetických rečí (*III. Janovy katecheze*, s. 32–37).

Pozoruhodnosťou Jánových katechéz je to, že nejde o ucelenú sé-

riu, ale o jednotlivé reči, ktoré síce všetky patria do rámca pôstnej a veľkonočnej prípravy katechumenov a novopokrstených, no bezprostredne na seba nenadväzujú. Na základe nepriamych svedectiev odborníci datujú tieto katechézy do troch rokov: 387, kedy odznala prvá katechéza (1); rok 388, do ktorého sa zaraďujú štyri katechézy (2/1–2/4); a niektorý rok rozmedzia 389–397, kam patrí ďalších sedem katechéz (3/1–3/7).

Dvanásť krstných katechéz Jána Zlatoústeho je pomerne nový korpus textov. Do začiatku 20. storočia boli známe iba tri katechézy. Katechéza 2/4 bola dostupná iba v latinskom preklade, a preto sa ani nedostala do gréckych vydání Jánových spisov. Grécky text katechézy 2/1 bol známy a publikovaný. Známa bola aj katechéza 1, ale jej zaradenie nebolo jednoznačné. Niektorí vydavatelia ju zaraďovali ako poslednú zo série *Ad populum Antiochenum* alebo *De statuís*. (Pochádza totiž z roku, keď Antiochijčania poškodili cisárske sochy.) Iní vydavatelia ju však na základe jej čiastočne katechetického zamerania priradili k jedinej dovtedy známej krstnej katechéze (2/1) ako jej pokračovanie. Toto poradie je aj v edícii Migne (PG 49).

V roku 1909 grécky bádateľ Athanasios Papadopoulos-Kerameus

objavil v Moskve rukopis štyroch Jánových rečí, ktoré sa dnes označujú 2/1–2/4. Prvá bola známa, štvrtá takisto, hoci len v latinskom preklade, no o druhej a tretej sa dovtedy nevedelo. Bádateľ ich aj publikoval (v Petrohrade), ale jeho edícia sa nedostala na Západ. (Až v r. 1990 boli publikované prvé tri katechézy tohto súboru, SC 366, ed. Piédangel – Doutreleau.)

Ďalší objav urobil v 50-tych rokoch francúzsky bádateľ Antoine Wenger, keď v jednom kláštore na hore Athos našiel osem katechéz, z ktorých sedem bolo neznámych. Ide o katechézy z cyklu (3/1–3/7), plus grécky text katechézy 2/4. Vo Wengerovom vydaní (SC 50, 1957) je však táto katechéza zaradená ako tretia v súbore ôsmich.

Prvé kompletne vydanie Jánových krstných katechéz je až z roku 1992 (FC 6/1–2, ed. Kaczynski). Z tejto edície vychádza aj český preklad. Vysoko oceňujeme, že kolega Pavlík vo svojom úvode urobil takúto synopsu edícií a poradia jednotlivých katechéz, lebo pokiaľ človek nie je odborníkom priamo na Jánove katechézy, bibliografická situácia sa javí ako veľmi chaotická...

Prejdime však k samotnému textu katechéz (s. 39–150). Jiří Pavlík je skúsený prekladateľ a jeho preklad Jánových katechéz zodpovedá očakávaniam. Presnosť vyja-

drenia kráča ruka v ruke s prirodzenosťou výrazu, bez zbytočných archaizmov či už v lexike, alebo vetnej stavbe.

Pokiaľ ide o obsah katechéz, čitateľa azda prekvapí, že tu nájde nielen vysvetľovanie významu sviatostných symbolov a účinku sviatostí, čo by sa dalo očakávať. Ján však v krstnej príprave kládol veľký dôraz na pravidlá kresťanského života, a tak v mnohých príhovoroch brojil napr. proti zlovyku prisahať, proti prepychu, parádeniu, poverám, opilstvu, návštevám dostihov a iných predstavení.

Jánove katechetické texty javia mnohé prvky improvizácie. To ale neznamená, že tento veľký rétor bol na kázanie nepripravený – tematického plánu sa vždy drží. Jeho improvizácie skôr svedčia o tom, že hovoril v menej formálnom, dôvernejšom prostredí, kde mohol podľa aktuálnej potreby dynamicky reagovať na signály z publika.

Jánove *Křestní katecheze* v podaní Jiřího Pavlíka sú vzácnym materiálom, ktorý nám umožňuje nahliadnuť do každodenného života antiochijských kresťanov na konci 4. storočia.

Helena Panczová

HEINRICH MICHAEL KNECHTEN:
LICHT IN DER FINSTERNIS. JOHANNES
VON KRONSTADT

(Kamen: Hartmut Spenner,
 2020, 350 stran [Studien zur
russischen Spiritualität, VII], ISBN
 978-389991-222-7)

Vždy existují dvě roviny života společnosti. První je nesena pravidly, která spoluurčují vnější a vnitřní postupy jednání, v nichž se odráží kulturnost člověka. Druhá rovina je osobní, která pravidla „i překračuje“. Ne však kvůli tomu, že člověk by mohl chápat svobodu negativně, totiž jako nabídnutí možnosti nerespektovat ohraničení. Omezení sebe sama nenarušuje lidskou důstojnost, je-li ve službě jednoty dvou. Proto platí, že ve společnosti se slova, symboly a dary (gesta) vyměňují, protože tvoří kulturnost člověka, kdy znaky a významy se vzájemně sdílí. Takto můžeme obecně popsat pohled Heinricha Michaela Knechtена na výjimečnost sv. Jana z Kronštadt (1829–1908). Na kulturnost se odpovídá v rámci dané kultury a tím dochází k harmonii, v opačném případě ke zmatku, chaosu, sporům nebo kritickým vyústěním. Členové společnosti, chtějí-li uchovat svoji vztahovou identitu v rovině duchovní, osobní, vztahové, jsou však připra-

veni k tomu, co je *více*: přijímat a dávat, aniž by vyžadovali protislužbu, přiměřenou protiváhu daru. Společnost se proto vyznačuje tím, že jednotlivec sleduje své vlastní zájmy, aniž by se podřídil společnému dobru. Společná odpovědnost naopak předpokládá vůli tvořit dohromady, formovat společně, vytvářet společenství, v kterém chci žít. To je podle sv. Jana z Kronštadt *duchovní* v rovině *sociální*. Tento aspekt Knechten podtrhuje.

Křesťanské společenství je možné jen tehdy, když se křesťané staví jeden za druhého, když sdílí společné hodnoty, záměry a motivy. Navíc se ochotně „podřizují“ (svobodně přijímají) společnému dobru pro něj samotné. Ctnost je důvodem sobě samé, nemá prakticistický význam. Jan z Kronštadt je považován za světce, který usiloval o proměnu společnosti ve společenství. Samotné městečko Kronštadt patří do petrohradského rajonu, kde výše zmíněný světec rozvíjel nesmírně duchovně bohatý život a které toto místo proslavil. V posledních desetiletích byl zpřístupněn z archivů bezpočet historického materiálu, který umožňuje zpracovat poprvé celkový, hlouběji v historických pramenech zakotvený pohled na postavu světce. O to se pokouší i monograficky pojatá biografie

s výběrem typických textů svěťce i sumarizace jeho duchovní nauky.

Kniha je tvořena třemi částmi: Život a dílo (s. 10–73). Dále překladem myšlenek studovaného autory z církevní slovanštiny (s. 77–170), které jsou tematicky uspořádány. Konečně závěrečná část nakonec vyhodnocuje prameny, z nichž světec čerpá (s. 171–219: Písmo svaté, s. 171–175; Liturgie, s. 176–180; *Apophthegmata Patrum*, s. 181–189; Makarius Veliký, s. 190–201; Jan Klimak, s. 202–207; Izák z Ninive, s. 208–219). Podrobná biografie tohoto ruského kněze, duchovního spisovatele, mystika, kanonizovaného Ruskou pravoslavnou církví v zahraničí již v roce 1964 (v Rusku později, až v roce 1990) vychází ze zhodnocení nově publikovaných archivních pramenů, je hlubší analýzou jeho deníků a systematickým vyhodnocením bohatě zastoupené sekundární literatury. Autor zde prokazuje neskutečný entuziasmus, zájem, nezávislost a samostatnost při zpracovávání velkého množství studovaného materiálu. Soustředí se na faktografickou i hodnotící rovinu své práce.

Tematizace jeho duchovní nauky je vytvářena podobně. Autor volí čtyři okruhy, do kterých vkládá základní prvky duchovní nauky Jana z Kronštadu: 1. Odklon

od sobectví (s. 77–91); 2. Církev (s. 101–129); 3. Modlitba (s. 130–155); 4. Učiň si v nás svůj příbytek (s. 156–170). V závěru formuluje autor svoji syntézu duchovní nauky Jana z Kronštadu: Začátkem duchovního života je zápas se sobectvím. Chudoba se v jeho pohledu stává důležitým předpokladem pro zbožštění člověka. Člověk v sobě nese velikost i bídu, obě tendence je třeba dobře znát, aby mohl člověk svůj duchovní život pěstovat. Krásné pasáže věnuje užitku z četby Písma, víře jako přirozenému předpokladu duchovního života a modlitbě, kterou chápe z pohledu závažného osobního úkolu každého člověka. Autor však vysoko oceňuje jeden rys: utváření člověka liturgií vede k jeho uschopnění konat dobře, moudře a krásně. Uvedme několik příkladů.

Východiskem je Písmo: „V Božím slově vidíme Boha tváří v tvář. Vidíme sami sebe, jací jsme. Lidé, učte se poznávat sami sebe a kráčejte v přítomnosti Boží,“ říká. „Písmo svaté – to je oblast Mysli, Slova, Ducha, Nejsvětější Trojice. V Písmu svatém se Trojice projevuje zjevně: Slova, která jsem vám řekl, jsou duch a život (Jan 6,63), řekl Pán. Slova svatých otců jsou výrazem téže podstaty Mysli, Slova a Ducha, i když tu víc přichází v úvahu i duch lidský. Zato však

slova obyčejných lidí světských nejsou nic jiného než výraz padlého lidského ducha s jeho hříšnými náklonnostmi, zvyky, vášněmi. Jen ve slově Božím vidíme Boha tváří v tvář a sebe sami tak, jak jsme.“ (Моя жизнь во Христе, I, s. 6–7) Typická jsou jeho slova o propojení božského a lidského: „Člověk, jak můžeme pozorovat, neumírá se svým slovem; v něm je nesmrtelný a po smrti hovoří. Zemřu, ale budu i po smrti hovořit. Kolik je mezi lidmi těchto nesmrtelných slov, která po sobě zanechali poté, co zemřeli, jsou již dlouhou dobu zemřelí. Žijí však často v ústech všeho lidu. Jak je živé slovo, i lidské! Tím spíše Boží Slovo: přežije všechny věky a bude vždy živé a činné.“ (s. 223)

Pavel Ambros

JOSEF PIEPER:

O VÍŘE, O NADĚJI, O LÁSCĚ

(Praha: Krystal OP, 2018, přeložil Jan Frei, 244 stran, ISBN 978-80-7575-036-5)

Německý filosof Josef Pieper není českému čtenáři neznámým autorem. Především v devadesátých letech dvacátého století, v době kdy Pieper ještě žil (zemřel v roce

1997 ve věku 93 let), vyšlo v českých překladech několik jeho prací, ať už se jedná o knížku shrnující základní principy středověké filosofie *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie* (Praha: Vyšehrad, 1993) nebo o úvod k dílu Tomáše Akvinského, *Tomáš Akvinský. Život a dílo* (Praha: Vyšehrad, 1997), který se objevil česky poprvé v jiném překladu a podle staršího vydání jako *Tomáš z Akvina – dvanáct přednášek* (Řím: Křesťanská akademie, 1972). Vedle publikací s tematikou středověkého myšlení byla česky vydána také jeho raná sociologická studie *Základní formy sociálních pravidel hry* (Praha: Oikoymenh, 2001), apologetická kniha zjevně inspirovaná Karlem Jaspersem *Co znamená filosofovat* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007) a některé Pieperovy práce z oblasti etiky. Konkrétně šlo o tři stati se souhrnným názvem *Volný čas, vzdělání, moudrost* (Praha: Křesťanská akademie, 1992) a o knihu s názvem *Ctnosti* (Praha: Česká křesťanská akademie, 2000), jež se věnuje ctnostem čtyřem, tzv. kardinálním: rozumnosti (praktické moudrosti), spravedlnosti, statečnosti a uměřenosti.

Právě s poslední jmenovanou publikací souvisí další Pieperova kniha, kterou v roce 2018 vydalo nakladatelství Krystal OP pod

názvem *O víře, o naději, o lásce* v překladu Jana Freie. I zde jsou tématem ctnosti, nyní však nikoli ctnosti kardinální, které se odvíjejí od antické filosofické tradice, která je považuje za přirozené, i když z teologického hlediska jsou chápány jako vlité. Oproti nim víra, naděje a láska patří plně do teologického, křesťanského kontextu a jsou proto nazývány ctnostmi teologálními.

Bylo by však chybou považovat tuto Pieperovu publikaci za knihu teologickou. Autor sám se tomu brání v předmluvě k německému vydání¹ (která nicméně není součástí vydání českého překladu). Josef Pieper je totiž filosofem a k tématu přistupuje především z filosofického hlediska. Přesto mezi způsoby, jak pojednává jednotlivě o těchto třech ctnostech, lze zaznamenat poměrně velké rozdíly právě z hlediska vztahu k filosofické či teologické metodě. Jednou se jedná o pojednání filosofické, jindy se text blíží k teologickému způsobu zpracování tématu. Je to dáno okolnostmi vzniku jednotlivých částí. Kniha totiž není nějakým systematickým a jednolitým výkladem teologálních ctností, nýbrž souborem tří studií k těmto jednotlivými tématům, jež vznikly v různých obdobích Pieperovy

tvorby, je mezi nimi časový rozdíl bez mála čtyřiceti let (1935–1972) a byly také nejprve vydávány samostatně.

Jednotlivé části se liší i z jazykového hlediska. Pojednání o víře a lásce se vinou v poklidnějším tónu rozsáhlých souvětí akademického písemnictví. Avšak prostřední stať, která je částí nejstarší, se od oněch dvou liší. Kniha *O naději* (*Über die Hoffnung*) příznačně spadá do doby krátce po nástupu Adolfa Hitlera k moci a vydal ji lipský nakladatel Hegner v roce 1935 bezprostředně po předchozím Pieperově titulu *O významu statečnosti* (*Vom Sinn der Tapferkeit*, 1934). Důraz právě na tuto kardinální ctnost a na onu ctnost teologální jistěže odpovídá tehdejšímu životnímu pocitu mladého nezaměstnaného intelektuála v hitlerovském, předválečném Německu. Krátké, úsečné věty knihy *O naději* korespondují s burcující naléhavostí obsahu. Naděje je zde postavena proti zoufalství, do kterého v oné době měli mnozí sklon propadat.²

1 Josef PIEPER, *Lieben, hoffen, glauben*, München: Kösel, 1986.

2 Je však třeba poznamenat, že ještě na jaře roku 1934 se Pieper domníval, že bude možné skloubit národní socialismus s katolictvím a považoval hitlerovský režim za menší zlo ve srovnání s Výmarskou republikou. V roce 1934 však svůj postoj změnil. Srov. Hermann BRAUN, „Josef Pieper's Early Sociological Writings,” in *A Cosmopolitan*

Již v té době si Josef Pieper zřejmě pohrával s myšlenkou dorýsovat jednou čtverec kardinálních a trojúhelník teologálních ctností. V každém případě po válce svou energii nasměroval mimo jiné k tomuto cíli. Čtveřici kardinálních ctností dokončil v roce 1953, po samostatných vydáních *Pojednání o rozumnosti* (*Traktat über die Klugheit*, 1937), knihy *Kázeň a uměřenost* (*Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend*, 1939) a *O spravedlnosti* (*Über die Gerechtigkeit*, 1953).³

Dokončení trojice teologálních ctností však trvalo poněkud déle. Jak autor sám uvádí ve zmiňované předmluvě, prvním krokem k tomu bylo, když v akademickém roce 1955–1956 (Pieper působil na pedagogické akademii v Esse- nu a na univerzitě v Münsteru) vypsál kurz „Víra jako filosofický problém (Tomáš Akvinský, J. H. Newman, K. Jaspers)“. Šlo mu v něm o filosofickou, nikoli teologickou reflexi, kterou rozšířil a do písemné podoby zpracoval v roce 1961. Tiskem byla vydána v roce 1962 pod názvem *O víře. Filosofic-*

ký traktát (*Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*).

Zpracování teologální ctnosti lásky na sebe nechalo čekat ještě déle. Josef Pieper ji dokončil až v roce 1972 (*Über die Liebe*), tj. v roce svého emeritování na univerzitě v Münsteru a knihu považoval za nejdůležitější ze svých prací. Souhrnné německé vydání těchto tří knih se objevilo v roce 1986 (*Lieben, hoffen, glauben*), tedy původně v opačném pořadí, než s jakým se setkáme v českém nebo i anglickém překladu,⁴ případně i v pozdějším souborném vydání Pieperových textů.

Věnujme se nyní podrobněji jednotlivým částem knihy a způsobu, jakým Josef Pieper o teologálních ctnostech pojednává.

Začneme prostřední, nejstarší částí, která se zabývá ctností naděje. Ihned bude potřeba poněkud upravit předchozí tvrzení o filosofickém zpracování tématu teologálních ctností. Zde Pieper totiž sám upozorňuje, že filosof nikdy nebude považovat naději za ctnost, pokud nebude zároveň křesťanským teologem (s. 81). I když Pieper uvádí na jiném místě, že později byl ovlivněn ryze filosofickým chápáním naděje v dílech Gabriela Marcela a že výzvou pro něj bylo vyrovnat se

Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper, ed. Bernard N. Schumacher, Washington: Catholic University of America Press, 2009, s. 115.

3 Ta vyšla samostatně i česky Josef PIERER, *O spravedlnosti*, Řím: Křesťanská akademie, 1966.

4 Josef PIERER, *Faith, Hope, Love*, San Francisco: Ignatious Press, 1986.

se slavným dílem marxistického filosofa Ernsta Blocha *Das Prinzip Hoffnung* (1954–1959), ve svém raném díle chápe naději jako pocházející „z reality milosti v člověku“ a mířící „k nadpřirozené blaženosti v Bohu“ (s. 82). Naděje jako ctnost vlitá je ctností Bohem způsobenou, proto ctností teologální.

Přesto Pieper ani zde nezapře filosofický přístup. Východiskem jeho pojednání o naději je tzv. *status viatoris*, který je, pravda, pojmem teologickým, charakterizujícím postavení člověka ve světě jako poutníka kráčejícího k blaženosti, ke stavu *comprehensoris*, stavu toho, „který dosáhl“, který blaženost vlastní. Tuto klíčovou teologickou výpověď o postavení člověka ve světě nicméně Pieper neváhá uchopit prostřednictvím pojmového aparátu filosofie existence, či ji přinejmenším s filosofií existence porovnat. Ontologická blízkost člověka nicotě, která z jeho „stavu poutníka“ vyplývá, je výzvou pro komparaci s heideggerovským chápáním člověka v jeho časovosti jako „bytí k smrti“ (s. 78), s „vykloněním se do nicoty“ (s. 79). Avšak Pieper zároveň ukazuje na zásadní rozdíl mezi oběma přístupy. Člověk je časovou bytostí pouze ve „stavu poutníka“, jeho naplnění se realizuje mimo čas, mimo *status viatoris*.

V pojednání o naději se zároveň plně dostává ke slovu to, co je pro celou Pieperovu tvorbu typické: pevné zakotvení v tomistické tradici, ve filosofii sv. Tomáše Akvinského. Nejde přitom pouze o míru citování z děl andělského doktora, která by mohla být jen vnějším hlediskem. Zároveň je však třeba zdůraznit, že jeho pojednání o ctnostech, ať už kardinálních nebo teologálních, nejsou systematickým výkladem Tomášovy nauky, jak si český čtenář i sám může ověřit např. prostřednictvím srovnání s Tomášovými *Quaestiones disputatae de virtutibus* v překladu Tomáše Machuly.⁵

Josef Pieper vskutku přejímá základní principy Tomášovy filosofie, které nesleduje slepě, nýbrž je využívá tvůrčím způsobem na místech, kde to je příhodné. A tak samotný pojem *status viatoris* interpretuje prostřednictvím Tomášovy nauky o analogii jsoucího. Fundamentální ontologický rozdíl mezi člověkem a Bohem spočívá v tom, že Bůh, u něhož esence spadá v jedno s existencí, je tím, co je jeho esence, zatímco člověk se teprve stává, což se vyjevuje v jeho

5 Tomáš AKVINSKÝ, *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*, Praha: Krystal OP, 2012; Tomáš AKVINSKÝ, *Otázky o ctnostech II. Lásky a naděje*, Praha: Krystal OP, 2014; Tomáš AKVINSKÝ, *Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti*, Praha: Krystal OP, 2013.

stavu poutníka. Z tohoto hlediska se právě naděje ukazuje jako jedinou odpověď na lidskou situaci. Smyslem lidské existence, která se stává, není nicota, ale naplnění existence, jež ve stavu poutníka ještě není jsoucí. Naděje, naděje na naplnění bytí, tak přestává být kategorií ryze teologickou a získává své místo v existenciálně pojatém filosofickém tomismu.

Tomistické pozadí se vyjevuje i v Pieperově pojetí akédie jako zdroje zoufalství. Pieper se nechává vést Tomášovým systematickým představením tohoto ve středověkém pojetí smrtelného hříchu (a nikoli např. mnišského pojmání neřesti akédie, se kterým se setkáváme u Cassiana), což mu umožňuje zároveň propojit akédii s Kierkegaardovým zoufalstvím slabosti (s. 98) a opět se vymezit vůči Heideggerovi, konkrétně jeho analýze každodennosti pobytů, kterou sice považuje za podnětnou, avšak nedosahující hloubky náboženského významu, který skýtá přístup tomistický. Jádrem sdělení je pak již zmiňované postavení naděje proti zoufalství. Je to naděje, teologální ctnost, která umožňuje člověku tváří tvář nicotě, z níž pocífuje přirozenou bázeň, dovršené však bázní Boží, uchopit svůj *status viatoris* jako stav „ještě ne“ naplnění svrchovaným Bytím (s. 113). Toto propojení tomismu

s filosofií existence se objevuje i v dalších dvou částech Pieperovy knihy o teologálních ctnostech.

Přejdeme nyní ke ctnosti víry. K této teologální ctnosti přistupuje Josef Pieper již plně z filosofických pozic, jak ostatně napovídá podtitul původního samostatného knižního vydání – *Filosofický traktát*. Nepřistupuje k víře teologicky, tzn. neinterpretuje zjevení a dokumenty tradice, nepohlíží na víru ani jako na psychologický fenomén, netraktuje ji z pozice religionistické. Filosofický způsob znamená ptát se z hlediska „celého rozsahu lidské reality“ (s. 45), což je poněkud velká ambice a je možné se ptát, zda je to vůbec proveditelné. V každém případě Pieper začíná aristotelsky: hledá význam slova „víra“ podle jazykového úzu, provádí pojmovou analýzu, určuje pak její základní charakteristiky. Při odkrývání jednotlivých rysů víry samozřejmě odkazuje na díla sv. Tomáše Akvinského: víra je akt vůle – k víře nelze přinutit; je jaksí druhotná – věří se tomu, co už někdo ví; jistota víry je zvláštního druhu, provází ji neklid, neboť nedosahuje dál, než spolehlivost svědka, o kterého se věřící opírá. Z Tomášových spisů vyvozuje i podmínku otevřenosti pro zjevení, což se mu stává východiskem pro kritiku „filosofické víry“ Karla Jasperse.

Klíčovou otázkou zůstává, podle čeho se pozná, že zjevení, které má být předmětem víry, je vskutku božského původu. Podle Piepera musí být možné na ni odpovědět „prostředky přirozeného poznání“, jinak by víra nebyl ospravedlnitelná (s. 63). Na zásadní otázku Pieper neodpovídá přímo, pouze stanovuje podmínky, které je pro její zodpovězení nutné splnit: 1. meditativní promýšlení metafyzické situace člověka; 2. nepředpojatost, otevřenost a pozornost, přesahující tzv. vědeckou objektivitu; 3. solidární, společné úsilí celého lidstva. Zvláště poslední podmínka zní, především v kontextu naší doby, dobrých šedesát let po vzniku textu, poněkud nerealisticky. Dílo o ctnosti víry končí pozitivním určením jejího obsahu, opět s odkazem na sv. Tomáše Akvinského: víra v Trojici a ve vtělení. Vše ostatní lze, slovy sv. Tomáše, rozumovými prostředky vyvodit, ovšem jen pro toho, kdo věří.

Ani zde Pieper nezapře kontext kontinentální filosofie dvacátého století, filosofie existence, která se promítá do jeho tomistického přístupu. A nabízí se srovnání s dílem jiného znalce spisů sv. Tomáše Akvinského, anglického teisty Anthony Kennyho, jehož stať *Víra a rozum* je také k dispozici

v českém překladu.⁶ Avšak zatímco Pieper promýšlí metafyzickou situaci lidské existence, Kenny na téma víry nahlíží v kontextu tradice anglosaské filosofie a otevírá zcela jiný svět analytické filosofie náboženství.

Konečně se obraťme k poslední teologální ctnosti, k lásce, která uzavírá tuto Pieperovu knihu. Jako část nejrozsáhlejší a také nejzralejší z celé publikace by si zasloužila důkladnější a rozsáhlejší reflexi, omezme se však jen na několik hlavních bodů.

Každé pojednání o lásce si vyžaduje terminologický úvod, kterému se Pieper věnuje důkladně, když sleduje termíny v různých jazycích. Úvodní lingvistické okénko není v Pieperově pojednání samoúčelné. Jedním z centrálních témat části *O lásce* je totiž diskuse s radikálním názorem švédského luteránského teologa Anderse Nygrena o nesmiřitelném rozdílu mezi filosofickým pojetím lásky jako érotu a křesťanským chápáním lásky jako agapé.⁷ Zatímco agapé je podle Nygrena a na něj navazujících teologů (např. i Karl Barth) láskou nezištnou, éros,

6 V rámci knihy Anthony KENNY, *Co je víra?*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1992, s. 7–72.

7 Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930, 1937.

stručně řečeno, je vždy sebeláskou, s křesťanskou spiritualitou neslučitelnou, je dokonce přesným protikladem lásky křesťanské. Pieper se s touto silnou a velmi vlivnou tezí vyrovnává důkladně a obhajuje filosofický pojem lásky – érotu s odkazem na aristotelsko-tomistická východiska (která Nygren z teologických pozic razantně odmítá). Jako nosnou se mu jeví reference na lidskou přirozenost a přirozenou touhu člověka po štěstí: úsilí po dosažení blaženosti je přirozené, vyplývá z aktu stvoření samotného. Je-li éros touhou po plné, pravé existenci, nemůže být v rozporu s křesťanským pojetím lásky. Sebeláska není přitom překážkou. Výmluvný je Pieperův odkaz na slova sv. Augustina: „Neumíš-li milovat sám sebe, nemůžeš doopravdy milovat ani bližního.“ Pasáž je jistě parafrází slov Ježíšových, „Miluj bližního svého jako sebe sama.“ (Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27b), která však Pieper, věren filosofické metodě, jež neumožňuje postavit argument na zjevení, neuvádí, byť se jedná o pojednání o ctnosti teologální.

Opět to není pouze sv. Tomáš Akvinský, ale kontinentální filosofická (i literární) tradice, se kterou Josef Pieper při analýze ctnosti lásky pracuje. Pozitivně se staví také k dílu C. S. Lewise a samozřejmě,

jak vyplývá již z řečeného, vychází ze samotného Platóna, jehož filosofie mu je trvalou inspirací a kterého považuje za „jednoho ze svých dvou učitelů“, vedle sv. Tomáše Akvinského.⁸ I v tomto ohledu je Pieperův tomismus, nejen co do výkladu ctností, specifický.

Dovolím si ještě krátce glosovat vlastní české vydání Pieperových pojednání o teologálních ctnostech. Překlada se chopil zkušený Jan Frei, jehož jméno nalezneme i např. pod překladem Pieperovy knihy *Co znamená filosofovat*, a českému textu není mnoho co vytknout. Pouze absence Pieperovy předmluvy k souhrnnému vydání těchto tří pojednání, v níž autor shrnuje okolnosti a genezi vzniku jednotlivých textů a také naznačuje, jak s jednotlivými tématy pracoval později, je jistým nedostatkem, který plně nedokáže nahradit Freiova vlastní, krátká předmluva. V každém případě je četba českého překladu Pieperových pojednání četbou osvěžující a snad podpoří další zájem o dílo tohoto německého myslitele (který např. ve Spojených státech neu-

8 Srov. Juan F. FRANK, „The Platonic Inspiration of Pieper's Philosophy,“ in *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*, ed. Bernard N. Schumacher, Washington: Catholic University of America Press, 2009, s. 251–278.

tuchá) včetně zájmu o jeho hlubší teoretickou reflexi v našich zemích.

Tomáš Nejeschleba

ALBERT C. EIBL:

*DER WALDGANG DES
ABENTEURLICHEN HERZENS:
ZU ERNST JÜNGERS ÄSTHETIK DES
WIDERSTANDS IM SCHATTEN DES
HAKENKREUZES*

(Heidelberg: Universitätsverlag
Winter, 2020, 183 stran,
ISBN 978-3-8253-6957-6)

Mohou mladí lidé bez zkušenosti života v totalitě vůbec pochopit, oč tehdy šlo? Knížka Alberta C. Eibla *Der Waldgang des Abenteuerlichen Herzens: Zu Ernst Jüngers Ästhetik des Widerstands im Schatten des Hakenkreuzes*, magisterská práce mladého vídeňského germanisty, mě naplňuje nadějí, že to možné je. Snad je k takovému poznání zapotřebí velké lásky – autor, ještě ne třicetiletý, veden láskou ke svému oblíbenému autorovi a jistě i snahou poněkud obhájit jeho rozporné chování v nacistické totalitě, se myslím velmi úspěšně pokusil porozumět době, s níž nemá ani analogickou zkušenost. Ernst Jünger je považován za jednoho z nejkontroverznějších autorů dvacátého století a kontroverzní je stále

i jeho někdejší role v nacistickém Německu: Na jedné straně autor válečných deníků z první světové války, které byly oblíbenou četbou německých vojáků za světové války druhé, na druhé straně autor alegorického spisu, za jehož autorství měl být poslán do koncentračního tábora, ale nakonec zřejmě sám Hitler zabránil jeho internaci. Autor je si dobře vědom složitosti rozhodování, které člověk v totalitě má v prostoru mezi přizpůsobením a resistencí. Je si dokonce vědom i ambivalence zvoleného postoje, kdy i odpor je režimem využíván a zneužíván ke stabilizaci systému – navenek lze povolené kritické dílo vydávat za doklad svobody projevu, dovnitř pak slouží jako ventil pro snížení napětí v určitých vrstvách společnosti, takže se napětí nekumuluje celospolečensky. Autor je si také vědom, že občan v totalitě umí číst mezi řádky – zřejmě mylně se však domnívá, že autor může cenzuru „oblafnout“ – spíše je tomu v totalitě tak, že občan i cenzura vidí skryté opoziční významy i tam, kde nejsou. Proto jsem autorovi dal v korespondenci k úvaze, zda místo hledání skryté *intentio authoris* by nebylo metodologicky lepší, aby se v dalším bádání zaměřil spíše na hermeneutiku *reader response*. V německém prostředí se ozvala očekávaná kritika,

že se snaží Jüngera přiřadit k protihitlerovské resistenci, k níž jako v zásadě privilegovaný důstojník rezervista, trávící válku v okupované Paříži v atelierech Picassa, Cocteua a salonech dalších francouzských intelektuálních a uměleckých celebrit, rozhodně nepatřil. Mně se jako problém jeví spíše nevyjasněnost pojmu *Widerstand* a autora jsem upozornil, že i my v postkomunistickém prostředí s tím máme problém – byl tu nějaký odpor či dokonce třetí odboj? Záleží na tom, jak široce tento pojem koncipujeme, až se do něj případně vejde skoro všichni, co jsme tu žili – Václav Havel, zřejmě ve snaze o sjednocení národa bezprostředně po Listopadu, řekl, že každý, kdo vychovával děti tak, aby z nich byli poctiví lidé, kladl odpor komunismu (cituji z paměti po třech desetiletích). A zpětně se mi to zdá velmi moudré, nový život po totalitě vzešel právě z „ostrůvků pozitivní deviance“, kde se vedl alternativní život vůči tomu, co totalita nabízela (a samozřejmě tolerance režimu k těmto ostrůvkům stabilizovala režim, kdo něco tajně dělal, neměl v zájmu dostat se veřejným protirežimním vystupováním do hledáčku StB). V tomto smyslu se chci autora zastat – estetický a duchovní odpor, který připisuje Jüngerovi, je v jistém smyslu sice opravdu vyklizením

určitých válečných polí, ale na druhé straně sám ideál svobodné a nezávislé osobnosti byl něčím, co každou totalitu nesmírně dráždí. A estetická dimenze tohoto ideálu, Jüngerovo „nepodílet se na nízkém“ měla v době nacistického barbarství i praktický význam.

Autor knihy ještě záslužně a pro německé prostředí zvláště záslužně zvažuje Jüngerův postoj konzervativního revolucionáře. Ideje konzervativní revoluce byly v leccems blízké rané nacistické ideologii, která parazitovala na konzervativních hodnotách (stejně jako komunismus parazitoval na sociálních otázkách), a to se dnes v Německu využívá proti současným konzervativním autorům, jako by tím byly konzervativní hodnoty a postoje jednou provždy znemožněny. V poválečném Německu byli ostatně skoro všichni politicky aktivní občané sociálními revolucionáři, spor byl jen o to, zda nositelem socialistické revoluce bude národ nebo proletariát. Na Jüngerově vývoji však autor ukázal, že konzervativismus se svým důrazem na svobodu jednotlivce, právní stát a humanistickou kulturu je s národním socialismem neslučitelný, což Jünger jasně rozpoznal již několik let před nástupem nacistů k moci.

Teologicky je zajímavé, že Jüngerův odvrát od iluzí národní re-

voluce je spojen s jeho „teologickým obratem“, jak to autor nazval, možná trochu přehnaně. Jisté je, že do vnitřní emigrace si Jünger jako četbu odnáší německou knihovnu církevních otců (79 svazků), že dvakrát přečte celou Bibli a komentuje ji ve *Strahlungen*, že se obrací k náboženské symbolice, kterou zjevně chápe v jejím pravém, nikoli alegorickém významu, a že např. oželel vydání jedné své knihy, protože cenzura požadovala, aby z ní vypustil 73. žalm.

Eibl zaznamenává i Jüngerovu konversi ke katolicismu na konci života. Zda Jünger prožil v třicátých letech teologický obrat je ovšem předmětem sporu, k němuž se Eibl bohužel nevyjadřuje. Dodejme zde, že někteří vidí kořeny Jüngerova „teologického obratu“ už ve dvacátých letech – jisté je, že se v Jüngerově díle odráží jeho četba francouzských mystiků a konvertitů, např. Leona Bloye, jisté je, že tehdy napsal pozitivní recenze o dvou Bernanosových knížkách. Po válce vydává *Heliopolis*, jakousi křesťanskou společenskou utopii, ve 2. vydání v šedesátých letech však teologické prvky oslabil. Jisté je konečně, že Jünger svým posledním dílem *Schere*, kde se zabývá mj. metafyzikou smrti, nadchl i papeže Jana Pavla II. A vedle toho je zřejmé, že Jüngerovo pojetí světa bylo mystické, sakrální a sa-

kramentální, s velkým důrazem na reálnou přítomnost božského v našem světě. A celkem samozřejmě proto je, že evangelické církve sedmdesátých a pozdějších let, se svým obratem od tajemství reálné přítomnosti k demytologizaci a sociálním aktivitám, mu byly stále více cizí. A pravděpodobně je, že z mladého muže nespokojeného s moderním světem a hledajícím možnost transcendence v sakrální oběti v povolání vojáka se postupně stal starý muž, spojující v duchu Ignáce z Loyoly vojenství a mystiku.

Autor mé generace cítí určitý smutek, že se sám jako mladý germanista nevydal cestou zkoumání života v německé totalitě – bylo by to přineslo velmi praktické a možná i veřejně publikovatelné výstupy pro život v totalitě komunistické. Ke knihám, u nichž je velká škoda, že jsme je neznali v té době, patří na čestném místě Jüngerův *Waldgang*, který je i v názvu Eiblovy knížky – tedy svobodný život vyděděnců v lese jako program (česky vyšlo až po r. 1990 pod nepřilíší šťastným názvem *Chůze lesem*) – otázky, které tam Jünger zvažuje, byly doslovně našimi tehdejšími otázkami (velký prostor je věnován například otázce, zda jít v totalitě k volbám). Ale v době, kdy jsem studoval, byla tato éra vnímána jako doba války

a emigrace významných osobností z Německa; tématem vnitřní emigrace a uměleckých hodnot, které i v té době v Německu vznikaly, se německá germanistika zabývá teprve v naší době. Předtím platil výrok Thomase Manna, že na všem, co veřejně vyšlo v Německu po r. 1933, lpí hanba. Mann ovšem zapomněl, že tam ještě vyšly první dva díly jeho Josefa a jeho bratří – z čehož je patrné, jak ošemetná je kritika těch, kdo zůstali doma. Zato autorova snaha pochopit postoje a chování Ernsta Jüngera ve svízelných podmínkách totality, kterou on už nezažil, je chvaly-hodná a myslím velmi zdařilá.

Jaroslav Vokoun

MAREK ŠMÍD:

*VATIKÁN A SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS
1917–1945*

*(Praha: Triton, 2020, 279 stran,
ISBN 978-80-7553-799-0)*

Připomínat si skutečnou tvářnost komunistické diktatury, která zcela záměrně klamavě hovoří stále o člověku, míru a jakési socialistické „demokracii“, je i dnes nanejvýš potřebné, a to i v souvislosti s blížícím se stým výročím od vzniku nechvalně pověstné KSČ

(1921). Monografií, která je nyní předmětem předkládané recenze, kolega Šmíd navazuje na dvě předchozí, věnované poměru Vatikánu k jiným formám totality, totiž k italskému fašismu a německému nacismu.¹

Dílo se otevírá slovensky psanou předmluvou profesora Cyрила Vasiľa, prefekta Kongregace pro východní církve, v níž se nám popularizačním a proklamativním způsobem připomínají zásady sociální nauky církve, která se neváže na žádný politický režim, nicméně se staví proti takovým uspořádáním věcí veřejných, která jsou v rozporu s přirozeným zákonem (s. 12). Odborník si ovšem v dané souvislosti nevyhnutelně položí otázku, zda koncept přirozeného zákona má mimo katolickou církev vůbec nějakou relevanci. Rozumí nám majoritní společnost, když užíváme takovéto kategorie? Hovoří-li se dále o tom, že základním kritériem vztahu církve k určitému politickému systému je (ne)respektování práv lidské osoby (s. 15), je to určitě správně, nicméně souběžně vstává otázka, zda některé entity v rámci katolické církve uvedené ideál berou opravdu vážně.

1 Srov. Marek Šmíd, *Vatikán a italský fašismus*, Praha: Triton, 2017; Marek Šmíd, *Vatikán a německý nacismus 1923–1945*, Praha: Triton, 2019.

V úvodu označeném číslem jedna, takže první kapitola je stejně jako v předchozích monografiích tohoto autora zcela nelogicky označena číslem dvě, nás Marek Šmíd seznamuje se zdroji, které zpracovával. Konkrétně jde především o materiály z vatikánských archivů, které byly v době jeho výzkumu ovšem zpřístupněny odborníkům pouze do února roku 1939. Nebylo by bývalo lepší počkat, až budou zpřístupněny materiály minimálně do roku 1945? Dále se dozvídáme dobře známou skutečnost, že vztahy mezi Vatikánem a Ruskem byly vždy špatné. Následuje popis rozčlenění materiálu do jednotlivých kapitol. Možná by bylo vhodné ztratit pár slov o aplikované metodě, nemá-li kniha tohoto druhu být pouhým kaleidoskopem údajů a statistik.

První kapitola pojednává o poměru Svatého stolce k Rusku v období leninských represí (s. 23–170). Daná partie knihy však nemá žádný specifický úvod, v němž by nás autor spravil o jednotlivých oddílech a zároveň ospravedlnil logiku jejich řazení. Čtenáři by to hodně pomohlo v orientaci a navíc by to přispělo k větší propojenosti mnoha jednotlivin. Obávám se dále, že název kapitoly by bylo třeba přeformulovat, aby pokrýval všechna témata, která následují.

Po informaci o ne právě dobrých vztazích mezi katolickou církví a carským Ruskem a o poměrech v Rusku v době první světové války následuje povídání o komunistické ideologii a osobností V. I. Lenina. Konstatování, podle něhož stalinistický komunismus byl v zásadě ateistickým „náboženstvím“ (s. 55), není vzhledem k určitým prvkům daného systému docela nesprávné. Dovolím si však upozornit na nemalý problém, jenž tkví v tom, že zde je daný pojem aplikován striktně negativně, zatímco v jiných částech knihy je totéž slovo ve vztahu ke křesťanským církvím předkládáno jako cosi veskrze pozitivního. Bylo by tudíž záhodno připojit vysvětlení a kritéria pro hodnocení různých podob náboženskosti, s čímž se autor bohužel nevyrovnává. Možná by se dal aplikovat princip, který zaznívá v předmluvě a který by se nyní z oblasti hodnocení státních režimů mohl přenést na konkrétní náboženství, které by pak bylo natolik hodnotné, nakolik by respektovalo práva a svobodu lidské osoby. Dalším řešením, dle mne příhodnějším, by bylo terminologické odstínění, protože ateistický stalinistický komunismus vykazuje pouze určité podobnosti s náboženstvím v pravém slova smyslu, protože by se nabízelo ho-

vořit například o „karikatuře náboženství“, „pseudonáboženství“, „kryptonáboženství“, „substituční náboženskosti“, „zrůdném politickém kultu“ a tak podobně.

Těm, kdo prošli dobami komunistických školení, popis Leniny osobnosti a jeho životního příběhu nepřináší mnoho nových informací. Vystává však velký otazník nad tím, že autor Lenina označuje coby „dogmatika“ (s. 58). Používání daného výrazu jako synonyma pro rigidního a krvavě krutého ideologa je zcela neadekvátní a z hlediska teologů je to rovněž urážlivé. Krátká zmínka o tom, že Lenin byl v roce 1917 podporován německými vojenskými a zpravodajskými kruhy (s. 59), by si zasloužila rozvedení a také uvedení jména iniciátora zmíněného postupu německé strany. Na stejné straně se bez vysvětlení hovoří o tom, že rudá moc se chopila vlády 8. listopadu 1917. Proč se tedy slavnostní vojenské přehlídky v Moskvě dodnes konají 7. listopadu?

Čtvrtá partie první (II.) kapitoly pojednává o poměru Svatého stolce ke komunismu před rokem 1917. Informativní a přehledový ráz této pasáže není na závalu. Možná by mohlo být připomenuto, že velmi závažné slovo k dané záležitosti již v roce 1847 pronesl také blahoslavený Antonio Ros-

mini, mimochodem zhruba do roku 1848 tajný poradce papeže, jehož mistrná a zároveň prorocká esej o komunismu a socialismu je k dispozici v českém jazyce.²

Pátý oddíl hovoří o petrohradském puči z roku 1917. Autor operuje známým bonmotem, podle něhož se nejednalo ani o velkou, ani o říjnovou, ani o socialistickou revoluci (s. 83). Zároveň je však nepopíratelné, že právě tato událost měla obrovské a tragické důsledky, které přetrvávají dodnes. Určitě je ale chvályhodné, že jsme zde popularizačním způsobem zpravování o skutečné tvářnosti komunistického převratu. Vyhraněně nenávistný postoj bolševické diktatury v Rusku a následně v SSSR k náboženství před druhou světovou válkou je dobře znám, nicméně je velmi záslužné, že Marek Šmíd nás informuje o konkrétních záležitostech a děsivých statistikách brutálního postupu rudé zvůle proti církvím. Velmi zajímavá je informace o tom, že Vatikán jednal s bolševickou vládou prostřednictvím Eugenia Pacelliho, tehdejšího nuncia v Mnichově. Pozoruhodné je rovněž to, že Vatikán byl údajně připraven poskytnout internovanému caru Mikuláši II. azyl (s. 85). Dovolím

2 Srov. Antonio Rosmini SERBATI, *Komunismus a socialismus*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

si ovšem podotknout, že snad ani nejnaivnější vatikánský diplomat nemohl tehdy věřit tomu, že něco takového by pro Mikuláše II., jeho přívržence i odpůrce bylo nejen přijatelné, ale dokonce myslitelné. Určitě prospěšný je popis poměru mezi židovstvím a komunismem (s. 96–99). Ačkoli mnozí vůdci rudých byli z etnického hlediska židovského původu, nebyli to věřící judaisté a ani jejich poměr k vlastnímu národu nebyl kdovíjak pozitivní,³ protože mluvit o „žido-bolševismu“ je zavádějící a zcela neadekvátní. Ruský a ukrajinský antisemitismus byl pověstný a bohužel zdaleka není ničím vymýceným. Také sovětská moc se k židovským spoluobčanům v určitých údobích chovala dosti nevybíravě.

Šestá partie první (II.) kapitoly nás informuje o náboženských poměrech v Rusku a přilehlých oblastech na přelomu prvního

a druhého desetiletí minulého století. Zajímavá je role Achille Rattiho, který působil jako apoštolský vizitátor v obnoveném Polsku, a tak vešel nevyhnutelně rovněž do kontaktu s hrůznou realitou ruského komunismu (s. 100nn). V době ruského hladomoru v letech 1921–22 poskytovaly potravinovou pomoc USA a také katolická církev, jejíž věřící věnovali ve sbírkách za tímto účelem značnou sumu peněz (s. 109–110). Následuje popis církevních poměrů v Rusku, konkrétně jde o pronásledování pravoslavné i katolické církve. Sedmá partie opravdu zajímavě popisuje snahy Vatikánu o kontakty se sovětskou státní mocí ve dvacátých letech minulého století, což bylo výrazně spjato s osobností Eugenia Pacelliho. Závěrečný oddíl nás zpravuje o katolické misi v Sovětském svazu ve stejné době. Postava jezuita d'Herbignyho si jistě zasluhuje velkou pozornost, zmíněn však mohl být také ruský katolický kněz Sergej Solovjov, příbuzný proslulého ruského myslitele téhož jména.

Druhá kapitola (III.) má asi poloviční rozsah vzhledem k oné první a **pojednává o poměrech Svatého stolce k Sovětskému svazu v době stalinismu do roku 1945.** Opět schází vstupní odstavec, v němž by nám autor představil jednotlivé části kapitoly

3 Koneckonců je známo, že sám Karel Marx se jako etnický Žid o židovství vyjadřoval velmi pejorativně. Tomuto jevu, který se netýká jen Židů, se odborně říká „sebenenávist“ – odpor k vlastnímu původu, od něhož se dotyčný chce před světem a sám před sebou pomyslně očistit. Mimoходом o Čechách autor *Kapitálu* jako svým způsobem Němec také vypovídal velmi nepřívětivě, když předvídal naše poněmčení a konec českého problému ve střední Evropě. **Tomu, kdo myslí stoprocentně třídě, národ není v zásadě ničím.**

a vysvětlil, proč postupuje daným způsobem.

První partie nás obeznamuje s životními osudy a osobností J. V. Stalina. Na s. 177 se setkáváme s konstatováním, že Stalinův socialismus napodoboval křesťanské slavnosti a rituály. Tvrzení: „V jeho ateistickém povědomí zůstal přítomný obávaný starozákonní Bůh, který ztělesňoval pouze strach, pomstu a nenávisť,“ není zcela nesprávné, nicméně vyvstává otázka: Byl starozákonní obraz Boha opravdu takový? Obávám se, že stojíme opět před značným zjednodušením. Každopádně je otázkou, jaký obraz Boha vštěpovali mladému Stalinovi doma a následně v pravoslavném semináři.

Následuje pasáž věnovaná náboženským poměrům v SSSR ve třicátých letech dvacátého století. Hovoří se o násilné kolektivizaci zemědělství, o s tím spjatém hladomoru a o další mezinárodní potravinové pomoci, na níž se výrazně opět podílela katolická církev (s. 181nn). Postup stalinistického aparátu vůči duchovenstvu všech církví byl v oné době opravdu nevybíravě krutý. V roce 1932 byla dokonce vyhlášena pětiletka bezbožectví (s. 190). Jsme také zpraveni o encyklice proti bezbožeckému komunismu z roku 1933.

Následuje třetí oddíl, týkající se komunismu mimo SSSR, tedy v Mexiku a Španělsku. Opět vyvstává otázka, zda titul kapitoly dané téma pokrývá, byť je zároveň zřejmé, že se sovětským ateistickým režimem události v obou zemích více či méně souvisely.

Čtvrtá část druhé (III.) kapitoly pojednává o velmi neutěšených náboženských poměrech v Sovětském svazu na konci třicátých a počátku čtyřicátých let minulého století. Používaná terminologie ovšem může čtenáře poněkud mást, neboť bez vysvětlení se přechází od negativní aplikace termínu „náboženství“ na stalinistický komunismus k onomu pozitivnímu ve vztahu ke křesťanským církvím.

Předposlední oddíl druhé (III.) kapitoly nás zpravuje o oportunistické změně postoje Kremlu k pravoslavné církvi po napadení země nacisty v červnu 1941. Toto uvolnění bylo motivováno jak vnitropoliticky (srov. s. 237; 239), protože aktivizace národa volala po důrazu na vlastenectví; tak zahraničně politicky, neboť Stalin potřeboval kvůli zahraniční pomoci vyvolat zdání, že hodlá zemi směřovat k demokratizaci. Závěrečná část této kapitoly i celé knihy pojednává o nedůvěřivém postoji Vatikánu k SSSR v době druhé světové války. Je také zná-

mo, že v SSSR v té době vznikl jakýsi tichý pakt mezi totalitní mocí a představiteli pravoslavné církve, který přetrvával na bázi pravoslavného nacionalismu až do konce SSSR a v jistém ohledu podle mého soudu přežívá dodnes. Snad se sluší podotknout, že caesaropapistická deformace křesťanství z hlubin dávných staletí a následného carismu se přenesla do druhé poloviny dvacátého století a v jisté formě přežívá dodnes.

Celkový závěr knihy je pouhou rekapitulací již vysloveného. Dozvídáme se, že jasně antikomunistický a protisovětský postoj Vatikánu se měl změnit až v době pontifikátu Pavla VI. (s. 252). Podle mého skromného mínění k určitému a leckdy výraznému oteplování ve vzájemných vztazích došlo již za dobrotivého papeže Jana XXIII.

Celkové hodnocení monografie není rozhodně negativní, bezesporu se jedná o záslužnou odbornou osvětovou činnost, které autor věnoval nemálo úsilí. Zároveň ale nelze zastírat, že dílo má také celou řadu vad na kráse: nesmyslné číslování hlavních částí knihy; scházející ozřejnění struktury kapitol; jejich názvy, které nepokrývají všechna obsažená témata; nevyjasněné používání výrazů „náboženství“ a „dogmatik“, jmenný rejstřík na konci

knihy je neúplný; kupení jednotlivých údajů, statistik, krátkých medailonů významných osobností a popisnost bez větší provázanosti předkládaných údajů. V knize také není nesnadné najít některé nepřístojnosti v konstrukci souvětí a v české gramatice. Nakonec drobná, nicméně nikoli bezvýznamná poznámka: Nebylo by záhodno věnovat pozornost i poněkud starším a velmi fundovaným zpracováním problematiky poměru mezi Vatikánem a sovětskou mocí? Jedná se zejména o německy editované monografie E. Wintera z roku 1972 a W. Rooda z roku 1993. Nejde o to, že by bylo nutno názory těchto autorů přejímat, je však nevyhnutelné se jejich pracemi zabývat a poctivě se s nimi vyrovnávat.

Ctirad Václav Pospíšil

MAREK ŠMÍD:

VATIKÁN A SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS
1917–1945

(Praha: Triton, 2020, 279 stran,
ISBN 978-80-7553-799-0)

V roce 2020 vyšla třetí část ze série publikací, které se věnují vztahu Vatikánu a autoritativních a totalitních ideologií dvacátého století.

Recenzovaná kniha svým způsobem na předchozí publikace – *Vatikán a italský fašismus 1922–1945* (2018) a *Vatikán a německý nacismus 1923–1945* (2019) navazuje, a to nejenom tématem, určitým provázáním některých pasáží z nejnovějšího odborného textu s narativy předchozími, ale i metodologií výzkumu: „Pokud jsme ve dvou předchozích vydaných dílech zahraniční politiky Svatého stolce (...) upřednostňovali fondy vatikánských archivů, činíme tak rovněž zde.“¹ Autor publikace v současné době působí na půdě Historického ústavu Filozofické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a na Katedře církevních dějin a literární historie Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Jeho odborný zájem, zejména oblast zahraniční politiky Vatikánu v devatenáctém a ve dvacátém století, pokládá základ erudovanému výkladu, v němž jsou propojeny církevní dějiny daného období ve spojení s jeho historicko-společenským kontextem.

Hlavním cílem publikace *Vatikán a sovětský komunismus 1917–1945* „je přiblížit diplomatické styky Svatého stolce a sovětského komunismu v letech

1917–1945, tedy v období od bolševického puče v listopadu 1917 do konce druhé světové války.“² Šmíd si rovněž klade za cíl prostřednictvím výkladu „zbavit vatikánsko-sovětské styky nánosů paušálních předsudků a přejímaných klišé...“³ Podle mého názoru se autorovi vytýčené cíle podařilo naplnit, a to zejména četnými citacemi z vatikánských archivů. Zjištění z dostupných záznamů Šmíd komparuje s aktuální odbornou literaturou, přičemž tvrzení, která autoři dalších specifických a jiných publikací předkládají, na základě svého bádání verifikuje, nebo vyvrací. Domníváme se, že právě v určité revizi dosavadních zjištění, z nichž některá odpovídají určitým klišé či reinterpetacím, lze tuto publikaci vnímat nejenom jako ucelený výklad o problematice vztahu Vatikánu, Sovětského svazu a dalších dotčených zemí, ale rovněž jako příspěvek, jež se snaží poznatky z daného okruhu aktualizovat.

Samotným objasňujícím pasážím předchází předmluva sekretáře Kongregace pro východní církve v Římě, ve které profesor Cyril Vasil' shrnuje přínosy recenzované publikace se zaměřením na českého recipienta, kterému právě poznání relace mezi sovětským

1 Marek Šmíd, *Vatikán a sovětský komunismus 1917–1945*, Praha: Triton, 2020, s. 17–18.

2 Tamtéž, s. 17.

3 Tamtéž.

komunismem a Svatým stolicem může pomoci hlouběji poznat totalitní moc, která byla v Československu u moci od února 1948 do listopadu 1989.

Kniha je diferencována do čtyř částí. V *Úvodu* Šmíd sumarizuje hlavní cíle svého bádání, jehož výsledky do publikace shrnul. Druhá kapitola s názvem *Svatý stolec a sovětský komunismus v období leninských represí* se zabývá konflikty mezi Ruskem a Vatikánem před ruskou revolucí, na jejímž konci byla vyhlášena republika, výklad v této kapitole pokračuje popisem vztahu sovětského komunismu a Vatikánu v období, kdy byl u moci V. I. Lenin. Třetí oddíl je věnovaný problematice Svatého stolce a sovětského komunismu v období stalinských represí. V *Závěru* autor shrnuje hlavní poznatky uvedené v publikaci. V rámci příloh Šmíd v tabulkách sumarizuje informace, které jsou v textu zmíněny.

Ve výkladových částech se autor detailně věnuje konkrétnímu přístupu Vatikánu k ideologii vládnoucí v Sovětském svazu s jeho usouvztažením k přístupu vůči nacistickému Německu. Narativ je doplněn krátkými medailony nejdůležitějších osobností, které jsou v něm zmíněny, což předurčuje skutečnost, že se s publikací může seznámit široká

čtenářská veřejnost, které právě profily vybraných osobností pomohou zorientovat se v komplikovaných vztazích mezi různými představiteli, kteří formovali směřování nejenom zahraniční politiky zmíněných států. V publikaci je rovněž naznačen možný směr dalšího výzkumu v dané oblasti, a to zejména ve spojitosti s výzkumem v ruských archivech.

Šmídova publikace je výtečným příspěvkem k bádání v oblasti vztahu mezi státy, v nichž v první polovině dvacátého století vládly totalitní ideologie a Vatikánu. Vzhledem ke struktuře výkladu lze knihu *Vatikán a sovětský komunismus 1917–1945* doporučit nejenom odborníkům, ale i široké čtenářské veřejnosti. Prostřednictvím prezentace vztahu mezi komunismem v Sovětském svazu, přístupem tohoto státu k Vatikánu a postojem Svatého stolce vůči politickým reprezentacím států, v nichž vládla totalitní moc, se mohou čeští občané mimo jiné seznámit s vybranými konsekvencemi, které vedly Sovětský svaz k usměrňování politického dění v Československu v letech 1948–1989; zájmy Sovětského svazu vůči svým satelitům byly do určité míry formovány i relací mezi ním a Vatikánem.

Milan Mašát

K. KALE YU:*UNDERSTANDING KOREAN**CHRISTIANITY:**GRASSROOTS PERSPECTIVES ON**CAUSES, CULTURE, AND RESPONSES**(Eugene, Oregon: Pickwick**Publications, 2019, 313 stran, ISBN**978-1-5326-9253-6)*

Korejské křesťanství prošlo komplikovaným a v mnoha ohledech unikátním vývojem. Korejská křesťanská společenství nevznikla v důsledku misijní činnosti „zvenčí“, ale zásluhou korejských diplomatů, kteří se roku 1784 na čínském císařském dvoře setkali s jezuitskými misionáři, přivezli do Koreje jejich čínsky psané knihy a záhy tam spontánně utvořili komunitu katolických laiků. Tato komunita přetrvala v ilegalitě a utajení navzdory brutální perzekuci a jen minimálním kontaktům s vnějším světem až do legalizace křesťanství v 80. letech 19. století. Po otevření Koreje světu začali v Koreji intenzivněji působit také protestantští misionáři, především Američané. Křesťanství sehrálo významnou roli v odboji proti japonské okupaci v letech 1910–1945 i v opozičním hnutí proti jihokorejským autoritativním režimům. Podle sčítání lidu z roku 2015 tvoří dnes protestantští křesťané asi 20 % a katoličtí křesťané asi 8 %

jihokorejské populace (pro KLDK neexistují věrohodná data) a křesťanství se z pronásledovaného „cizího kacířství“ stalo důležitým fenoménem, který má vliv na celou společnost.

Kale Yu, metodistický duchovní, který zároveň působí na americké High Point University, popisuje ve své knize *Understanding Korean Christianity* vývoj a specifickou historickou zkušenost korejského křesťanství z korejské perspektivy. Chce identifikovat „určující lokální faktory jako prostory pro růst a rozvoj křesťanství“ (s. 16) a tyto „specifické místní okolnosti a vzorce, které vedou k charakteristickým reakcím na příchod křesťanství“, nazývá terrakulturou (s. 19). Každá terrakultura přijímá křesťanství jinak, zdůrazňuje jiné jeho aspekty a koncepty podle toho, jak odpovídají jejímu vlastnímu kontextu.

Kniha tedy není církevní historií: nepostupuje lineárně (ani přísně chronologicky) a vývoji institucionální stránky křesťanství věnuje pozornost jen okrajově. Soustředí se spíše na to, jak jednotlivé aspekty domácí korejské kultury a jednotlivé historické zkušenosti korejských křesťanů formovaly specificky korejskou křesťanskou spiritualitu.

Korejskou „terrakulturu“ podle autora definuje především vliv

neokonfucianismu coby dominantní ideologie Koreje před příchodem křesťanství. S neokonfucianismem se křesťanství na jednu stranu dostalo do ostrého konfliktu ve věci uctívání předků (křesťané historicky odmítali – a mnohé denominace dodnes odmítají – provádět tradiční konfuciánské obřady uctívání předků, protože byly chápány jako modlářství), který vedl i ke krvavým perzekucím, na druhou stranu právě neokonfuciánské ideály velkodušnosti, nekompromisnosti navzdory pronásledování, neúnavné snahy o sebezdokonalování a úcty ke vzdělání se staly charakteristickými rysy korejské křesťanské spirituality.

Podobně ambivalentní je i vliv šamanismu, autochtonního korejského náboženství zaměřeného na uctívání a zažehnávání přírodních duchů: autor hovoří jednak o boji misionářů proti šamanistickým praktikám, na druhou stranu však na mnoha příkladech ukazuje, že šamanistický důraz na přírodní duchy, demony a jejich vymítání mohl být pro mnoho Korejců silnějším a pozitivnějším impulsem k přijetí Krista, který „vyhání demony Duchem Božím“ (Mt 12,28), než si moderně vzdělaní misionáři pocházející z „odkouzleného“ světa a zvyklí klást důraz na racionální argumentaci byli ochotni

připustit. Zajímavý je jeho postřeh o roli konvertitek z řad šamanek (šamanské obřady provádějí v Koreji v drtivé většině ženy, tzv. *mudang*), které po přijetí křesťanství dokázaly využít svého postavení k úspěšné misijní činnosti.

Další kapitoly jsou věnovány jednotlivým historickým etapám vývoje korejské terrakultury a tím i korejského křesťanství: prvnímu kontaktu zprostředkovanému přes čínský císařský dvůr, krvavému pronásledování tajných katolíků za dynastie Čosŏn, roli křesťanství v odboji proti japonské okupaci v letech 1910–1945 (a japonskému protektorátu od roku 1905), kdy křesťanství sice bylo formálně tolerováno, avšak bylo mu pod různými záminkami všemožně bráněno v činnosti, úloze křesťanství, především „lidové“ teologie *mindžung*, v opozici proti autoritářskému režimu v Jižní Koreji i současné recesi či úpadku protestantských církví, které se tříští na stále menší a vyhraněnější denominace a postupně ztrácejí důvěru veřejnosti, zatímco pozice katolické církve stabilně posiluje.

Nejpodrobněji se autor – což je vzhledem k jeho metodistickému zázemí pochopitelné – zabývá protestantskými misemi v období mezi legalizací křesťanství a začátkem japonské okupace. Upozorňuje na význam křesťanství

pro šíření západního vzdělání (a tím také amerického kulturního a politického vlivu) a na zásluhy misionářů v šíření všeobecné gramotnosti – zatímco běžně se v Koreji v té době užívala kombinace hláskového písma hangŭl a obtížně naučitelných čínských znaků, takže písemná kultura byla přístupná jen vysoce vzdělané elitě, protestantští misionáři začali tisknout své materiály čistě ve snadném hláskovém písmu a také po katechumenech striktně požadovali, aby se je naučili číst.

Velký prostor Yu věnuje roli často opomíjených laických protestantských misionářek, tzv. *Bible Women*, které měly – i vzhledem k tradičně silnému oddělení pohlaví v korejské společnosti – velký význam pro rozšíření křesťanství mezi ženskou populaci.

Závěrečná kapitola je věnována spiritualitě korejské menšiny ve Spojených státech – většinově protestantů, kteří se však i v USA účastní bohoslužeb ve specificky korejských sborech. Autor zde ukazuje, jak jsou pro tyto komunity korejská křesťanská společenství důležitá i jako prostředek udržení korejské identity v americkém prostředí.

Situaci křesťanů v Severní Koreji se autor naproti tomu téměř nezabývá, což je však vzhledem k naprostému nedostatku spoleh-

livých pramenů na toto téma zcela pochopitelné.

Autor se důsledně drží své *grassroots perspective* naznačené již v titulu: nevnímá vývoj křesťanství z perspektivy hierarchie a institucí, nýbrž „zdola“, z pohledu obyčejných lidí, konkrétní misionářské práce a konkrétních lidských osudů. Tato konkrétnost umožňuje čtenáři udělat si dobrou představu o prožívání křesťanství v různých etapách korejské historie.

Yu píše velmi přístupným způsobem a nepředpokládá předběžné znalosti korejské historie a kultury. I z toho důvodu může být jeho kniha zajímavá nikoli pouze pro zájemce o Koreu, ale i jako cenná a fundovaná případová studie inkulturace a vývoje křesťanského myšlení v různých kulturních prostředích. Také autorova originální metodologie a teorie terrakultury by se mohla stát inspirací pro podobné studie interakce mezi křesťanstvím (případně i jinými náboženstvími) a místní kulturou v jiných prostředích.

Kniha je doplněna bohatou a vhodně vybranou obrazovou přílohou, která přináší mnoho dobových fotografií z protestantských misí v prvních desetiletích 19. století.

Ondřej Pazdírek