

T. ŠPIDLÍK – M. I. RUPNIK, AJ.

TEOLOGIA PASTORALE: A PARTIRE DALLA BELLEZZA

(Roma: Lipa, 2005. 520 s.
ISBN 88-86517-90-4)

Při hledání východisek pro teologii praxe vidíme, že rozhodnutí Marie Terenzie ze dne 18. října 1777 zavést pastoraální teologii do studia teologie přispělo ke zvýšení efektivity a k modernizaci rakouského mocnářství v oblasti církevní správy. Vytvořilo bázi (povinnost vyučovat, povinnost administrace, povinnost udělovat svátosti a povinnost budovat farnost v součinnosti se státem), vůči které se začala profilovat moderně pojatá vědecká disciplína. Směr vývoje byl zřejmý: od přesného vymezení o povinnostech duchovního pastýře založeném na pragmatickém jednání, které v podstatě nemá žádný eklesiologický základ (farář jako nositel státního náboženství bez souvislosti s církevním společenstvím) k vypracování teorie činnosti církve, jaká má církev být ve své podstatě a vzhledem k tomu, čím má být pro tento svět a jak toho má dosáhnout. Analýza současnosti jako situace pro uskutečnění spásy (spásná činnost církve) nemůže být vlastní vědeckou úlohou dogmatiky, morální teologie a kanonistiky. Společně s Karl Rahnerem („Pastoraltheologie,“ in *Was ist Theologie?*, ed. E. Neuhausler a E. Gössmann, München: Hueber, 1966, s. 286–287) můžeme říci:

Tyto vědy budou sice rovněž mimoděk a nevyhnutelně hledět na současnou situaci jednotlivého křesťana i církve v jejím celku, a to tam, kde přemýšlejí na vlastní konto a nebezpečí o aplikaci svých vět a principů na konkrétní život, kde tedy pěstují „kazuistiku“ jako vnitřní moment

těchto věd samých. Avšak reflexe *v rámci* těchto věd – nebo lépe u *příležitosti* provozování těchto věd – není žádným vědeckým, tj. metodickým a systematickým, svých předpokladů si vědomým podnikem. Kde se tato analýza současnosti jako situace církve a jednotlivého křesťana sama stává teologicko-vědecky přísně předmětem vědy, není pěstována pouze věda, která nemůže být jako taková počítána k dogmatice, morální teologii a církevnímu právu, nýbrž principy oněch dalších věd díky ní samy přicházejí (je-li to možno takto říci) k vyššímu stupni aktualizace a rozumění, jakmile se totiž tážeme, co tyto principy dogmatiky, morální teologie a kanonistiky znamenají, když je jako normy sebeuskutečnění církve, která přináší spásu, čteme ve vždy *této* situaci.

Těmito slovy bychom mohli charakterizovat pokus několika autorů o definování východiska zásadní změny teorie praxe církve (jejího povolání, poslání a uskutečnění).

Není obvyklé, aby teologická kniha vícero autorů (Tomáš Špidlík, Marko. I. Rupnik, Maria Campatelli, Michelina Tenace a Milan Žust) nesla jedinou tezi, vnitřní koherenci a nápadnou metodologickou podobnost jako plod společného bádání. To, co bývá tolik ceněno při publikaci výsledků exaktních věd, bývá v tradiční komunitě teologů nahlíženo s despektem. V případě recenzované knihy se však jedná o výsledek teologické syntézy, vyrůstající ze zkušenosti společného života a poslání i u nás známého teologicko-uměleckého ateliéru římského Centra Aletti. Dlužno říci, *syntézy prozatímní* (ve smyslu neukončené), velmi rozdílných přístupů a zaměření. Spojuje je však odkazování na vědecké a duchovní dědictví Tomáše Špidlíka SJ. Jeho příspěvek (*Člověk, agapická osoba*, s. 137–276) je příkladem, jak se dívat na druhého a jak se mu přiblížit. Představuje vizi zcela jiného principu jednoty a společenství, které je

dnes zvláště cenné a žádané, když se svět zmítá v problémech multietnického národního a náboženského soužití.

Podle Špidlíka „osobní dialog utváří samotnou podstatu církve“ (s. 206). Pravda je především živá a jako taková nemůže být abstraktním pojmem, ale principem, který vše obsahuje. Abychom ji poznali, nestačí racionální poznání, ale je třeba také intuitivní poznání, které v sobě obsahuje vztah s. Každé bytí nemůžeme zcela pochopit jen prostřednictvím poznání jako myšlenky, ale prostřednictvím živoucího poznání, nebo spíše jako „poznání-život“, kterého se dosahuje v okamžiku, když naše Já se neuspokojí kontemplací předmětu, ale žije prostřednictvím tohoto objektu, žije s ním. To platí jako pro poznání věcí, ale tím spíše pro poznání osob. Osobu nemůžeme uzavřít do vztahu poznávající – poznávaný jako objekt. Osobu tak nikdy nemůžeme poznat. Osoba vyžaduje naprostou rozdílnost, která tihne k jednotě. Proto je nemožné ji zcela uchopit, zmocnit se jí, protože tomu se bude bránit, nemůže zůstat izolovaná:

Poznání proto není uchvácení mrtvého objektu dravým gnoseologickým subjektem, ale živé mravní společnosti osobností, z nichž každá je pro každou zároveň objekt i subjekt. Ve vlastním slova smyslu je poznatelná jen osobnost a jen osobností (s. 207).

A proto základním principem poznání je přátelství, vztah sympatie vůči poznávanému. Tak se odhalují tisíce vztahů a vazeb, které věci tvoří se vším existujícím a které často zůstávají skryté, když je izolujeme a kontrolujeme koncepty a pojmy. Vezmeme-li toto do úvahy, pochopíme, proč jeho vědecké dílo ve vlastním slova smyslu překo-

nává vědecký formalismus, kulturní předsudky a soudy, ať už entocentrické nebo konfesionální: zprostředkovává pochopení zevnitř – postupné kroky dějin spásy národů, ať už tradice východní či západní, a to na základě principu ne-kontradikce, když něco je, nemůže to být a zároveň nebýt. A duchovní svět jako láska pro Špidlíka je – nemůže zároveň být a nebýt.

Ve svém díle, zabývajícím se studiem křesťanského Východu, se setkal i s velkým nepochopením, především ze strany akademického světa. Důvod možná překvapí: Špidlík uměl spojit a rozeznávat kategorie, symboly tradice a východní kultury uvnitř jejich kulturních vztahů. Právě proto, že pravda je meta-logická, logické poznání je pouze jedním z nástrojů, kterým se můžeme k pravdě přiblížit a dotknout se jí. Duchovní dědictví národa, lidu, duše je mnohem zřetelněji vyjádřeno, když může být verbalizováno a systematizováno v racionálních pojmech. Ale pro poznání celého bohatství lidu či kultury je užitečné se také podívat na jeho poezii, literaturu, umění, lidový zpěv, protože to jsou preferované způsoby vyjadřování, způsoby, které užívají každodenních obrazů a pout mezilidských vztahů, kvalitu dynamiky poznání a hodnot, které vytváří poznání lidí a jeho kultury.

Když jednou načrtával způsob práce I. Hausherra, poodhalil Špidlík jistým způsobem něco, co charakterizuje jeho život. Vzpomínal, jak on, jeho mistr, spolu s jinými velikány jako je H. de Lubac, Daniélou aj., sledoval metodu práce: věřil, a to více, než analýze textu – totiž inspirativnímu osvětlení, plodu duchovní intuice, která předpokládá něco vrozeného, co spojuje autora s tím, kdo text čte a zkoumá. Používal ke své

četbě to, o čem hovořil Origénes, když četl Písmo: tolik knih, napsaných v různých dobách od různých autorů různými literárními druhy, ale jedním duchovním smyslem (*primum a quo a ultimum in quod* sv. Tomáše Akvinského). Energie Ducha svatého nevylučuje jiné druhy vidění, ale proniká je, rozlišuje je a nakonec působí to, že zjevuje jediný smysl, kterým je Kristus ve své plnosti a ve své jednotě. Pro Špidlíka to je ono zaujímání pozice, půda, na které stojí, obrácení se k pravdě. Toto kritérium četby patristických a spirituálních textů, které vede k duchovnímu poznání, vysvětluje, proč velké duchovní pravdy jsou Špidlíkem vysvětlovány tak, že spojuje různé autory, kteří žili v různých dobách a okolnostech. S jakousi přirozenou lehkostí přechází od jednoho k druhému, jakoby v jediném nepřetržitém a nepřerušném rozhovoru se všemi, kteří jsou přítomni v Boží paměti. Tím se otvírá Špidlíkovi perspektiva analogie, protože obdarovanost Bohem, to ono „z Boží strany“, není něco, z čeho vyhází, aby dedukoval „pravdy“, nýbrž je opěrným bodem stále pohyblivé konfrontace mezi „původem“ a „cílem“ všeho. Teologie, jejímž základním pramenem je život Ducha, jejím gnoseologickým principem je láska, studium je iniciací k duchovní a sapienciální paměti a dialogem konkrétního člověka, je pro něj zcela nepostradatelným kritériem.

A je dobře, že jeho česká teologická škola nachází své zakořenění zcela přirozeně v nové generaci teologů, spoluautorů této knihy: Marko I. Rupnik na poli umělecké tvorby a z ní vycházející teologické reflexe, Marie Campatelli a Milan Žust SJ ve spirituálně-pastorální práci, především při vedení duchovních cvičení a v ekumenické dialogu, a Mi-

chelina Tenace ve své pedagogické činnosti na římské Gregoriáně a v rozsáhlé přednáškové činnosti ve Francii i v jiných zemích. Kniha představuje dovršení jisté etapy vnitřního zrání celé *equipy* Centra Aletti, jak se sami nazývají. Kniha dovršuje úsilí, o němž může mít i český čtenář dobré povědomí z knih vydaných v edici *Studijní texty Centra Aletti* v nakladatelství Refugium (především texty M. I. Rupnika – *Vybrané otázky z antropologie: Člověk a vzkříšení* [2003], *O duchovním otcovství a rozlišování* [2001], *Uvedení do duchovního života*, [2003], *Až se stanou umění a život duchovními: Teologie umění* [1997] a Micheliny Tenace *Vybrané kapitoly z antropologie: Stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu* [2001]). Programově chce být kniha pokusem o živé spojení mezi přísně teologickým přístupem, který si je vědom své odpovědnosti vůči vlastní organické vizi zohledňující všechny prameny teologie jako vzájemně komplementární: Písmo, liturgii, dogma, duchovní život. Teologie, která chce mít vědomě podíl na misijním poslání církve, dialogu náboženského člověka s Bohem v přijatých dějinných a kulturních danostech, je v jejich pojetí teologií s přesahem do dialogu mezi kulturami:

Z metodologického hlediska musí pastorační teologie nejdříve pojednat o spirituální četbě kultury, v které bude působit (s. 25).

Jen když porozumíme tomuto východisku, budeme schopni číst pravý význam strohému soudu vůči účelovosti racionality v teologii (ne proti rozumu!), kritiky vůči akademickému pojetí teologie, jak jej známe z polemického článku F. Dreyfuse, *Exégèse en Sorbonne*,

exégèse en Église (*Revue Biblique* 82 [1975]: 321–359), který přestože reagoval bez dostatečné vyváženosti vůči knize W. Richtera *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971). Vyjádřil naléhavě nespokojenost, jak vědecky pojatá exegeze, tak jak se rozvinula v posledních desetiletích, vykazuje mnohé nedostatky a problémy, před kterými je postavena vlastními výsledky a dokonce se někdy zdá, že zpochybňuje sama to, zda jde vůbec správnou cestou. Slovo naléhavost je zřejmě na místě, když kniha staví provokativně proti sobě pozitivisticky laděnou teologii vůči teologickému tázaní, které za svůj pramen přijímá krásu v uměleckém díle jako součást zjevení Božího. Pastorální teologie, o které kniha vypovídá, není okrajovou disciplínou programů teologických fakult, ale „organickou jednotou (teologických disciplín) v té míře, že opět spojuje pramen a vrchol teologické metody – kontemplaci.“ Teologie bez kontemplace „přestává si být vědomím a sebevědomím církve“. „Jestliže teologie přestane být odpovědí, která dává církev na její otázky a přestane být také otázkou vůči církvi, stane se nakonec něčím, co tvoří uvnitř církve do sebe uzavřený svět“ (s. 467), navíc zcela neužitečným.

Současný vývoj teologie dává zřetelněji tušit potřeby jiného druhu: její techničnost dnes přiměla teologa uchýlit se k pomocným vědám. Jejich přínos je užitečný, dokonce jsou nepostradatelné. Postupně však zaujaly v bádání a učení tak rozsáhlé místo, že prakticky již nic jiného neexistuje. Teologie je do nich zcela stržena... Chceme-li mluvit přesně, teologie vyžaduje víru, zatímco pomocné disciplíny ji nepředpokládají... bez víry však již

teologie neexistuje... V každé době je teologie ovlivněna pojetím vědy v různých oblastech lidského poznání. Tak po třech či čtyřech stoletích vstřebává protikladné vlivy rozvoje věd logických i věd experimentálních. (M. DUPUY, „La notion de spiritualité,“ in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, sv. 14, Paris: Beauchesne, 1990, s. 1166–1167).

„Protiváhou“ vůči této tendenci můžeme vidět i ve výběru hlavních témat celé knihy: duchovní četba skutečnosti, člověk jako osoba agapická a různé aspekty pastorální teologie a pastore samotné. Duchovní četba skutečnosti má za cíl osvobodit člověka od zeslabování povahy lidské existence a světa na pouhou abstrakci a technologii, nebo čistou fenomenologii či dokonce ideologii. Dotýká se jádra současného teologického tázaní: jak překonat znelidšťující východiska moderny. Tato četba je vedena Duchem, tzn. uvádí do poznání a uznání hříchu a integrálního významu Kristovy spásy k překonání všech jeho dopadů na svět jako celek. Uzdravení v základech zničených vztahů nachází v Trojici jako zdroji veškeré vztahovosti. Božsko-lidská skutečnost znovuzrozeného ve křtu (v tajemství Kristovy smrti a zmrtvýchvstání) je to, co uschopňuje člověka stát se agapickou skutečností, osobou v pojetí patristickém a spirituálním. Podstata jeho svobody spočívá v rozhodnutí se pro Boha (navzdory tíži hříchu a možnosti odmítnutí). Kritériem se pak stává láska – dar Ducha. Toto pojetí je vědomě spojeno s tradicí ruské pravoslavné teologie, především s představiteli zlatého věku „pravoslavného modernismu“ (od Dostojovského k Berdajevovi, od Bulgakova k Florenskému, od Oliviera Clémenta zpět k Solovjovovi atd.). Tato inspirace pak vrcholí ve

vědomém přijímání sofiologie jako syntézy kosmologie, antropologie a teologie, „která nahlíží svět liturgicky, tím, že je schopná se zároveň modlit“ (s. 248).

Z naznačeného vyplývá, že autorům se nejedná toliko o logiku vedoucí k zaujetí pozice, dosažení jisté pevné půdy pod nohama (*Bodenfassen*), nýbrž k nalezení zřetelně přítomného a dosažitelného dynamického středu všeho, který navíc směřuje k cíli. Ono vztažování se nad sebe dává účast na tom, co se děje, a otevření se tomu, co přichází „shora“. Z takového způsobu teologického uvažování můžeme vyvodit jeden primární závěr pro pastorační: vnitřní pevnost vůči rozměňování skutečností mezi svobodou a rozumem, mezi svobodou a láskou. Uzdravit vztahy je možné jen zkušeností odpouštění a znovuzrozením ze zajetí smrti a rozkladu. Víra ve vzkříšení Syna není omezena na ideologii nebo na cit. Je vyjádřena srdcem, samotným centrem lidské osoby a to, co ji tvoří. Styl křesťanského života nachází svoji nejvěrnější podobu v liturgii, v kultu Trojice, která je jejím vrcholem a modelem. Neexistuje spiritualita, která by předcházela liturgii:

V liturgii je lidská osoba *s-volána*. Je tedy současně volána a sjednocena v lid kolem velikonočního Pánova těla. Když toto tělo lidé přijímají, všechno se stává jedním tělem Kristovým (s. 429).

Liturgie vnáší do světa nový způsob Boží přítomnosti: „Privilegovaným místem této přítomnosti je církev, a okamžikem nejpodstatnějším je život liturgie“ (s. 406). V liturgii církve se stává věřící novým stvořením. V ní se tvoří spása a rodí kultura.

Téma kultury je klíčové:

Duchovní četba kultury se pokouší postihnout tyto ústřední hodnoty prostřednictvím jednoho určitého kulturního pole nebo také prostřednictvím více polí. Když přehlídí změny, které se dějí v kulturních procesech, dosahuje duchovní četba (pouze) prahu lidského srdce, protože kultura je organicky sjednocena s životem lidí. Zde z jiného úhlu opět vidíme, jak je důležitá přesná četba nesená správnými měřítky. Jinak by se mohla dopustit něčeho velmi povrchního, nadbytečného vzhledem k realitě, která se dotýká lidského srdce. V důsledku toho budou teologická reflexe a pastorační projekty předkládány podle skutečností, které budeme považovat za důležité, ale které jsou ve skutečnosti prožívány podobně jako současná snadná obměna šatníku, která se odehrává bez velkých dramát. Nebo riskujeme, že přeceníme kulturní citlivost k jedné fenomenologické danosti, ať už na rovině globální nebo na určitém poli kultury, a na základě toho budeme hledat odpovědi, zorganizujeme veškerý teologický, pastorační, morální i eklesiální aparát, abychom se mohli setkat na tomto jediném poli, považovaném za tak určující (s. 49).

Při četbě Rupnikovy *Spirituální četby skutečnosti* (s. 23–136) vnímáme, jak analýza mění sám předmět. Docházíme k paradoxu: dojem radostného od-cizení, který text ve čtenáři vzbuzuje při sledování analýzy kultury posledních staletí, ve smyslu „nebát se vědět“, je dosažen opětovným stvrzováním základních pravd křesťanství, slovy a odkazy však neotřelými, přijatelnými. Najednou čtenář může začít rozumět sdělení typu:

Ze spirituální četby kultury vyplývá, že naše historická epocha je příznivě nakloněna k objevu vztahovosti, k dimenzi společenství a jednoty. To vyžaduje tedy inteligenci schopnou myslet v těchto kategoriích, pojmech, které musí být zároveň zakořeněné v žité zkušenosti, v tom, co podněcuje život. Vidíme zde potřebu utvrzovat život a promýšlet znovu celek

na různých úrovních. Encyklopedické poznání již nedostačuje, rovněž tak atomizovaná specializace nebo všeobíhající systemizace, ale je třeba nalézt opětovně organický přístup, který je schopen vidět spirituální propojení mezi rozdílnými skutečnostmi. Základem takového organismu je Nejsvětější Trojice. Čas je velmi příhodný pro objev různých církevních tradic a pro ocenění perel různých pokladů víry a duchovních zkušeností, které Duch Svatý daroval církvím a které by dnes mohly pomoci k novému přístupu k Trojici a lidské osobě, jak bylo navrženo výše, především v rozhovoru nad dogmaty o stvoření a vykoupení. Jedná se o mentalitu schopnou promýšlet celek jednoty a rozdílnosti (s. 133).

Je to i tím, že čerpá z ruské teologické tradice, která pro západního čtenáře dýchne něčím novým. Text však v sobě skrývá i mnohé otázky: může být moderna „překonána“ nebo je nutné ji jen „probrat“?

Mohou být překonány čtyři století vlády racionalismu a techniky na základě dosti zúžené polemiky, aniž by se zásadněji nedotkla něčeho podstatného v křesťanském pojetí víry? Můžeme vidět v životě současné pravoslavné církve velikost jejího duchovního bohatství? Důrazem na tradici, nezmenšuje se tím význam dopadu Druhého vatikánského koncilu na život církve? Jednotlivé dílčí analýzy dějin umění jsou dostatečným ospravedlněním takovéto interpretace tohoto dlouhého dějinného vývoje?

Autoři jsou si vědomi, že současnost nemůže být jednoduše podřízena pouze profánně sociologické analýze; nako-lik musí být pochopena jako danost současných dějin spásy církve samotné, natolik musí být podrobena spíše opravdové teologické analýze. Otázky, které práce vyvolává, jsou pravděpodobně hlavním účelem díla. Jakoby

naznačovala určité směřování katolické církve: po době, kdy v ní byla asimilována protestantská tradice výkladu Písma, nepřipravuje se podobná asimilace ortodoxní spirituality? Je to i jeden z možných scénářů na cestě k jednotě všech křesťanů. Z jistého hlediska je navíc prozřetelnostní, že zde prezentovaná pastorální teologie našla pramen i vyústění v umění. Schopnost zastavit se, žasnout, to je podmínka, která je nutná k tomu, aby mohly být poodhalené skryté Boží stopy. V okamžiku krásy, kdy se každodennost prolomí, se prolomí vůle moci a jistota techniky, vědy, rozumu, to již nejsem já, kdo se věci zmocňuje, ale kdy se mě zmocňuje krása. Tajemství světa se nepoznává tím, že se do něj prolomím, ale že jsem uveden dovnitř, jak mi to dovolí symboly, které začnu vnímat. Tak jsem uschopněn vnímat a vidět jakousi soudržnou infrastrukturu jednotlivých prvků, které se vzájemně spojují a pronikají spolu s celým stvořením a to dává nový význam všem věcem. V tom okamžiku začnu nahlížet každou věc jako skutečnost, která přijímá mnohem hlubší význam. Přijmout život v jeho tajemství je možné jen tehdy, když se otevřu estetickému vidění. Tajemství se odhaluje, uchovává v sobě vždy něco z druhé stany a oplodňuje skutečnost tím, že dává transparentnost tomu, co přichází od Boha. Proto umění se stalo „první láskou“ teologie.

Při četbě knihy začneme rozumět tomu, že analýza pastorální teologie se týká situace a struktury dnešního světa jako celku; neboť církev se stala jako nikdy předtím světovou církví. Může tedy svou specifickou úlohu pochopit pouze vzhledem k tomuto celému světu. Dále je zřejmé, že praxe církve nemůže rezignovat na charismatickou

iniciativu jednotlivce, misijních společností a řádů, proto důraz antropologický je klíčový. Církev je sice vzhledem k tomuto světu, ať chce či nechce, jednou z mnoha dalších náboženských společností a institutů. Mezi nimi má však nesporné, přednostní místo, které však pro sebe musí zpětně získat, aby ho skutečně mohla mít v držbě. S těmito ostatními náboženskými společenstvími sdílí církev např. problém náboženské svobody, tolerance, světového míru, všeobecného lidského étosu. To může být nové východisko. Avšak otázky, které se týkají situace jednotlivce v dnešním světě, pokud je tento již vždy integrován profánní lidskou společností a jako první je zasažen možnou změnou struktury, jsou pro rozhodování v pastorační práci těmi nejnaléhavějšími. Bylo by však naprosto chybné, kdybychom tuto situaci jednotlivce vytrhávali z celkové situace církve. Výsledkem by pak na každý pád byla pastorační taktika, nikoli však strategie celkového uskutečnění církve v současnosti, které by mělo být vlastním cílem pastorální teologie. Ukázání na krásu jako na nový pramen theologizování proto stojí za vážné promyšlení. Z tohoto hlediska pastorální teologie, která vychází z krásy, má mnoho co říci, která vychází z pravdy či dobra.

Pavel Ambros

PAVEL MAREK

EMIL DLOUHÝ-POKORNÝ:

ŽIVOT A PŮSOBNÍ KATOLICKÉHO MODERNISTY,
POLITIKA A ŽURNALISTY

(Brno: CDK, 2007. 371 s., 24 s. obr. příloh.
ISBN 978-80-7325-129-1.)

Kniha je výstupem z grantového úkolu GAČR na léta 2005–2007 č.

409/05/2726 „Emil Dlouhý-Pokorný (1867–1936) a jeho místo v moderních českých církevních dějinách“. Autor nové publikace je zejména odborné veřejnosti natolik známý, že jej není třeba představovat. Vedle prof. Františka X. Halase je prof. Pavel Marek nejplodnějším badatelem v oblasti náboženských a církevních poměrů od konce 19. století do doby meziválečné ve 20. století. Tato doba je badatelsky, zvláště od pádu komunismu, velmi přitažlivá, a to hned v několika oblastech společenského, politického a náboženského života, nevyjímaje ani architektonickou a uměleckou tvorbu. Tvůrčímu uměleckému snažení a hledání nových výrazových prostředků zejména v oblasti duchovní, se dostalo značné pozornosti. Připomeňme alespoň několik nejdůležitějších titulů:

KOLEKTIV AUTORŮ, *Josef Plečnik architekt Pražského hradu*, Praha: Správa Pražského hradu, 1996; Damjan PRELOVŠEK, *Josip Plečnik život a dílo*, Šlapanice: ERA, 2002; Pavel ZATLOUKAL, *Příběhy z dlouhého století: Architektura let 1750–1918 na Moravě a ve Slezsku*, Olomouc: Muzeum umění, 2002; Aleš FILIP, *Secesní chrámy na Moravě a ve Slezsku: Sakrální výtvarné umění kolem roku 1900*, Brno 2004; Roman MUSIL – Aleš FILIP, *Zajatci hvězd a snů: Katolická moderna a její časopis Nový život (1896–1907)*, Praha: Argo, 2000; František X. HALAS, *Neklidné vztahy: K jednomu aspektu výročí 28. října 1918*, Svitavy: Trinitas, 1998; František X. HALAS: *Vztahy mezi státem a církví z hlediska jejich mezinárodního rozměru*, Olomouc: UP v Olomouci, 2002; František X. HALAS: *Fenomén Vatikán, idea, dějiny a současnost papežství – diplomacie Svatého stolce – České země a Vatikán*, Brno: CDK, 2004; *Člověk na Moravě v první polovině 20. století*, ed. Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří

Malíř a Libor Vykoupil, Brno: CDK, 2006; *Osobnost v církvi a politice: Čeští a slovenští křesťané ve 20. století*, ed. Pavel Marek a Jiří Hanuš, Brno 2006; Marek Šmíd, *Masaryk česká Katolická moderna*, Brno 2007, abychom jmenovali ty nejdůležitější.

Poslední desetiletí 19. a první desetiletí 20. století je ve střední Evropě, především v tehdejší rakouské monarchii a po roce 1918 v prostředí samostatného československého státu, v mnoha ohledech důležitým přelomem, který doprovázely četné politické, společenské a církevní konflikty. Rakouská monarchie pozbyla nástupem Františka Josefa I. za revoluce roku 1848 šance podstatně změnit dosavadní charakter vnitřní i zahraniční politiky, zbavit se tradičního konzervatismu a tradicionalismu. Podobně v časovém souběhu promarnila šance modernizace v duchu pozdějšího „aggiornamenta“, tedy otevření se světu, také římskokatolická církev. Upevnění vzájemného vztahu mezi monarchií a církví, jemuž se vžilo označení „spojení trůnu a oltáře“ ve svých důsledcích přineslo oběma subjektům všeobecnou a hlubokou krizi. Monarchie na to doplatila svou existencí a římská církev právě v nástupnickém státě, Československé republice, přispěla sama lvím podílem na sekularizaci širokých vrstev národa, a dokonce ke vzniku církevního schizmatu. Neochota Svatého stolce jednat s nespokojenými kněžími vedla k vytvoření Církve československé (husitské). Katolický tradicionalismus se dosud nevyrovnal s těmito dějinnými událostmi, konflikty a osobními tragediemi řady kněží i laiků. Vidět stále jen vinu na „těch druhých“, jejich nedisciplinovanosti a neposlušnosti vůči církevní autoritě nebo za vším vidět pouze

otázku celibátu, nemůže po tolika zkušenostech obstát ani v pohledu historickém ani duchovním. Životní příběh kněze Emila Dlouhého-Pokorného je toho dokladem.

Původní dílo o zajisté významné osobnosti společenského a náboženského života v českých zemích na přelomu 19. a 20. století je založeno zejména na studiu archivních pramenů. Zvláštní pozornost věnoval autor Vzpomínkám E. Dlouhého-Pokorného, které jsou uloženy v Ústředním archivu a muzeu Církve československé husitské v Praze-Dejvicích v jeho osobním archivním fondu. S tímto narativním pramenem memoárového charakteru pracuje však autor velmi obezřetně a používá přímých citací pouze k dokreslení a obohacení mluvy úředních pramenů nebo jiných dokladů. Dílo tak získalo na životnosti, a samozřejmě i na atraktivnosti pro čtenáře.

V této souvislosti nutno vyzvednout autorovu péči, kterou věnoval biografickým údajům jednotlivých osobností, jež se dostaly do přímého i nepřímého osobního kontaktu s hlavním protagonistou. V rámci poznámkového aparátu jsou tyto biografické informace uvedeny (zcela jistě i podle dosažitelnosti údajů) v úsporné, ale současně věcné a většinou také vyčerpávající podobě. Tuto skutečnost je nutno po zásluze vysoko ocenit, protože zde čtenář získává okamžitě potřebné poučení. Takové poznámky uváděné většinou v přílohách nebo rejstříku plní svoji funkci jen částečně. Čtenář musí přerušit hlavní text a mnohdy pracně hledat příslušné informace. Ani pouhý výběr takových biografických informací není vhodný.

Markova práce je rozdělena do pěti nesterpně rozsáhlých částí. První („Kdo byl Emil Dlouhý-Pokorný“, s. 11–89) je

věnována životopisnému přehledu. Třeba konstatovat, že přes značné množství údajů a podrobných informací, se autorovi podařilo v celé obsáhlé kapitole nejen udržet čtenářovu pozornost, nýbrž brilantně vystihnout základní životní osudy kněze Dlouhého-Pokorného v celé jeho složitosti, komplikovanosti a osudovosti. Další předností je skutečnost, že si autor, a to v celém díle, zachoval patřičný nadhled a nenechal se vtáhnout do pocitů, které patří sice k lidské povaze a podstatě, ale v historické práci je třeba se jich vyvarovat. Platí to jak o ústřední postavě, tak o okolnostech a dobových konfliktech. Tím se ovšem autor nezříká vlastního hodnocení společenských jevů, činů a osobních postojů k ústřední postavě.

Druhá část („Emil Dlouhý-Pokorný – vůdčí postava českých křesťanských demokratů“, s. 91–140) sleduje jeho politickou činnost ve službách humanity a sociální spravedlnosti. I v tomto ohledu byla hierarchie spíše na straně mocných tohoto světa bez odpovědnosti za své „stádce“. Kapitál sice již ovládal všechno, ale duchem a vnějšími projevy byla monarchie i církev hluboko ve feudalismu. Proto ve své nezištné a vyčerpávající práci musel Dlouhý narážet na nepochopení a často až nelidské překážky.

Ve třetí části („Katolický modernista Emil Dlouhý-Pokorný“) autor věnuje pozornost tzv. „katolické moderně“, jejíž protagonisté „zezdola“ usilovali o srovnání nebo alespoň o sblížení současného stavu společnosti s křesťanskou vírou a církevní praxí. Tragické nepochopení modernistických jevů, s nimiž se skutečné křesťanství nemohlo ve všech oblastech smířit, a „katolické moderny“ v Předlitavsku, ale zejména v českých zemích, skončilo tragickým

konfliktem. Katolická moderna se dostala do dvojího tlaku, a to jak ze strany oficiálních církevních kruhů, tak ze všech stran mimokatolických, liberály počínaje, přes socialisty až po realisty (konflikt E. Dlouhého-Pokorného a L. Kunteho s T. G. Masarykem dokumentuje, jak neuvěřitelně bylo rozeštvané české politické a intelektuální prostředí).

Po složitých osobních bojích a názorových zvratech stál E. Dlouhý-Pokorný v čele schizmatické Církve československé, s jejímiž protagonisty i myšlenkami se nejednou dostal do konfliktu a znovu se pak s novou církví usmířoval. Této závěrečné etapě organizačně plodného života je věnována čtvrtá část („Emil Dlouhý-Pokorný v Církvi československé“, s. 195–337). Kapitoly této části vypovídají nejen o činnosti ústřední postavy, ale zejména o mnoha aspektech doby po rozpadu monarchie a vzniku samostatného československého státu. O náboženských a církevních poměrech přináší mnohá známá fakta, avšak i méně známá svědectví o rozbourané hladině společenského ovzduší na prahu novodobé české státnosti. Autor právě v těchto dramatických situacích prokazuje vedle přísné vědecké erudice také nesporný vypravěčský talent a mimořádnou schopnost zachovat si chladnou hlavu a nenechat se strhnout do víru popisovaných událostí.

Poslední pátá část („Otazník místo závěru“, s. 339–342) je podle názvu skutečně otazníkem:

Kým vlastně byl, náboženským novátorem, myslitelem, stále nespokojeným hledačem absolutní pravdy, nestálou a pobloudilou postavou českých náboženských dějin na přelomu 19. a 20. století, která dokumentuje a ilustruje krizi moderního myšlení.

Autor nechává prostor čtenáři samotnému, aby si učinil vlastní úsudek a snažil se nalézt odpověď na položené otázky. Autorovo vysvětlení, že „pozorný čtenář si na tyto otázky odpoví nepochybně sám a nepotřebuje k tomu vševědouceho autora knihy...” jednoznačně neobstojí. Po žádném autorovi nepožaduje čtenář vševědoucnost. Čtenář je však plně odkázán na autorovu serióznost a badatelskou zodpovědnost i na jeho schopnost vyčerpávat dostupné prameny naprosto kompletně. Nechce-li nebo nedokáže-li však autor sám učinit závěrečné hodnocení povahových vlastností svého hrdiny, neodvážil-li se o zhodnocení dobového prostředí, vztažů a okolností, v nichž hlavní protagonista žil a pracoval, pak se zříká nejen svého nezadatelného práva, nýbrž i povinnosti tak učinit. Kdo jiný je kompetentnější než autor, který prostudoval mnohem více, než mohl ve své práci čtenáři nabídnout a uplatnit. Konečně nechat úplný závěr tak rozsáhlé a výborné knihy na třístránkovém citátu názorů hrdiny samého, je přece jen málo.

Publikace je doplněna stručným, ale výstižným anglickým a německým sumářem, soupisem pramenů a literatury a nepostradatelným jmenným rejstříkem.

Knihy má však ještě jeden neopomenutelný náboj a společenskou hodnotu. Není ani pouhou biografií Emila Dlouhého-Pokorného, ani čistě historickým líčením doby na přelomu 19. a 20. století, ale silnou výzvou k osobnímu postoji. Po prostudování této nové publikace by zejména věřící křesťan se měl alespoň pokusit o vyvození poučení, zvláště pro sebe samého. Tak, aby se díky shromážděnému materiálu a historickému výkladu mnoha osobních i společenských peripetií odhodlal

ne k jednoduchému úsudku (nebo dokonce k jednoznačnému odsudku), ale spíše osobnímu životnímu postoji. To je již skutečně záležitostí čtenáře. Obsáhlá a dobře napsaná Markova monografie nebude zajisté knihkupeckým hitem co do počtu prodaných kusů. Konečně není určena širší čtenářské obci, nýbrž veřejnosti odborné a ještě speciálně orientované na dané období a zmíněnou problematiku.

Miloslav Pojsl

PO STOPÁCH KAPUCÍNSKÝCH SVATÝCH:

KAPUCÍNSKÝ KALENDÁŘ SVATÝCH,

BLAHOSLAVENÝCH, CTIHODNÝCH A SLUŽEBNÍKŮ

BOŽÍCH

(uspořádal Costanzo Cargnoni OFMCap., přeložil Tomáš Parma. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007. 455 s. ISBN 978-80-7195-025-7)

K bohaté knižní produkci Karmelitánského nakladatelství přibyl další již 1136. titul. V našem prostředí se jedná zatím o první publikaci, která je věnována světcům pouze jednoho duchovního řádu. Kapucíni nebo oficiálně Řád menších bratří kapucínů (OFMCap.) je nejmladší františkánskou větví. Novému františkánskému hnutí se dostalo papežského schválení Klementem VII. 3. července roku 1528 bulou *Religionis zelus*. S názvem „kapucíni“ se poprvé setkáváme v papežském breve z 12. ledna 1535. Teprve však papež Pavel V. povýšil hnutí 23. ledna 1619 na řád s vlastním generálním ministrem. Do našich zemí přišli první kapucíni z Itálie v roce 1599 v čele se sv. Vavřincem

z Brindisi. První klášter postavili v Praze na Hradčanech.

Na Moravě projevil zájem o kapucíny zejména olomoucký biskup František kardinál Dietrichstein, a to již v roce 1610. První příslušník kapucínského řádu, který byl poslán do Olomouce, byl Mikuláš z Rebsteina, původem Švýcar, v roce 1613. O rok později se na generální kapitule rozhodlo zde klášter skutečně založit. Velkou zásluhu na zřízení kláštera kapucínů v Olomouci měl již zmíněný kardinál Dietrichstein a Jan starší Kavka z Říčan, majitel broumovského panství. Stavba kláštera byla zahájena položením základního kamene 13. července 1615 v místě před Střední branou vně hradeb. Za stavovského povstání byli kapucíni z Olomouce vyhnáni (odešli do Brna) a klášter byl srovnán se zemí. Teprve po třicetileté válce vystavěli kapucíni nový klášter s kostelem Zvěstování Panny Marie na Dolním rynku (dnešní Dolní náměstí). Po dalších, často dramatických peripetiích (např. v roce 1950) se kapucíni do Olomouce vrátili v roce 1990.

Recenzovaná publikace je mimo samostatně stránkované (V.–XV.) úvodní texty (Předmluva k českému vydání, Slovo generálního ministra řádu z roku 2000 a Základní informace o řádu) rozdělena do tří částí. První část obsahuje stručné, ale přehledné biografie řádových světců a blahoslavených (s. 1–308). Druhá část věnovaná „ctihodným a služebníkům Božím“ (s. 309–422) je graficky odlišena textem ve dvou sloupcích na stránce. Životopisy jednotlivých světců a světic jsou v první části odděleny barevně odlišenou úvodní stránkou, na níž je uvedeno datum jejich připomínky v liturgickém kalendáři, jméno s roky narození a smrti, zá-

kladní životopisné informace a krátký citát většinou z jejich vlastního díla.

Ve druhé části jsou životopisy jednotlivých osob, většinou stručnější, uvedeny jménem a roky života s vyobrazením. Obrazy světců, blahoslavených i ctihodných a služebníků Božích jsou buď dobovými rytinami a obrazy nebo reprodukovány fotografiemi. Jestliže první část obsahuje 40 světců a blahoslavených (ve třech případech jde o skupiny mučedníků a v dalším případě blahoslaveného Aurelia Vinalesy je třeba připočítat ještě jeho 16 druhů), pak druhá část je tvořena 84 osobami (nepočítaje jejich druhy).

Závěrečnou třetí částí jsou „Přílohy“ (s. 423–453), které obsahují: Seznam literatury a Rejstříky a přehledy. Jmennému rejstříku předchází ještě chronologický přehled (osoby podle jednotlivých století) a připojeny jsou ještě pomocné rejstříky: a) *Svatí a blahoslavení v liturgickém kalendáři*, b) *Ctihodní a služebníci Boží (kandidáti a kandidátky beatifikace)*; oddíly c) *Klarisky a kapucínky* a d) *Laičtí bratři* jsou řazeny chronologicky a poslední e) *Biskupové* mají řazení abecední. Mimo jmenný rejstřík všechny pomocné rejstříky jsou spíše kontraproduktivní než k praktickému užítu čtenáře.

Českého čtenáře mimo řadu významných světeckých osobností zaujme jistě nedávno (27. dubna 2003) blahoslavený Marek z Aviana (1631–1699), jehož jméno je především spojeno s tureckým obléháním města Vídně v roce 1683. Při své rozsáhlé pouti kazatele (putujícího misionáře) navštívil mimo území Benátska, Francie, Belgie, Holandska, Lucemburska, Německa, Švýcarska, Rakouska a Slovinska také české království. Od roku 1680 se stal důvěrníkem císaře Leopolda I. Jestliže Leopold I.

„statečně“ opustil obléhanou Vídeň do patřičného bezpečí, Marek z Aviana zůstal v obleženém městě, aby dodával odvahu jeho obráncům.

Publikace o kapucínských světcích ve vynikajícím českém překladu Mgr. Tomáše Parmy je nepochybně obohacením nejen hagiografické literatury, ale rovněž důležitou pomůckou pro církevní dějiny, dějiny umění (ikonografie) a další vědní disciplíny. Bezpochyby bychom přivítali v češtině podobné publikace o světcích i jiných řádů a kongregací.

Miloslav Pojsl

PETR GALLUS – PETR MACEK

TEOLOGIE JAKO VĚDA: DVĚ PERSPEKTIVY

(Brno: CDK, 2007. 252 s.

ISBN 978-80-7325-121-5)

Kniha vznikla jako publikace výsledků, k nimž se dopracovali dva řešitelé tříletého grantu „Teologie jako věda“, poskytnutého Grantovou agenturou České republiky a řešeného na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Oba autoři již předtím publikovali k tomuto tématu články ve sbornících *Evangelická teologie pod drobnohledem* a *Teologická věda a vědecká teologie*, které sami redigovali a které vyšly v roce 2006 rovněž v CDK v Brně. V rámci tohoto projektu přeložili také knihu německého systematického teologa Wilfrieda Joesta *Fundamentální teologie* (vyd. OIKOYMENH, Praha 2007) a studii amerického procesuálního filozofa a teologa Charlese Hartshorna *Přirozená teologie pro naši dobu* (vyd. OIKOYMENH, Praha 2006).

Kniha obsahuje dvě samostatné studie, které mají řadu společných východisek a vzájemně se doplňují. Společnými materiálními a formálními východisky jsou zejména:

a) předpoklad svobodného prostoru ke kritické reflexi duchovní skutečnosti, ovšem z perspektivy křesťanské víry, a nikoli z nějakého neutrálního hlediska;

b) návaznost na teologii křesťanského v pojetí Karla Bartha, která je dále kriticky rozvíjena, ovšem tak, že vlastním předmětem teologie zůstává evangelium o Božím sebezjevení;

c) teologické pojetí pravdy jako jediné pravdy Boha, který sám je poslední pravdou, a to v kontrastu ke konsenzuálnímu či pragmatickému pojetí pravdy, které je běžné v dnešní komunikaci a kultuře;

d) důraz na interní racionalitu teologie, tj. její interní koherenci a konsistenci, vědeckou metodu a otevřenost pro veřejnou kritiku a diskusi, užitečnost pro praxi a schopnost poskytovat orientaci ve vlastním snažení i ve světě;

e) důraz na provokující, kontroverzní, ba přímo sporný charakter teologických tezí, který nutně patří k teologii, má-li být smysluplná, podnětná a konstruktivní.

Studie Petra Galluse nazvaná *Orientující teologie* vychází ze sémiotiky a interního realismu, a to s cílem stanovení mezí, v nichž se má teologie držet, aby byla samostatnou vědou. Vědeckost teologie pak spočívá v tom, že kriticky reflektuje, promýšlí a domýšlí důsledky křesťanského zjevení, tj. evangelia, Božího sebesdělení člověku. Tento předmět je jak pro víru, tak i pro teologii nedisponovatelný, lze ho však pochopit v různé hloubce a v různých perspektivách a následně jej komunikovat

křesťanským dosvědčováním evangelia. Teologie se však nespokojuje pouhým popisem této komunikace, ale snaží se z perspektivy víry stanovit normy, podle nichž má komunikace křesťanské zvěsti probíhat. Teologie je tedy svou podstatou a svým zaměřením orientující a normativní vědou, která vychází z potřeb pastorační a katechetické praxe. Její závěry a teze se však musí prosadit v racionální diskusi s jinými vědeckými přístupy, s nimiž teologie jako každá jiná věda musí vést plodný a konstruktivní dialog, a to s vědomím své vlastní perspektivy v polyfonii jiných alternativních přístupů.

Studie *Orientující teologie* je strukturována do dvou oddílů, dále rozdělených na jednotlivé kapitoly a podkapitoly. V prvním oddílu nazvaném *Předpoklady teologie* se autor snaží reflektovat postavení teologie a teologa v pluralitě dnešního světa, dnešní komunikace a dnešní vědy. Ve druhém oddílu nazvaném *Základy teologie* pak vysvětluje, z čeho teologie vychází, co je jejím předmětem, co ji zakládá, co, jak a proč reflektuje. V závěru studie se zabývá postavením teologie mezi ostatními vědami a zejména její situací na univerzitě. Autor se netají svou myšlenkovou závislostí na německém evangelickém teologu Ingolfu U. Dalferthovi a na teologii Karla Bartha, snaží se ovšem jejich myšlenkový odkaz dále rozvíjet.

Studii Petra Galluse lze hodnotit jako průkopnickou práci, která se snaží uchopit dnes živě diskutovaný problém vědeckosti teologie a jejího postavení mezi ostatními vědami a na univerzitě. Některé aspekty tohoto problému se autorovi podařilo v této studii dobře podchytit a osvětlit. Cenný je zejména exkurs do sémiotiky a teorie komunika-

ce, popis principů racionality dnešní vědy a jejich aplikace na teologii.

Z katolického hlediska však je třeba poznamenat, že barthovské pojetí evangelia jako jediného základu teologie je značně omezující, neboť Boží zjevení je obsaženo jak v celém Písmu, tak i v tradici, která Písmo dosvědčuje, interpretuje a doplňuje. Katolický čtenář také nemůže souhlasit s tím, že bylo možné měnit starocírkevní dogmata a vyznání, jak to autor za jistých podmínek připouští (viz str. 80). V pojednání o trojiční teologii je zarážející tvrzení, že smrtí Krista na kříži ztratila Trojice na určitou dobu (až do Kristova vzkříšení) svou druhou osobu (viz str. 97). To však není víra církve, která v apoštolském vyznání víry vyznává, že Kristus v tomto mezidobí, kdy jeho mrtvé tělo leželo v hrobě, „sestoupil do pekel,“ nepřestal tedy existovat ani jako člověk ani jako Bůh, vždyť jeho lidská duše je nesmrtelná a jako Bůh je věčný. Změnil se jen způsob jeho existence ve světě, ale rozhodně nevypadl z Boží Trojice, vždyť odevzdal ve smrti svého ducha Bohu Otci (srov. Lk 23,46). Nelze také souhlasit s tvrzením autora, že po smrti a vzkříšení Krista je automaticky celé lidstvo ve stavu milosti, že se tedy nedělí na hříšníky a ospravedlněné (viz str. 106). Aby člověk byl ospravedlněn, musí uvěřit a dát se pokřtít (srov. Mk 16,16). A i po křtu lze znovu upadnout do stavu hříchu a být proto zavržen (srov. 1 Kor 9,27; 10,12; Žid 10,27; Zj 21,8). Rovněž názor autora, že ti, kdo žili před Kristem spravedlivě, byli již ve stavu milosti (viz str. 106), neodpovídá Písmu (srov. Řím 5,12–14; 1 Kor 15,21–23) ani víře církve.

Studie Petra Macka, nazvaná *Teologie mezi vědami*, si klade otázku, zda a v jakém smyslu je evangelická teolo-

gie vědou. Zaměřuje se na vybrané evangelické autory z anglosaského prostředí a představuje jejich pokusy o založení evangelické teologie na specifických kognitivních aspektech v rámci širší vědecké debaty. Mezi těmito pokusy lze rozlišit dva základní proudy. Jeden z nich tvoří stoupenci kritického realismu a zastánci dialogu mezi teologií a přírodními vědami. Ti si uvědomují, že Boží zjevení jako základ veškeré pravdy reflektuje objektivní skutečnost, což otvírá bránu pro mnohem širší debatu mimo rámec samotné teologie. Druhý proud tvoří teologové, kteří reflektují svět biblického svědectví a jemu odpovídající křesťanskou identitu. I jejich reflexe, která postuluje otázku autority a pravdy, umožňuje formulovat systematickou teologii jako vědeckovýzkumný program. Provokující aspekt evangelia často neumožňuje snadné a bezproblémové sousedství teologického poznání s poznatky jiných věd, přesto však teologie musí stát o dialog s nimi a musí mít odvahu čelit jejich výzvám i kritice.

Také Petr Macek vychází z Barthovy teologie a hned v první kapitole své studie obhajuje její vědeckost, a to na pozadí Barthovy diskuse s jeho přítelem Heinrichem Scholzem. Ve druhé kapitole představuje teologickou vědu skotského teologa 20. století Thomase F. Torrance, rozvíjející Barthův teologický program způsobem, který je mnohem přátelštější k jiným, především přírodním vědám. Ve stejném duchu pokračuje třetí kapitola, která představuje vědeckou teologii dalšího skotského teologa Alistera McGratha. K druhému proudu teologů, kteří navazují na Bartha a zdůrazňují biblické východisko pro celou systematickou teologii, patří George Lindbeck z americké Yaleovy

univerzity, jehož pojetí dogmatické autority a pravdy je představeno ve čtvrté kapitole. Jemu blízký je americký teolog a filozof James McClarendon, jehož „teorie formativních přesvědčení“ je popsána a zhodnocena v páté kapitole. Na McClarendona navazuje jeho studentka Nancey Murphyová, která se zabývala nejprve filozofií vědy, načež přešla ke studiu racionality křesťanské víry. Hlavní myšlenky jejího přístupu k teologii, především využití metodologie vědeckých výzkumných programů podle Imreho Lakatose, jsou čtenáři představeny v šesté kapitole. V závěru své studie se Petr Macek zabývá postavením teologie jako akademické disciplíny na univerzitě (sedmá kapitola), dále partikularitou a univerzalitou teologie (osmá kapitola) a konečně vztahem teologie k jiným vědám (devátá kapitola). Studie je doplněna dvěma appendixy, z nichž první je překladem textu Nancey Murphyové o Yoderově systematické obraně křesťanského pacifismu, zatímco druhý obsahuje Mackovy teze k dialogu křesťanské teologie s jejím okolím.

Mackovu studii lze hodnotit jako spíše popisnou a informující o nových přístupech k teologii, a to především v anglosaském prostředí. Na rozdíl od studie Gallusovy poukazuje Mackova studie na problém vědeckosti teologie spíše z různých pohledů a zprvu ponechává na čtenáři, aby si sám udělal úsudek o tom, který pohled je adekvátnější a pro dnešní teologii přínosnější. Nelze se ubránit dojmu určité fragmentace problému, který je v prvních šesti kapitolách studie představen jako uchopitelný z různých pohledů a přístupů. Jednotlivým prvkem jsou teprve závěrečné kapitoly studie, kde autor podává vlastní názory a stanoviska. Autor se

zde vyrovnává jak s fundacionalismem Reného Descartese, tak i s postmodernou a jejím relativismem. Mackovy závěry, ačkoli vycházejí z evangelické teologie, jsou formulovány přijatelným způsobem i z katolického hlediska, jsou brány z širší, ekumenické perspektivy, a na rozdíl od Petra Galluse nezabíhají do kontroverzních tvrzení, která by byla v rozporu s vírou a tradicí církve. Je přitom sympatické slyšet od evangelického teologa, že teologickou vědou je právě dogmatika, resp. systematická teologie, která má kontrolní funkci vzhledem k ostatním teologickým oborům (str. 206–207). Také autorovy poznámky k dialogu teologie a ostatních věd formulované v deváté kapitole a stručně shrnuté v druhém appendixu jsou velmi vyrovnané a citlivé i k jiným pohledům na reflektované skutečnosti.

Obě studie jsou doplněny obsáhlým seznamem použité literatury a podrobným poznámkovým aparátem, který vhodně doplňuje a podpírá v textu uvedená tvrzení.

Textová korektura knihy byla velmi pečlivá, neboť při jejím pročitání jsem nenašel téměř žádné chyby, s výjimkou str. 76, kde má být *praeveniente* místo *praeveniente*, a str. 81, kde má být *specie* místo *speciae*.

Knihu lze hodnotit jako významný přínos k aktuální diskusi o vědeckém charakteru teologie. V tomto smyslu tato kniha vhodně doplňuje dříve vydanou monografii katolického teologa Ctirada V. Pospíšila *Hermeneutika mystéria* (vyd. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005). Knihu lze doporučit ke studiu české teologické veřejnosti, zvláště pak studentům teologie, doktorandům a všem zájemcům o hlubší vhled do současné teologie a o dialog mezi teologií a ostatními vě-

deckými obory. Může dobře posloužit i neteologům, kteří chtějí získat aspoň základní informaci o tom, co teologie vůbec je, čím se zabývá a jak přitom postupuje.

Eduard Krumpolc

HUGH McLEOD

NÁBOŽENSTVÍ A LIDÉ ZÁPADNÍ EVROPY (1789 – 1989).

(Brno: CDK, 2007. 216 s.

ISBN 978-80-7325-124-6)

„Jen podivné zatemnění myšlenek může zamezit tomu, aby si člověk všiml úkolu katarze, který dějepisectví plní stejně jako poezie...“ napsal těsně před druhou světovou válkou italský historik Benedetto Croce.¹ Má-li být katarze úplná, hluboká, historik musí „jít na dřeň,“ k podstatě slov. V jistém slova smyslu tak znovu obhájí či vyvrací zavedené pojmy, znovu vytváří a přehodnocuje vnesené soudy. A přesně tak postupuje ve své knize McLeod, profesor církevních dějin na birminghamské univerzitě. Nevytváří soudy *a priori*, ale dochází naopak k diverzifikaci hledisek, k mnohostrannému pohledu na pozorované jevy.

V knize, kterou před nedávnem vydalo brněnské Centrum pro studium demokracie a kultury, předkládá McLeod jak chronologicky tak teritoriálně rozsáhlou analýzu fenoménů náboženství a sekularizace. O těchto jevech a jejich historickém vývoji bylo v posledních desetiletích napsáno mnoho prací – jednou z těch nejstarších a do

¹ Srov. Benedetto CROCE, *Historie jako myšlení a jako čin*, Brno: CDK, 2006, s. 31. Knihu přeložila Hana Mondelli Lhotáková.

jisté míry konstitutivních je navíc přednáška Maxe Webera již z roku 1918, kterou nazval *Věda jako povolání* a použil v ní v souvislosti se stavem západní společnosti obratu „svět je odkouzlen.“ Tím se sám dopustil možná poněkud elitářského zjednodušení, jež však od té doby mnozí historikové rádi opakují, ačkoli se rozhodně netýkalo všech vrstev společnosti, a už vůbec ne celého světa, ani ve smyslu euro-americké civilizace. Také proto je třeba McLeodovu práci přivítat a kontextualizovat, protože takovým zjednodušením uhýbá.

Kniha je rozdělena do osmi kapitol, přičemž prvních sedm – *Revoluce, Sociální propast, Tři druhy náboženství, Venkov, Urbanizace, Městská střední třída a Dělnická třída* bylo již součástí staršího vydání knihy z roku 1981 (*Religion and the People of Western Europe 1789–1970*). Už z názvů kapitol je zřejmé, jaká je koncepce celé studie: dějinné procesy jsou vztaženy na dějiny jednotlivých sociálních vrstev společnosti. K sekularizovanějšímu městu autor postupuje cestou z venkova prostřednictvím urbanizačních procesů, přičemž neopomene zdůraznit, že:

v mnoha částech evropského venkova se katolická církev přizpůsobila sociálním změnám mimořádně úspěšně: koncem devatenáctého a počátkem dvacátého století dokázala udržet svou institucionální moc ovládnutím některých vybraných modernizujících sil (s. 100).

Ne všude tedy hrála urbanizace významného prostředníka sekularizaci.

V poslední, osmé kapitole, kterou ke své knize připsal před jejím druhým vydáním roku 1997, přibližuje fenomén *Rozdrobení*, kdy v západní Evropě 20. století stále méně hraje roli samo náboženství, zatímco příslušnost k církvi je

chápána jako součást tradice, jako „dobrý zvyk“, který je třeba uchovávat. Pluralita, ať už církví či proudů uvnitř každé z nich, jakož i vliv jiných světových náboženství a faktická rostoucí nenáboženská – to jsou symptomy rozdrobení:

Podobně jako bylo devatenácté a první polovina dvacátého století obdobím náboženské polarizace, stala se šedesátá léta časem náboženského rozdrobení (s. 199).

Spíše mezi řádky v knize také čteme o fenoménu migrace. Ačkoli se autor zabývá přílivem venkovského obyvatelstva do měst v rámci jednoho státu či jednotlivých států (vnitřní migrace), dotkne se i migrace postkoloniální epochy, kdy – zejména do jím pozorovaných zemí, tj. Anglie a Francie, potažmo Německa, přicházejí přistěhovalci z Jihu a Východu, přičemž vytvářejí ghetta ne nepodobná těm, která se tvořila v průběhu migrace vnitřní. Problémy, které v souvislosti s uzavřeností nově vznikajících společenství po desetiletí vystávaly, aby propukly v nedávné době, tak mají svou historickou analogii. Zatímco v prvním případě bylo možné „spolehnout se“ na sílu tradice a diverzita se projevovala pouze v rámci jediného náboženství, v tom druhém jde o problém konfrontace různých náboženství mezi sebou a ještě ve vztahu k nenáboženské většině.

V oněch osmi kapitolách je pojednána celá řada jevů, které bychom mohli nesporně vztáhnout také na středoevropský, ne-li rovnou jen na český prostor a jeho dějiny. Tak mluví-li se v knize o urbanizaci a jejích vlivech na náboženský život ve městě a na venkově, je možné, počítáme-li někdy s časovým posunem o dekádu i více, položit mezi

vývoj na Západě a soudobou situaci v českých zemích rovnítko. Nejpřesvědčivěji snad, píše-li McLeod o situaci v dřívější NDR mezi léty 1949–1989. Zde totiž:

Význam církevních budov spočíval nejzjevněji v tom, že byly jedinými veřejnými prostory, jež vláda přímo neovládala. ... Účast na náboženských rituálech dodávala lidem alespoň v určité míře sílu k jednání, o němž věděli, že je riskantní... (s. 199, mluví se tu o konci 80. let).

A český čtenář vzpomene na proces svatořečení sv. Anežky, návštěvy papeže Jana Pavla II. a další události spjaté s náboženským životem věřících a hledajících (tehdy ještě) Čechoslováků. Jako by opět platilo to, co uvedl McLeod do spojitosti s francouzskou revolucí. „Tvůrci Občanské konstituce naivně doufali, že nová reformovaná církev může i nadále sloužit jako ohnisko národních jednoty a přitom se stát nástrojem

vštěpování loajality k novému režimu...” (s. 14), napsal o situaci ve Francii, jaká nastala těsně po revoluci roku 1789. V Československu měla katolická církev (i díky některým členům hierarchie) i církve evangelikální po roce 1989 vynikající příležitost podílet se na obnově občanské společnosti. Jako by se ale svého úkolu lekly, skončily všechny církve stejně – opět v ghettu, v rozdrobenosti a sváru s „těmi tam, venku“. A nebylo to jen jejich vinou – staly se prostě, tak jako například v 50. a 60. letech v Anglii a jinde, silou bránící konzumní společnosti v její touze po blahobytu. Kritika bez silné alternativy vedla k izolaci, elitářství a nakonec k pluralismu.

Kniha, jejíž překlad pořídil Tomáš Suchomel, je nejen vynikající alternativou k obdobným pracím francouzských historiků, například Marcela Gaucheta,² ale také možným zdrojem nové *reflexe*. Protože, řečeno s Janem Patočkou, nejen filosofie je reflexí skutečnosti.³ Zcela samozřejmě jí je a musí být také historie.

Tomáš Veber

² Například Marcel GAUCHET, *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věc veřejná*, Brno: CDK, 2004. Překlad Pavla Doležalová.

³ Paralela pochází ovšem z knihy, jež se Patočkovou filosofií zabývá. Giovanni REALE, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: Za obrození evropského člověka*, Brno: CDK, 2005. Přeložili Klára a Petr Osolsobě. Také tuto knihu vřele doporučuji ke studiu McLeodem dotčené problematiky.