

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE:*DIAKONÁT, VÝVOJ A PERSPEKTIVY**(Praha: Krystal OP, 2008. 115 s. ISBN 978-8087183076)***Několik poznámek k dokumentu Mezinárodní teologické komise**

Téma diakonátu je velkou výzvou pro současnou teologickou reflexi nejenom ve světě, ale také u nás. Tato reflexe má velmi široký systematickoteologický dosah, protože se týká nejen svátosti kněžství, ale rovněž eklesiologie a také tématu kněžské spirituality. O diakonát by se tudíž měli zajímat nejenom ti, kdo byli povoláni k této formě služby, ale pochopitelně v první řadě s nimi rovněž všichni biskupové a presbyteri, dále pastorační pracovníci a ti, kdo se zabývají studiem teologie. V mnoha ohledech se jedná o téma nové a také značně náročné.

Vezmeme-li do ruky dokument zmíněný v titulu tohoto příspěvku a známe-li zároveň ostatní texty řečené komise, dospějeme velmi snadno k závěru, že se jedná o zdaleka nejdelší elaborát MTK, který má v tomto případě rozsah menší monografie. To vyplývá z aktuality i nesnadnosti tématu, o čemž svědčí konstatování v úvodu, podle něhož práce na dokumentu začaly v roce 1992 a skončily až dne 30. 7. 2002 schválením definitivního znění (srov. s. 9).

Celá práce je rozčleněna do úvodu a sedmi kapitol, z nichž ta první pojednává o Kristově diakonii, přičemž výchozím textem je celkem pochopitelně Flp 2,6–8. Dále se konstatuje, že *diakonein* představuje základní charakteristiku apoštolské služby. Totéž platí o nástupcích apoštolů. *Diakonein* jakožto naše spodobování se služebníkem Kristem je

rovněž jedním ze základních rozměrů křesťanské existence jako takové.

Obsáhlejší *druhá kapitola* hovoří o diakonátu v Novém zákoně a patristické epoše. Hned na začátku se konstatuje, že narazíme na nemalé terminologické obtíže (srov. s. 16–17), protože kupříkladu slovo *diakonein* má jednak obecnou polohu, jednak postupně nabývalo i technického významu dnešního diakonátu. V řadě případů je ale téměř nemožné přesně rozlišit, oč se jedná. Na tomto místě si dovoluji upozornit také na velkou mnohoznačnost gesta vkládání rukou: k epiropátu, presbyterátu, diakonátu, k dalším službám (diakonky), k předání daru Ducha svatého, ke smíření...

Naši pozornost si určitě zaslouží konstatování, že v prvních staletích nebylo podmínkou přijímat nejprve diakonát jako předstupeň presbyterátu. Nemálo zájmu jistě vyvolá čtvrtý paragraf 2. kapitoly o problematice diakonů, jejichž službu lze definovat jako katechetickou, formační a charitativní, zejména ve vztahu k osobám ženského pohlaví. Neprávě pozitivně bych hodnotil tendenci opomíjet novost Kristova kněžství a našeho podílu na něm, s čímž souvisí výroky ze třetího a zejména čtvrtého století o tom, že biskup je jako velekněz, kněží jako starozákonní kněží, všichni ostatní pak jako levité (diakoni, diakonky, lektori, akolyté, exorcisté, ostiáři atd.) (srov. s. 33).

Třetí kapitola nás seznamuje s procesem vymizení trvalého diakonátu a také s důvody, proč přestaly existovat diakonky. Je evidentní, že diakoni měli rozličné kompetence, mezi něž patřila také charita a ekonomické zabezpečení církve. Ve čtvrtém a pátém století docházelo poměrně často ke kompetenčním střetům mezi diakony a presbyte-

ry, což nakonec vedlo k tomu, že jednotlivé místní církve postupně ustupovaly od trvalého diakonátu, který pak dále existoval jenom jako povinný předstupeň k presbyterátu a episkopátu. Právě z této doby také pochází stupňovité pojetí kněžství, takže presbyterem se mohl stát pouze ten, kdo byl určitou dobu diakon, a episkopem zase ten, kdo byl určitou dobu presbyterem, i když svátostný charakter episkopátu se dogmaticky jednoznačně vyjasnil až na 2. vatikánském koncilu. Pokud se jedná o diakony (srov. s. 44–45), pak je třeba konstatovat, že s úbytkem křtů dospělých postupně mizí ze scény. Posléze se titul diakona uděloval klauzurovaným mniškám nebo statutárním vdovám. Ještě v osmém století se i v Římě setkáváme s diakonkami. Poslední zmínky o diakonkách na Západě spadají do desátého století.

Ve čtvrté kapitole jsme seznamováni s tím, jak se pojímal svátostný ráz diakonátu od dvanáctého století do dnešní doby. Je evidentní, že stále více nabývalo vrchu mínění, že diakonát je součástí svátosti kněžství. Toto mínění je v dnešní době výrazně dominantní jak mezi teology, tak na rovině výroků magisteria, které má povahu třetího koše, takže se zatím nejedná o definitivní nauku (druhý koš). Nicméně zároveň je třeba důrazně podtrhnout, že otázka, zda diakonát je součástí kněžství, anebo nikoli, zůstává na rovině teologické diskuse otevřena.² Jedním ze základních problémů je to, že diakonovy funkce může s určitým svolením příslušné církevní autority nebo také v některých případech bez ní vykonávat i neordinovaný laik. Co tedy odlišuje diakona od laika? V čem se projevuje svátostný

charakter diakonátu? Dlužno také podtrhnout, že podle exegetů není správné opírat instituci diakonátu o texty z knihy Sk 6,1–6, protože tam zmiňovaní „služebníci“ zřejmě nejsou tak docela totožní s našimi diakony (srov. např. s. 54). Z tohoto důvodu také koncilní dokumenty v souvislosti s obnovením trvalého diakonátu daný text necitují ani se na něj neodvolávají. Autoři dokumentu MTK apelují na magisterium, které prozatím pouze proklamovalo určité teze, aby problematiku diakonátu důsledněji řešilo.

Pátá kapitola hovoří o obnově trvalého diakonátu na 2. vatikánském koncilu. Je zřejmé, že původním záměrem bylo pomoci misijním územím a dát tamním laickým pastoračním pracovníkům klerikální statut. Trvalí diakoni měli být třetím stupněm hierarchie a jejich úkolem mělo být důsledněji propojovat život hierarchie s životem Božího lidu – laiků.

Velmi zajímavá je *šestá kapitola* (srov. s. 75–83), která mapuje situaci trvalého diakonátu v katolické církvi na jednotlivých kontinentech. V roce 1998 bylo na světě celkem 25 122 trvalých diakonů. Zhruba polovina z nich existovala v USA a v Kanadě. Na Evropu připadalo necelých osm tisíc trvalých diakonů. Ve třetím světě, tedy v dřívějších misijních zemích bychom se s trvalými diakony setkali jen velmi sporadicky. Je tedy patrné, že původní záměr koncilních otců se nenaplnil. Trvalý diakonát se rozvinul tam, kde byli křesťané zvyklí na vyšší počet duchovních. Úbytek presbyterů se v jistém slova smyslu supluje prostřednictvím trvalých diakonů. Naproti tomu třetí svět nechtěl klerikalizovat laické pastorační pracovníky a šel cestou rozvoje laické identity a spirituality.

² Na diakona se vkládají ruce „nikoli ke kněžství, nýbrž ke službě“ – LG, čl. 29.

Sedmá kapitola se snaží promýšlet problematiku diakonátu v linii 2. vatikánského koncilu a následných výroků magisteria. I když tato kapitola na některých místech působí poněkud technicky, rozhodně si zaslouhuje naši pozornost, protože jsme svědky skutečného zápolení o řešení celé řady ožehavých otázek: Zařazení diakonátu do Krista (srov. s. 86–87), svátostný charakter diakonátu (srov. s. 87–89); působení diakona *in persona Christi* (srov. s. 89–94); specifické diakoniální funkce (srov. s. 94–95); problematika příslušnosti diakonátu ke kněžství (srov. s. 95nn). Bez zajímavosti není ani čtvrtý paragraf sedmé kapitoly věnovaný specifickému postavení a kompetencím diakona v církvi (srov. s. 108–113).

Závěr dokumentu obsahuje pro mnohé možná překvapující, nicméně vcelku logický závěr. Jan Pavel II. sice prohlásil jako definitivní nauku o tom, že kněžství je vyhrazeno pouze mužům, nicméně nakolik není úplně jasné, zda diakonát je součástí svátosti kněžství, natolik je také otevřena otázka diakonátu žen.

Jak vidno, dokument MTK je nejen rozsáhlý, podnětný a zajímavý, ale také v určitém ohledu provokativní a odvažný. Je výrazem toho, jakou funkci by v církvi a vzhledem k magisteriu měla hrát odpovědná teologická reflexe, která může po Pavlově vzoru vznést vůči magisteriu i odborně fundovanou kritiku.

Ctirad Václav Pospíšil

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE:

*NADĚJE NA SPÁSU PRO DĚTI, KTERÉ UMÍRAJÍ
NEPOKŘTĚNÉ*

(Praha: Krystal OP, 2008. 61 s.
ISBN 978-8087183069)

Dokument představuje výsledek práce Mezinárodní teologické komise (dále jen MTK), která se problémem spásy nepokřtěných dětí zabývala na svých plenárních zasedáních v prosinci roku 2005 a v říjnu 2006 v Římě. Přípravou dokumentu byla pověřena subkomise složená z 10 členů MTK. Dokument byl předložen prezidentu MTK kardinálu Wiliamu J. Levadovi, který jej po schválení ze strany Svatého otce Benedikta XVI. při audienci 19. ledna 2007 zveřejnil. Český překlad tohoto dokumentu připravil profesor Ctirad Václav Pospíšil OFM, odborně recenzoval Dr. Eduard Krumpolc a církevně schválil Dr. Benedikt Mohelník OP.

Téma dokumentu je velmi aktuální, neboť v současné době mnoho dětí věřících i nevěřících rodičů umírá nepokřtěných, často ještě před narozením. Rodiče těchto dětí si kladou otázku, jaká je možnost spásy pro tyto děti. Církev nemá na tuto otázku jednoznačnou odpověď, protože ta není přímo obsažena ve zjevení. Snaží se však tuto odpověď hledat ve světle zjevených pravd, jak to ostatně činila již dříve. Dokument shrnuje dosavadní teologická bádání o této otázce a předkládá řešení, které se ve světle dnešního teologického poznání jeví jako nejlépe odpovídající zjeveným pravdám, víře Božího lidu a pastoračním potřebám církve.

Celý dokument se skládá z úvodu a tří kapitol, přičemž vlastní text je podrobněji rozdělen na jednotlivé články, průběžně číslované, kterých je celkem 103. Text dokumentu je doplněn četnými odkazy na Písmo svaté, církevní tradici, liturgii, výroky koncilů a papežů, středověké, novověké i současné významné teology i psychology a v neposlední řadě na Katechismus katolické církve. Kromě odkazů uvedených v závorkách

přímo v textu odkazuje text na 135 poznámek pod čarou. Tento bohatý poznámkový aparát svědčí o důkladné vědecké přípravě textu a o jeho hlubokém zakotvení v celkové tradici církve.

V úvodu dokumentu je objasněna povaha otázky, její aktuálnost, je připomenuta tradiční nauka církve, která ovšem nebyla nikdy závazně definována, a jsou shrnuta základní východiska pro řešení dané otázky v dnešní situaci církve.

V první kapitole nazvané „Dějiny dané otázky: Historie a hermeneutika katolické nauky“ je podrobně uvedeno, jak se tato otázka jeví ve světle biblických výroků, v nauce řeckých církevních otců, latinských církevních otců, ve středověké scholastice, v teologii potridentské doby, v období mezi oběma vatikánskými koncily, v nauce 2. vatikánského koncilu a pokoncilního magisteria. Z biblických textů vyplývají k dané otázce následující východiska: 1. Boží vůle spasit každého člověka, 2. hříšnost všech lidských bytostí, totiž skutečnost, že od Adama se lidé rodí v hříchu, a směřují proto ke smrti, 3. skutečnost, že ke spáse člověka je třeba osobní víry, přijetí křtu a eucharistie, 4. křesťanská naděje všestranně překonává lidskou naději, 5. církev má konat prosebné, přimluvné i děkovné modlitby za všechny lidi v naději, že celé stvoření bude mít účast na Boží slávě. Řečí církevní otcové učí, že děti, které umírají bez křtu, netrpí věčné zavržení, i když nedosahují téhož stavu jako ti, kdo byli pokřtěni. Latinští církevní otcové přebírají nauku sv. Augustina spočívající v tom, že prvotní hřích Adamův se přenáší na každého člověka plozením. Od tohoto „dědičného hříchu“ může člověka osvobodit jen křest ustanovený Kristem, který na kříži spasil hříšníky. Kdo není pokřtěn, zůstává

s ďáblem a bude v den soudu svržen do pekla. Tato nauka přetrvává na západě i v raném středověku. Teprve Petr Abaelard ji zmírňuje tím, že nepokřtěné děti trpí jen velmi mírný trest vyloučení z blaženého patření. Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus a další scholastikové dospěli ke společnému mínění, že nepokřtěné děti nezakoušejí po smrti žádnou bolest, ale naopak přirozenou blaženost ve spojení s Bohem v přirozených dobrech, v tzv. „limbu dětí“. V potridentské době někteří papežové bránili Augustinovu teorii, Pius VI. však bránil právo katolických škol učit, že ti, kdo umírají jen s prvotním hříchem, jsou sice vyloučeni z blaženého patření, ale netrpí smyslové tresty (oheň věčného zavržení). Limbus pak představoval společnou katolickou nauku až do poloviny 20. století. Druhý vatikánský koncil nepotvrdil nauku o limbu, ale také ji nenahradil novou naukou. Pouze zdůraznil východiska k řešení této otázky: univerzální spasitelskou vůli Boží, důstojnost lidské bytosti povolání ke společenství s Bohem, univerzální význam Kristovy vykupitelské smrti, univerzální působení Ducha svatého na všechny lidi, aby mohli dosáhnout spásy. Z toho plyne závěr, že vedle teorie limbu, která zůstává možným teologickým míněním, mohou existovat i jiné způsoby, jak harmonizovat principy víry, které mají základ v Písmu.

V druhé kapitole jsou shrnuty základní teologické principy, v jejichž světle je třeba hledat řešení dané otázky. Těchto principů uvádí dokument celkem pět. Jsou to: 1. univerzální spasitelská vůle Boží uskutečněná jedinou mediací Ježíše Krista v Duchu svatém, 2. univerzalita hříchu a univerzální potřeba spasení, 3. nezbytnost církve pro spásu, 4. nezbytnost svátostného

křtu a 5. naděje v univerzální spásu a modlitba za ni. V této kapitole je doloženo, jak jsou tyto principy hluboce zakořeněny v Písmě svatém, v církevní tradici i v nauce magisteria. Je zdůrazněno, že tyto principy si vzájemně neodporují, ale spíše se doplňují. To, co je méně známo, by mělo být studováno ve světle toho, co je známo více. Úděl nepokřtěných dětí však každopádně zůstává limitním případem, a proto by si teologové měli osvojit apofatický přístup řeckých církevních otců.

Třetí kapitola je nazvána „Spes orans – modlící se naděje“. Jsou v ní rozebrány důvody naděje na spásu dětí, které umírají nepokřtěné. Je vyloženo nový dějinný a společenský kontext, který vyžaduje naléhavěji řešení této otázky, než tomu bylo v předchozích epochách. Je položen důraz na milosrdnou Boží lásku k člověku, je objasněna solidarita každého člověka s Kristem, je vysvětlena povaha církve jako Kristova těla a vztah církve ke každému člověku. Je poukázáno na *sensus fidei* církve (srov. *Lumen gentium*, č. 12), která po koncilu zařadila do liturgických knih i modlitby za děti, které zemřely nepokřtěné, a na *sensus fidelium*, který podle svědectví biskupů odmítá dřívější názory, že by nepokřtěné děti byly definitivně vyloučeny z patření na Boha. Konečně je zdůrazněno, že zavedení pohřebních obřadů pro nepokřtěné děti v pokoncilní liturgii je podle zásady *lex orandi, lex credendi* důkazem víry církve, že i tyto děti mají naději na spásu, i když církev o tom nemá plnou jistotu, ale opírajíc se o všeobecnou vůli Boha spasit všechny lidi, svěřuje tyto děti, které zemřely před užíváním rozumu a svobodné vůle, Božímu milosrdenství.

V závěru dokumentu je konstatováno, že existuje „mnoho důvodů, které

jsou v tomto dokumentu podrobně zkoumány a které poskytují seriózní teologické a liturgické základy pro to, abychom mohli doufat, že děti, které umírají bez křtu, budou spaseny a budou se moci těšit z blaženého patření.“ Zároveň se ale zdůrazňuje, že se jedná o motivy naděje v modlitbě, a nikoli o základ jistoty. Bylo nám totiž zjeveno, že řádná cesta spásy prochází svátostí křtu. Proto uvedené úvahy v dokumentu nesmějí být vykládány tak, že by to vedlo k oslabení nutnosti křtu nebo jeho oddalování. Dokument směřuje pouze k prokázání seriózních důvodů pro naději, že Bůh spasí děti, které umírají nepokřtěné, neboť se s nimi nemohlo vykonat to, co by si církev přála pro ně vykonat, totiž pokřtít je ve víře a uvést je do života církve.

Eduard Krumpolc

KONGRAGACE PRO NAUKU VÍRY:

INSTRUKCE DIGNITAS PERSONAE O NĚKTERÝCH OTÁZKÁCH BIOETIKY¹

Instrukce byla schválena papežem Benediktem XVI. 20. června minulého roku a následně oficiálně představena ve Vatikánu 12. prosince. Tento věro- učný dokument reaguje na mimořádný pokrok v biomedicínských vědách, který na jedné straně může být příslibem netušených léčebných možností, ale zároveň na straně druhé vede k vážným morálním otázkám. Instrukce je zaměřena k formaci lidského svědomí a obrací se nejen na věřící, ale na všechny lidi, kteří hledají pravdu v eticky ožehavých otázkách současné bioetiky.

Dokument navazuje na učení Katolické církve týkající se chápání dů-

¹ Recenze vychází z italského textu zveřejněného na www.vatican.va.

stojnosti a ochrany lidského života, jež bylo vyjádřeno v instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum vitae* (Dar života, 1987) a je do značné míry aktualizací této instrukce. Současně se nový věroučný text výslovně opírá o encykliky papeže Jan Pavla II. *Veritatis splendor* (Světlo pravdy, 1993) a *Evangelium vitae* (Evangelium života, 1995). Hned ve svém úvodu vyslovuje instrukce základní princip, podle něhož „důstojnost osoby musí být přiznána každému člověku od početí až po přirozenou smrt.“ Proto musí veškeré etické úvahy o bioetickém výzkumu nutně vycházet z tohoto principu, který lze snadno rozumem rozpoznat jako pravdivý. V samotné Instrukci je tento princip klíčovým a výchozím bodem všech dalších etických úvah.

Instrukce je rozdělena do tří částí: První se týká antropologických, teologických a etických hledisek zásadního významu, jež se vztahují k lidskému životu a plození; druhá část se zabývá novými problémy v oblasti lidského plození; třetí část zkoumá některé nové postupy spojené s manipulací lidských zárodků a genetickou výbavou člověka.

K jednotlivým částem instrukce:

V první části instrukce rozvíjí své úvodní prohlášení zásadního významu: „každou lidskou bytost je nutno od okamžiku početí respektovat jako osobu a jako s osobou s ní také zacházet.“ Na základě tohoto jednoznačného principu je potřeba, aby byla přiznána práva této lidské bytosti jako osobě, to znamená na místě prvním její nezcizitelné právo na život. Dále je připomenuto a zdůrazněno, že přirozeným, důstojným a autentickým místem odevzdávání lidského života je pouze manželství a rodina, kde může být prostřednictvím vzájemného manželského oddání

počat nový jedinec. Úkony, skrze které se muž a žena sobě navzájem darují a jež vedou ke vzniku nové lidské bytosti, jsou odleskem trinitární lásky Boží.

Druhá část se věnuje postupům, jež mají na zřeteli aspekty plození a s tím spojené některé potíže s otěhotněním. Eticky akceptovatelné jsou pouze takové techniky a postupy, které napomáhají manželskému styku a jeho plodnosti. Instrukce odmítá všechny techniky umělého heterologního oplodnění (pohlavní buňky pochází od jiné osoby – od dárce) a techniky umělého homologního oplodnění (pohlavní buňky pocházejí od manželů) nahrazující vlastní manželský přirozený pohlavní styk. Jednoznačně odmítá všechny techniky plození ve zkumavce (fertilizace in-vitro), poněvadž při těchto metodách se usmrtí až 80 % přenášných lidských zárodků. Je nutno kriticky uvážít, že tyto techniky předem počítají s „obětováním“ (zničením) mnohých lidských zárodků ve prospěch jenom některých, což je eticky nepřijatelné.

Dokument dále odmítá techniku přenesení jedné spermie do vajíčka (metoda ICSI), postupy zmrazování a rozmrazování vajíček za účelem umělého oplodnění, redukci počtů embryí nebo plodů v děloze (se záměrem zabránit vícečetnému těhotenství) a předimplantační diagnostiku (genetické vyšetření embrya před vložení do dělohy z důvodu kvalitativní selekce) jako způsoby nedůstojné a manipulující s lidským životem. Rovněž odsuzuje postupy, jež zabraňují oplodněnému vajíčku se uhnízdít v děloze ženy (metody intercepční) anebo odstraňují již zahnížděné vajíčko (metody antigestační) a způsobují tak potrat. Oba postupy je nutno z etického

hlediska chápat jako hřích potratu, a jsou tudíž těžce nemorální.

Ve své poslední části věnuje instrukce pozornost novým léčebným metodám, jež jsou založeny na manipulaci s embryi nebo genetickou výbavou člověka. Lidské klonování považuje za nedůstojné člověka, zásadně nepřirozené a nemravné, a jako takové nepřijatelné. Genová léčba je přípustná pouze v rovině somatických (tělních) buněk, nikoliv buněk pohlavních. Z morálního hlediska je toto rozlišení zásadní. Zásah do somatických buněk pro terapeutické účely je morálně dovolen, avšak u zásahu do zárodečných buněk existují značná rizika, a proto jsou za současného stavu poznání morálně nedovoleny. Dále je zamítáno získávání a léčebné využití kmenových zárodečných buněk, poněvadž tyto postupy jsou spojeny se snížením lidského zárodku. Schvaluje se naopak léčebné používání kmenových buněk získaných buď z krve pupečníku po porodu anebo z organismu dospělého člověka. Instrukce striktně odmítá křížení člověka se zvířetem (vytváření hybridů) a používání „biologického materiálu“ získaného eticky nepřijatelným způsobem (např. z lidských zárodků za cenu jejich usmrcení). Odsuzuje to jako těžké provinění proti morálce.

Dokument v závěrečné části vysvětluje často používanou formulaci zákazů, jež jsou jako takové součástí morální nauky církve a jsou založeny na uznání a podpoře všech darů, kterými Stvořitel člověka obdařil. V této perspektivě je důležité uzнат oprávněnost zákazů, jimiž se chrání a obhajují nejdůležitější hodnoty, mezi nimiž zvláštním způsobem vyniká hodnota a důstojnost každé lidské bytosti. Církev se nedomnívá, že je nutno lidem předkládat pouze zákony, ale dějiny lidstva jsou

častým důkazem toho, jak člověk zneužil svoji moc i své schopnosti. Z tohoto důvodu jsou mnohé etické zákazy (ale právě tak i právní či politické) dokladem nezcizitelné hodnoty a důstojnosti každé lidské bytosti a přijetí takových zákazů je známkou skutečného pokroku lidstva. Církev chce touto Instrukcí znovu potvrdit hodnotu důstojnosti každé lidské bytosti a její základní nezcizitelná práva na život od počátečního stadia její existence a zdůraznit tak její nárok na respekt a ochranu.

Milan Mičo

*PROČ JE POJETÍ MOZKOVÉ SMRTI PLATNÉ JAKO
DEFINICE SMRTI: DEKLARACE NEUROLOGŮ
A DALŠÍCH ODBORNÍKŮ¹*

*(Papežská akademie věd, Excerpt of Scripta
Varia č. 110, 2008, s. 39–48)*

Papežská akademie věd zveřejnila deklaraci týkající se významu a hodnocení mozkové smrti. Jedná se o prohlášení neurologů a dalších odborníků, jež se snaží informovat veřejnost o podstatě a důsledcích mozkové smrti. Jestliže taková smrt nastane, je nutno ji chápat jako definici smrti. To znamená, že mozková smrt je skutečnou a opravdovou smrtí člověka. Následující text představí podstatné části této deklarace, jež chce mimo jiné čelit některým nepodloženým týkajícím se hodnocení mozkové smrti.

Mozková smrt jako taková je skutečnou smrtí člověka

Pojem „mozkové smrti“ byl zaveden v souvislosti s novým kritériem ověření smrti založeným na nových objevech

¹ Text je dostupný na stránkách Papežské akademie věd na www.vatican.va.

fungování mozku. Deklarace hned na úvod prohlašuje, že mozková smrt není synonymem smrti, nezahrnuje smrt, ani není rovna smrti, ale je smrtí. Deklarace vysloveně zdůrazňuje, že kóma, perzistentní vegetativní stav a stav minimálního vědomí nejsou případy mozkové smrti.

Mozková smrt jako specifická terminologie se týká zvláštního stavu, který tvoří smrt jedince. Znamená nevratné ukončení všech vitálních aktivit mozku (tj. mozkových hemisfér a mozkového kmene), což zahrnuje nevratnou ztrátu funkcí mozkových buněk a jejich úplné nebo téměř úplné zničení. Mozek je mrtvý a funkce ostatních orgánů je možno udržovat přímo nebo nepřímo umělými prostředky. Takový stav, při kterém je mozek mrtvý a lidské orgány jsou i nadále funkční, je ovšem uskutečnitelný jen a pouze na základě užití moderní lékařské techniky. Až na ojedinělé výjimky může být tento stav udržován pouze po omezenou dobu (tzn. obvykle několik hodin až několik dní, málokdy déle). Nicméně takový jedinec je mrtvý.

Smrt je konec procesu

Od okamžiku ukončení integrujících funkcí mozku a mozkového kmene začíná počátek procesu nevratné zkázy zdraví. Ten se vymezuje mozkovou smrtí, smrtí jedince. Obecně tento proces zahrnuje nekontrolovaný a postupný mozkový otok, který je příčinou zvýšení tlaku uvnitř lebky. Jestliže nitrolebeční tlak překoná tlak krevní, pak srdce již není schopno dodávat mozku krev. Mozek se stále více rozšiřuje až do úplného zablokování přítoku krve. Mozková smrt je smrtí jedince, která nastává na konci tohoto procesu. Ihned následuje proces druhý, jenž zahrnuje rozklad mrtvého těla a smrt všech bu-

něk. Již v dávné minulosti byly oba tyto procesy dobře známé. Domnívat se, že je nutné udržovat jedincovo mrtvé tělo uměle a očekávat smrt všech buněk těla, než by se oznámila smrt jedince, by znamenalo nerozlišovat oba tyto procesy. Zmíněný postup je možno definovat jako „terapeutickou úpornost“ (tvrdšínost). Není ničím jiným než zpomalením nevyhnutelného rozkladu mrtvoly skrze použití podpůrných přístrojů.

Shoda ohledně mozkové smrti a statistiky mozkové smrti

Deklarace posléze připomíná, že kritérium mozkové smrti jedince bylo stanoveno asi před 40 lety a od té doby bylo prakticky přijato ve většině zemí s rozvinutou neurologií. Odvolává se rovněž na statistiky v USA vedené od okamžiku kompletní definice mozkové smrti. Jestliže se používala uznávaná medicínská kritéria, přesnost diagnózy mozkové smrti byla 100%.

Paradoxy současnosti

V důsledku intenzivního rozvoje moderní medicíny je dnes často nesnadné akceptovat, že tělo, jemuž bije srdce a má tep, je „mrtvé“, a tudíž že je mrtvolou. To je způsobeno částečně tím, že mrtvý mozek nemůže být viděn nebo prověřen pozorovatelem. Proto obvykle člověk neakceptuje snadno stav podobný hlubokému spánku za přítomnosti srdečního tepu, který je navíc přístrojově dobře pozorovaný, jako smrt. V důsledku velmi rozšířeného užití medicínských technologií snadno přehlédneme, že nutným prostředkem k udržení takového stavu je dýchací přístroj. To je také příčinou hluboce zakořeněné neochoty, aby jedincům ve stavu mozkové smrti mohly být odňaty orgány pro transplantaci.

Filozofické a teologické hledisko

Deklarace se také krátce dotýká

otázky, zda je medicínské kritérium mozkové smrti slučitelné s hlediskem filozofickým a teologickým. Z hlediska teologického krátce připomíná myšlenku sv. Augustina, který neztotožňoval mozek ani s myslí ani s duší, ale v jistém slova smyslu chápal funkci mozku jako službu duši. A jestliže ten z nějakých vážných příčin přestává vykonávat svoje funkce, duše již nemá žádného důvodu být přítomna v těle.

V této souvislosti pak text pokračuje tvrzením, že kritérium mozkové smrti je slučitelné s pojetím „zdravé antropologie“ Jana Pavla II, který vidí smrt v oddělení duše od těla, což má za následek úplnou dezintegraci jednotného celku, jakým osoba v sobě samé je. Připomíná také vyjádření téhož papeže, že za podmínky, kdy se přísně aplikuje kritérium mozkové smrti, „nezdá se, že by to bylo v protikladu s podstatnými elementy správného antropologického pojetí.“

Transplantace orgánů

Vzhledem k současným etickým aspektům transplantace lidských orgánů deklarace připomíná, že se téměř celá lékařská komunita shoduje v tom, že pojetí mozkové smrti jako smrti nesmí mít druhotný cíl (tzn. ve skutkové podstatě transplantaci orgánů). Zkoumání mozkové smrti bylo totiž výsledkem nezávislého studia funkce mozku. Zahájení transplantací srdce a ledvin v 60. letech a s tím spojená nutnost odběru orgánů od mrtvých dárců s bijícím srdcem – aby se zajistil dobrý výsledek – ovšem vytvořila nepochybně vztah mezi mozkovou smrtí a transplantací. Avšak jen velmi málo lékařů je přesvědčených, že odnětí orgánů jedincům mozkově mrtvým se rovná zabití. V budoucnosti je ovšem možné a také žádoucí, aby se tento vztah redukoval

díky novým objevům a možnostem používat přirozené orgány nepocházející z člověka nebo orgány umělé.

Námítky

Deklarace také zmiňuje některé neodůvodněné argumentace zpochybňující mozkovou smrt, které vychází např. z chybné aplikace nebo nepřesných kritérií mozkové smrti, nebo také tvrzení, že neurologická zkouška mohla být v určitých případech špatně interpretována. Rovněž odmítá tvrzení, že by test krátkodobého zastavení dýchání vystavoval pacienta nebezpečí, pokud taková zkouška byla provedena způsobem přiměřeným. Zmiňuje se také o některých výjimečných případech (např. možnosti dokončit ve stavu mozkové smrti těhotenství ženy).

Na závěr uvedených námitek deklarace důrazně podotýká, že neexistuje žádná možnost uzdravení ze stavu mozkové smrti a že diskuse např. o probuzení z různých stavů kómatu musí být odlišeny od mozkové smrti. Věrohodnost mozkové smrti závisí na korektním provedení neurologického vyšetření.

Bez krevního oběhu mozku dochází k mozkové smrti

Podle současného medicínského poznání není pochyb o tom, že lidské tělo je řízeno podivuhodným orgánem, kterým je právě mozek. Některé funkce orgánů mohou být uměle nahrazeny (srdeční aktivita, dýchání, funkce ledvin), mohou být i uměle udržovány, ale taková možnost neexistuje v případě mozku. Neexistuje žádný umělý přístroj, jenž by mohl reaktivovat nebo zastoupit mozek po jeho smrti.

Příčinou smrti mozku je zastavení krevního oběhu mozku, což způsobuje jeho vlastní smrt. Tato skutečnost může být prakticky ověřena a prokázána ve všech případech mozkové smrti.

Maskování smrti

Ve svém důsledku používání podpůrných přístrojů vede k faktickému maskování smrti. Ve skutečnosti je to ale dýchací přístroj, a ne jedinec, kdo udržuje umělé zdání životnosti těla. Proto je za stavu mozkové smrti „život“ jednotlivých částí těla životem „umělým“, a není životem přirozeným! Ve své podstatě se umělý přístroj stal hlavním příčinou nepřirozeného života.

Proto je zásadně důležité, jak deklarace na závěr dodává, aby veřejnost byla stále důkladnějším vysvětlováním informována o pojetí mozkové smrti, jejích důsledcích a úloze umělých systémů při udržování zdánlivého života.

Milan Mičo

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE:

O NĚKTERÝCH AKTUÁLNÍCH OTÁZKÁCH
ESCHATOLOGIE

(Překlad a úvod Ctirad Václav Pospíšil.
Olomouc: Refugium, 2008. 104 s.
ISBN 978-8074120046)

Dokument *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam* – O některých aktuálních otázkách eschatologie, nazývaný také podle prvních slov *Sine affirmationis*, je šestnáctým ze zatím celkového počtu 22 dokumentů Mezinárodní teologické komise. Je datován 16. listopadu 1991, což je datum schválení papežem Janem Pavlem II. Nyní je zpřístupněn také české veřejnosti díky prof. Ctiradu Václavu Pospíšilovi, neúnavnému propagátorovi, překladateli a komentátorovi dokumentů Mezinárodní teologické komise. Stojí za pozornost skutečnost, že v čele subkomise, která byla pověřena vypracováním tohoto dokumentu, stál španělský jezui-

ta Candido Pozo, významný teolog, známý svými učebnicemi eschatologie.¹ Vedle něho byli členy subkomise Christoph von Schönborn OP,² chilský teolog Jorge Medina Estevez, oba budoucí kardinálové, a jiní teologové.

Titul dokumentu hovoří o *aktuálních* otázkách eschatologie. Eschatologie je stále aktuální: můžeme na ni aplikovat známá slova sv. Augustina o Boží kráse: *tam antiqua et tam nova* – „tak starobylá a tak nová“ (*Confessiones* 10, 27: CCL 27, 175), a to právě proto, že pojednává o posledních věcech člověka, o věčném cíli člověka. Avšak tuto stálou aktualnost eschatologie nemá náš dokument přímo na mysli, když odkazuje na aktuální otázky. Jak vysvětluje ve své úvodní části, myslí jimi potřebu reakce na současnou častou zmatenost ohledně tématu smrti a existence po smrti. Jaké jsou podle dokumentu *Sine affirmationis* příčiny této zmatenosti? V podstatě dvojí: Nejprve vnější vzhledem k církvi, kdy „současný svět strojí mnohé úklady (...) křesťanské naději“ (s. 19) svým sekularismem či imanentismem, materialismem a vytěšňováním smrti z mysli lidí. Pak se jedná o vnitřní příčiny uvnitř církve, totiž existenci toho, co dokument nazývá „teologickým polostínem“ (s. 21), neboli existenci teologických interpretací, které mohou vést

¹ Jedná se především o jeho učebnici *Teología del más allá* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968), která se dočkala mnoha dalších vydání (v roce 1980 zcela přepracovaného) a byla přeložena nejméně do italštiny. V novější době připravil nový manuál *La venida del Señor en la gloria* (Valencia: Edicep, 1993; edice Amateca, 22), který vědomě kopíruje strukturu dokumentu Mezinárodní teologické komise o eschatologii a jenž byl také vícekrát vydán.

² Také on je autorem knihy o eschatologických otázkách: *Existenz im Übergang* (Einsiedeln: Johannes, 1987; čes. vyd.: *Cestou proměnění*, přel. Jana Nováčková, Brno: CDK, 1998).

a skutečně vedou věřící k pochybnostem o pravdách víry. S tím se poji rozšířený názor o reinkarnaci a tendence k vnitrosvětské eschatologii, představované zvláště určitými podobami teologie osvobození. Poznamenáváme, že magisterium církve už dříve na tuto určitou zmatenost v eschatologických otázkách reagovalo: 17. května 1979 vydává Kongregace pro nauku víry svůj list o některých otázkách týkajících se eschatologie *Recentiores episcoporum Synodi*, na nějž je v našem dokumentu často odkazováno.

Poté, co dokument ve své úvodní části takto stanovil „diagnózu“ čili určité krizové, „nemocné“ situace, snaží se v následujících jedenácti krátkých kapitolách předložit „terapii“, totiž „zdravou“, ortodoxní nauku o křesťanské naději ve vzkříšení. První kapitola je věnována *Kristovu vzkříšení a našemu vzkříšení*: jak už název napovídá, je zde zdůrazněno, že Kristovo vzkříšení je modelem a příčinou našeho vzkříšení, tj. budoucího vzkříšení, jež má však už nyní počátek ve křtu. Z toho plyne, že k tomuto vzkříšení dojde „zcela realistickým způsobem“ (s. 31) a že je třeba odmítnout spiritualistická vysvětlení vzkříšení některých současných teologů, jakýsi eschatologický „docketismus“ (srov. s. 36). Ke vzkříšení dojde v tom těle, v němž nyní žijeme, i když „církev nikdy neučila, že je nezbytná tatáž materie, aby se dalo tvrdit, že se jedná o totéž tělo“ (s. 37).

Druhá kapitola *Kristova parusie a naše vzkříšení* podtrhává, že k našemu vzkříšení dojde „v poslední den“ při příchodu Páně ve slávě (srov. s. 38). Zároveň se v této kapitole začíná kritizovat teorie vzkříšení ve smrti, protože takto požímané vzkříšení hovoří o vzkříšení bez poměru k tělu a stává se spíše indivi-

duálním procesem bez rozměru společenství. Někdy toto pojetí vzkříšení nabývá formy tzv. „nečasovosti“ (*atemporalismu*), popírající jakoukoliv podobu času po smrti. Dokument v této souvislosti píše o nutnosti určité podoby času i po smrti, i když čistě analogického vzhledem k pozemskému času.

Ve vypořádávání se s teorií vzkříšení ve smrti pokračují i následující kapitoly: Tak třetí kapitola o *společenství s Kristem ihned po smrti podle Nového zákona* poté, co se zmínila o vývoji starozákonní eschatologie, uvádí novozákonní svědectví o intermediálním stavu, tj. o „určitém přežívání bezprostředně po smrti“, jež je odlišné „vzhledem ke vzkříšení, které se zcela evidentně v Novém zákoně nikdy nepropojuje se smrtí“ (s. 44). Přitom se při tomto přežívání po smrti podtrhává jako ústřední myšlenka společenství s Kristem.

V návaznosti na toto jasné učení Nového zákona čtvrtá kapitola *Skutečnost vzkříšení v současném teologickém kontextu* píše o tom, že „celá křesťanská tradice bez nějakých podstatných výjimek až do současnosti pojímala předmět eschatologické naděje jaksi dvoufázově. Tato tradice má za to, že mezi smrtí a koncem světa existuje určitý vědomý prvek člověka, který se nazývá ‚duše‘ (...), a že tento vědomý prvek člověka jej již adresátem odplaty“ (s. 47–48). Teprve ve 20. století se objevila pojetí, která tomuto tradičnímu křesťanskému přesvědčení odporují. Došlo k tomu u některých evangelických teologů, a to nejprve v podobě nauky o totální smrti a o vzkříšení na konci časů jako stvoření z ničeho, která později pro těžkosti tohoto názoru přešla do již zmiňovaného názoru o vzkříšení ve smrti. Z evangelického prostředí přešly tyto myšlenky do prostředí katolického,

do mínění některých katolických teologů. Magisterium církve, resp. již zmiňovaný list Kongregace pro nauku víry *Recentiores episcoporum Synodi* označil tuto pozici za neslučitelnou s legitimním teologickým pluralismem. Zastánci této pozice argumentují tím, že dvoufázová eschatologie je výsledkem kontaminace křesťanství helénismem, zvláště platonismem. Proti tomu však svědčí samotné Písmo svaté i celá tradice, včetně tradice většiny protestantů a tradice pravoslavné.

Kritika pojetí vzkříšení ve smrti je uzavřena pátou kapitolou *Člověk povoláný ke vzkříšení*, která je, můžeme říci, nejvíce antropologickou: učí o antropologickém základu dvoufázové eschatologie. Na jedné straně se zde důsledně odmítá platónský dualismus, na druhé straně se tu mluví o jisté „dualitě“ duše a těla. Stav oddělené duše není jistě ideální, jak by to chtěl platonismus, který v něm vidí vytoužené vysvobození ze žaláře těla, ale skutečně „intermediální“, zaměřený ke konečnému vzkříšení. Dokument na základě učení sv. Tomáše Akvinského říká, že oddělená duše z ontologického hlediska není „já“, protože není osobou. Zároveň však učí, že v jiném smyslu, z psychologického hlediska, z hlediska vědomí, v oddělené duši subsistuje „totéž lidské já“ (s. 61: dokument zde cituje list *Recentiores episcoporum Synodi*).

Prof. C. V. Pospíšil ve svém úvodu poukazuje v této souvislosti na určité napětí mezi naším dokumentem, učícím, jak jsme právě viděli, o určité dualitě těla a duše, a pozdějším dokumentem Mezinárodní teologické komise o lidské osobě stvořené k Božímu obrazu *Společenství a služba* (z r. 2004), kde se setkáváme s rozhodným odmítáním jakékoliv formy dualismu a v němž se

nehovoří ani o dualitě duše a těla. Sám navrhuje nahradit termín „dualita“ termínem „polarita“. Uvádí však, že zmiňované napětí mezi oběma dokumenty je spíše zdánlivé a že „je třeba“ je „chápat jako vzájemně komplementární výpovědi“ (s. 10). To odpovídá i nauce sv. Tomáše Akvinského, na niž se oba dokumenty Mezinárodní teologické komise odvolávají: Sv. Tomáš na jedné straně učí o duši jako subsistentní formě, ale na druhé straně ji nechápe jako samostatnou podstatu, neboť nemá vše, co se požaduje k lidské přirozenosti. Tak lidská duše má určitou nezávislost bytí, existence tváří v tvář materii (subsistuje, může existovat a skutečně existuje odděleně od materie), ale nemá nezávislost esenciální (je pouze částí esence člověka, není úplnou podstatou). Tím učení sv. Tomáše Akvinského a obdobně učení celé církve uchovává jak jednotu člověka proti veškerému dualismu, tak prvenství duše proti každému materialismu.

Poté, co dokument *Sine affirmationis* obhájil dvoufázovou eschatologii a kriticky se vypořádal s názorem o vzkříšení ve smrti, věnuje se v následujících kapitolách dalším eschatologickým otázkám. Šestá kapitola tak pojednává o křesťanské smrti, která je zároveň smutnou, poněvadž člověka vnitřně roztrhuje a je trestem za hříchy, a zároveň radostnou, protože jí se odebíráme do „domova u Pána“ (srov. 2 Kor 5,8) a je podmínkou budoucího vzkříšení a cestou k němu (samozřejmě jen tehdy, jedná-li se o smrt ve spojení s Pánem).

Sedmá kapitola je zasvěcena společenství svatých, které se zcela liší od spiritistického vyvolávání duchů.

Osmá kapitola je věnována *očišťování duše u příležitosti setkání s oslaveným Kristem*, tedy posmrtnému očišťování,

kteří je podstatně odlišné od stavu definitivního zavržení.

Devátá kapitola učí o *neopakovatelnosti a jedinečnosti lidského života* a kriticky se vypořádává s problematikou reinkarnace. Je zde jasně ukázáno, že nauka o reinkarnaci je v zásadním rozporu s křesťanskou vírou, protože popírá peklo, vzkříšení a především vykoupení Ježíšem Kristem, neboť v podstatě učí o sebevykoupení člověka.

Na toto rozhodné odmítání reinkarnace navazuje desátá kapitola, která mluví o *velkoleposti Božího záměru a závažnosti lidského života*, jenž je neopakovatelný a je jedinou cestou k eschatologickým skutečnostem. Každý člověk existuje jako konkrétní úkon tvůrčí Boží lásky a skrze Krista je usmířen s Bohem a povolán k Božímu dětství. Přátelství s Bohem v sobě ovšem zahrnuje i možnost jeho odmítání a v tomto svobodném odmítání Boží lásky a milosti až do konce má původ věčné zavržení čili peklo.

Dokument je uzavřen jedenáctou kapitolou *Lex orandi – lex credendi* („zákon modlitby je zákonem víry“). Zde je hlavně na základě současných pohřebních obřadů ukázáno na to, jak se víra v intermediální stav čili eschatologii duší a její zaměření ke vzkříšení (neboli víra v dvoufázovou eschatologii) odráží v liturgii církve. Překladatel zde vhodně cituje oficiální český překlad pohřebních obřadů a zároveň v poznámkách pod čarou uvádí překlad doslovný. V nemálo případech dochází totiž k tomu, že tam, kde latinský originál hovoří o duši, oficiální český překlad mluví o celém člověku. I to ukazuje na potřebu věrnějšího překladu liturgických textů, jak na to před nějakou dobou upozornila jedna z instrukcí Kongregace pro bohoslužbu a svátosti.³

³ Instrukce *Liturgiam authenticam* (14. 5. 2001).

Co se týká pramenů, o něž se dokument *Sine affirmationis* opírá – které cituje nebo na něž odkazuje –, je to na prvním místě Písmo svaté, „duše veškeré teologie“, dále různé dokumenty magisteria všech dob, církevní Otcové (sv. Ignác Antiochijský, sv. Irenej, Klement Alexandrijský, Tertulián, sv. Cyprián, sv. Řehoř z Nyssy a sv. Augustin), někteří novější učitelé církve a světcí (sv. Tomáš Akvinský, sv. Jan od Kříže, *Píseň bratra Slunce* od sv. Františka z Assisi a *Traktát o očištění* od sv. Kateřiny Janovské), jiné dokumenty Mezinárodní teologické komise a díla některých teologů, např. Hans Urs von Balthasara a Leo Scheffczyka. Je zde i silné odvolání na *sensus fidei*: „Pastorační zkušenost říká, že křesťanský lid naslouchá s velkou zmateností těm kázáním, v nichž se tvrdí, že zatímco se pohřbívá mrtvola, příslušný zesnulý je již vzkříšen“ (s. 39).

Na závěr ještě slůvko o stylu dokumentu: je psán střízlivě a odborně, ale zároveň živě a svěže, ba s jistým duchovním pomazáním, takže je a může být vhodnou a povzbuzující četbou nejenom pro teology, ale pro všechny věřící, kteří touží hlouběji poznávat to, v co věří.

Štěpán Martin Filip

MICHAEL BURLEGIGH:

SACRED CAUSES: RELIGION AND POLITICS FROM THE EUROPEAN DICTATORS TO AL QAEDA

(London: HarperPress, 2006, 576 s.

ISBN 978-0007195749)

Léčba pravdou

Následující řádky nepředstavují klasickou recenzi, protože více než šestisetstránková monografie přímo volá po odborném hodnocení ze strany experta

na současné evropské dějiny, pokud za současnost považujeme dobu od roku 1914. Jelikož daná monografie mne silně oslovila jako teologa a nemám ani stín pochybnosti o tom, že má mnoho co říci i religionistovi a odborníku na filosofii náboženství, dovolím si přispět svou trochou do mlýna. Každý pochopí, že na tomto místě nelze představit každý detail, a proto se omezím na ty nejpodstatnější záležitosti.

Základní teze, kterou autor mnohokrát dokládá a přesvědčivě rozvíjí, tkví v tom, že ideologie bolševismu, fašismu a nacismu mají zcela paradoxně náboženské rysy. Dlužno podotknout, že Mussoliniho a Hitlerova rétorika i stranické „liturgie“ fašistů, nacistů a bolševiků danou tezi jednoznačně potvrzují. Burleigh prezentuje také dobovou literaturu, v níž se s tímto názorem setkáváme relativně často. Rovněž papežské encykliky věnované problematice zmíněných totalitních režimů se vyjadřují v podobném smyslu. Hovořilo se o novopohanství, o falešném a zvráceném chiliasmu, o náboženství krve a země, o zbožšťování příslušných vůdců. Z vlastní zkušenosti vím, že socialistické obřady měly ještě v první polovině šedesátých silně „náboženský“ charakter. Přijetí tohoto hodnocení ale má zásadní důsledky: existují-li takováto zhoubná náboženství, pak zcela evidentně bledne laciná teze o stejné kvalitě všech náboženství. Z řečeného pak vyplývá nezbytnost stanovení kritérií pro hodnocení jednotlivých náboženství. Jedno je naprosto jisté: určitá náboženství jsou výslovně ideologická, zhoubná, a proto v opravdu lidské společnosti také nepřipustná.

Další úvahy vyplývají z analýzy situace především v Německu po první světové válce. Ukazuje se totiž, že člo-

věk bytostně potřebuje nějakou formu náboženství, byť by to byla trapná „státolatrie“ (slovník Pia XI.). Parlamentární demokracie člověka asi nikdy nenaplní nadšením. Takováto forma správy věcí veřejných je většinou bohužel s to uspokojovat „náboženskou potřebu“ mas jen trapným kultem „peněz“ a „dobrého bydla“. Jakmile ale tyto „bohové“ zmizí ze scény, náboženské vakuum se projeví voláním po „spasitelích“ totalitního typu, kteří slibují, že dají postmoderně rozbředlou společnost „do pořádku“. Mám velmi vážné obavy, že demontáž sociálních států v Evropě, která je z ekonomických důvodů čímsi nevyhnutelným, by v posledním důsledku mohla vést k „rojení“ samozvaných politických „mesiášů“ a inklinací k určité formě skryté nebo dokonce i viditelné totality. Budou se pochopitelně nabízet velmi nebezpečná a v posledním důsledku zhoubná náboženství – idolatrie – ideologie „země“, „krve“ a „chiliasmu“ bolševického typu. Musíme si už konečně přiznat, že člověk buď uctívá pravého Boha, který člověku dává pravou důstojnost a vede ho ke svobodě, anebo uctívá ideologické „bůžky“, kteří ho vedou k nedůstojnému otročení a nakonec do záhuby. Společenská důležitost teologické práce by měla být nabíledni. Cośi podobného by mělo platit o kvalitní religionistice a filosofii náboženství. Otázkou je, zda si to naše společnost a příslušné autority uvědomí včas.

Moderní ideologie pokroku a vývoje s sebou často nesla pohrdání minulostí. Tato nezdravá tendence vyvrcholila v „nejpokrokovější ideologii“, ba „definitivní ideologii“ světového bolševismu, která se vyznačuje nefalšovanou nenávistí k minulosti, její dehonestací a likvidací. Dobová pokrokářská menta-

lita se bohužel dotkla i řady katolíků, kteří namnoze pohlíželi na předkoncilní církev pokřiveně a nespravedlivě, zatímco pokoncilní období hodnotili jen jako epochu „světla“. Obnova církve je zapotřebí neustále, v minulosti určitě nebylo všechno ideální, stejně jako to není ideální ani dnes. Hyperktritičnost a pokřivený pohled na vlastní dějiny byly bohužel posíleny také ustavičným omlouváním se za všechno možné i nemožné. Dlužno podotknout, že zatím se nikdo neomluvil katolické církvi za zřůdnosti, které na ní byly v posledních dvou staletích napáchány. Mnozí katolíci mají proto dojem, jako kdyby minulost jejich církve byla temná. To však rozhodně není pravda. Burleigh věcně, kriticky, spravedlivě a fundovaně léčí náš poměr k vlastní katolické minulosti.

Když srovnáme postoj německých katolíků s většinovým postojem jiných křesťanských církví v nacistickém Německu, je nám jasné, že se opravdu nemáme za co stydět. Když vnímáme jasný postoj Pia XI. a Pia XII. k nacistickému rasismu a především zřůdnému antisemitismu a když se probíráme pochvalnými dobovými výroky lidí, od nichž bychom se toho nenadáli (Freud, Einstein), začíná nám být jasné, že ve vztahu k minulosti si musíme klást i otázku, zda jsme důstojnými pokračovateli této „předkoncilní“ církve. Církve se v přetěžkých dobách opravdu osvědčila jako sloup a opora pravdy.

Mnohé možná silně překvapí, že Pius XI. nikdy nežehnal Francovi a že Pius XII. sice jasně odsuzoval komunistickou ideologii, jakmile však nacisté napadli Sovětský svaz, důrazně odmítal ideologii „křížového tažení“ křesťanů proti komunismu a sám se prostřednictvím amerických biskupů zasazoval za to, aby USA poskytly Rusku materiální

pomoc. Tehdejší katolický prezident samostatného Slovenského štátu, který ideologii „křížové výpravy“ akceptoval, tedy rozhodně nebyl ve shodě s římským biskupem.

Je jasné, že vedle velkých světél se setkáváme také se stíny: slovenský klerofašismus, sepětí Pétainovy vlády s jihofrancouzským katolickým klérem. Jedná se o záležitosti smutné a problematické, pokud ne přímo hanebné. Tato dílčí selhání však nemohou zastříť, že pravý katolík je člověk jen velmi těžko „domestikovatelný“ moderními idolatriemi – zhoubnými ideologiemi. Jak to koneckonců dokládají četní otcové naší církve, kteří trpěli v komunistických koncentračních táborech.

Domnívám se, že překlad této podle mého soudu vynikající knihy do češtiny je velmi potřebnou záležitostí. Mnozí současníci pohlíží na dějiny dvacátého století bohužel stále přes prisma své „socialistické“ školní průpravy. Mnozí čeští katolíci bohužel trpí zcela neopodstatněnou historickou „zacomplexovaností“, kterou určité organizace v médiích stále rády přizívují. Potřebujeme „léčbu“ pravdou. Dějiny nás učí, že máme být nač hrdí.

Ctirad Václav Pospíšil

HELENA PANCZOVÁ (ED.):

*PATRISTICKÁ LITERATÚRA A EURÓPSKA KULTÚRA:
ZBORNÍK PRÍSPEVKOV Z KONFERENCIE
S MEDZINÁRODNOU ÚČASŤOU 29. MARCA 2008
V BRATISLAVE*

*(Trnava: Dobrá kniha, 2008. 183 s.
ISBN 978-8071416135)*

Patristické bádání na Slovensku si podobně jako v jiných zemích východní

Evropy hledá své místo v mozaice humanitních disciplín. Jedním z nejvýznamnějších publikačních počinů posledních let je nová ediční řada *Starokresťanská knižnica*, která si klade za cíl zprostředkovat modernímu čtenáři slovenské překlady vybraných patristických spisů. Tato chvályhodná aktivita je spjata s Teologickou fakultou Trnavské univerzity a se jménem Heleny Panczové.

Jako mimořádný svazek této řady vyšel minulý rok sborník příspěvků, které byly předneseny 29. 3. 2008 v Bratislavě na konferenci s názvem *Patristická literatúra a európska kultúra*. Příspěvky jsou seřazeny do dvou tématických celků: „Starokresťanská kultúra vo svojej dobe“ a „Recepcia starokresťanskej spisby v novovekej Európe“. Sborník je doplněn stručným představením slovenského patristického bádání a krátkými medailony jednotlivých autorů.

Ozdobou sborníku je nepochybně příspěvek vídeňského profesora klasické filologie a medievistiky, současného předsedy komise pro vydávání latinských církevních otců (CSEL) při Rakouské akademii věd Kurta Smolaka. Pod názvem „*Prudentius' eloquent martyrs*“ (s. 15–30) předložil Smolak brilantní analýzu literárních předloh dvou Prudentiových hymnů na mučedníky Romana a Vavřince, kteří před svou smrtí pronášejí řeč k soudci a shromážděnému lidu. Mučedníkům v Prudentiově podání, stejně jako autorovi příspěvku, pověstná *eloquentia* starých rétorů a básníků rozhodně nechybí.

Cyril Šesták se zamýšlí nad funkcí a rozvinutím novozákonních christologických titulů v raně křesťanské teologii počínaje Janovým evangeliem až do 4. století (s. 35–47). Rozsah látky by si jistě zasloužil širší zpracování; autor se rozhodl pro sondu do Órigenova učení

a ve svém referátu představil *Nomina Christi* v Órigenově nauce o epinoích; spíše okrajově je zmíněn také Órigenův předchůdce Klement a jeho známý hymnus na Logos. Příspěvek Juraje Piguly (s. 49–64) se nese v poněkud praktičtějším, ale neméně zajímavém duchu: uvádí současného čtenáře do světa starých římských vydavatelů a knihkupců, aby se vzápětí zamýšlel nad vydavatelskou strategií otce západní patristiky sv. Augustína. Pigulův příspěvek lze považovat za velmi podnětný, a to i přesto, že sám autor upozorňuje na potřebu jeho dalšího rozpracování. Klade si totiž otázky, které se naléhavě objevují v současných diskuzích o smyslu patrologického bádání: Pro koho byla díla církevních otců, která dnes považujeme za stěžejní, napsána? Byla tato díla vůbec dostupná a byla reálně čtena? Kde se dala koupit, kdo měl na jejich šíření zájem a kdo je vůbec četl? Pigulův smířlivý, místy až omlouvající tón, s nímž líčí hipponského teologa jako starostlivého učitele pečujícího o své čtenáře a varujícího je před omyly své vlastní nauky, je pro české publikum, kterému byl Augustin představen spíše jako kontroverzní myslitel, příležitostí k pohledu ze zcela jiného úhlu. Augustinovi jsou věnované i tři další příspěvky: Miloš Lichner představuje Augustinův pohled na kněžskou službu jako prožívání nezaslouženého povolání pod Boží milostí (s. 65–83), Katarína Šotkovská se zabývá Augustinovou argumentací ve spisu *Soliloquia* (s. 85–93), klasické téma vztahu lidské svobody a Božího působení v životě člověka si pro svůj příspěvek zvolil Marián Ambrozy (s. 95–105). Také Lichnerův a Ambrozyho příspěvek je prost jakéhokoli náznaku kritiky vůči problematickým částem Augustinovy

nauky; zvědavý čtenář by jistě uvítal, kdyby se autor posledně jmenovaného příspěvku alespoň pokusil reagovat na nedávno vyšlou knihu Lenky Karfíkové.¹ První část sborníku uzavírá příspěvek Eriky Brodňanské (s. 107–121), která se na příkladě básně *Περὶ ἀρετῆς* Řehoře z Nazianzu pokouší nejen představit autorovo učení o ctnostech, ale zamýšlí se rovněž nad možnostmi jeho recepce ve 20. století.

Recepce starověkých autorů, zvláště v období humanismu, a patristické bádání na Slovensku v 17. a 18. století jsou společná témata druhé části sborníku. Profesor klasické filologie Daniel Škoviera předkládá originální literárně kritickou srovnávací studii (s. 125–141), v níž na příkladu básně *Vita divi Pauli Primi Eremitae* dokládá závislost humanistického básníka Valentina Ecchia na Jeronýmových *Vitae eremitarum* a zároveň upozorňuje na rozdíly mezi oběma autory ve zpracování látky. Vlivem Augustinova díla *De doctrina christiana* na Erasma Rotterdamského a Jana Amose Komenského se zabývá ve svém referátu Marcela Andoková (s. 143–158).

Poslední dva příspěvky, jejichž společnými autory jsou Martin Zborovjan a Helena Panczová, odhalují starší i novější historii patristického bádání na Slovensku. Přinášejí jednak přehled vydání církevních otců v době trvání první Trnavské univerzity, zvl. v letech 1734–1773, kdy vyšlo úctyhodných 30 svazků komentovaných vydání děl starokřesťanských autorů (s. 159–163), jednak úplný soupis překladů patristické literatury do slovenštiny od 40. let 20. století do současnosti (s. 165–178). Poslední pasáž jistě ocení i český čtenář, neboť slovenské překlady nezřídka zpřístup-

ňují široké veřejnosti díla křesťanského starověku, která doposud nenašla překladatele v českém prostředí.

Pro sborník je charakteristická tématická pestrost a rozmanitost metodické práce. Převažují filologicky a literárně zaměřené příspěvky (Smolák, Škoviera, Pigula, Šotkovská, Brodňanská, Andoková, Zborovjan, Panczová), nechybí však ani několik referátů teologického rázu (Šesták, Lichner, Ambrozy). Čtenář se smyslem pro redakční práci nepřehlédne nejednotnost ve způsobu citování v příspěvku Kurta Smolaka a v ostatních referátech, vytknout by se snad dalo chybné dělení řeckých slov na s. 35. Tyto drobnosti spíše technického rázu však nemohou zastřít veskrze pozitivní dojem, jímž kniha jako celek působí.

Jana Plátová

BLAŽEJ ŠTRBA (ED.):

STUDIA BIBLICA SLOVACA 2007

(*Svit: Katolícke biblické dielo*, 2008, 123 s.
ISBN 978-8089120154)

Slovenská ročenka *Studia Biblica Slovaca* dospěla v roce 2007 ke svému třetímu číslu. Úvodní článek Antona Tyrola, ředitele Katolického biblického díla na Slovensku, má charakter jakéhosi editorialu. Nese název „Biblický apoštolát v roku 2008“ a představuje chystané události pro rok 2008 ve světě i na Slovensku (sborník se připravoval již v roce 2007, nicméně vyšel až v průběhu roku 2008). Odborná studie by zřejmě vyžadovala rozbor situace a stavu biblického apoštolátu, stanovení cílů a teprve v závěru vyjmenování potřebných kroků. Na to všechno ale není v relativně stručném úvodníku místo, a tak jsme

¹ Lenka Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

informování rovnou o závěrech – plánovaných akcích. Jako tři nejdůležitější události biblického apoštolátu roku 2008 očekává Tyrol zahájení roku sv. Pavla, sjezd Katolické biblické federace v Tanzánii a Synodu biskupů o Božím slově v životě a poslání církve. Na Slovensku je to pak řada aktivit pořádaných slovenským Katolickým biblickým dílem i aktivity ve farnostech.

Druhým příspěvek je přejatý článek „Jednota namiesto jednoznačnosti“ od Ludgera Schwienhorst-Schönbergera (původně vyšlo jako „Einheit statt Eindeutigkeit,“ *Herder Korrespondenz* 57 [2003]). Autor se v něm věnuje kanonickému výkladu Písma. Vychází z tvrzení, že je dnes potřeba podrobit kritice i samotnou historicko-kritickou metodu, na čemž se asi shodne většina biblistů. Ze všech důvodů zdůrazňuje Schönberger zvláště snahu historicko-kritické metody nalézt jediný správný a původní význam textu, což se dnes jeví jako nemožné a nesmyslné. V reakci na to nabízí Schönberger tzv. kanonickou četbu jak vhodnou pomoc při snaze o správné porozumění biblického textu. Úkolem kánonu je, že „určuje ohraničenou viachlasnosť (polyfóniu) ako aj viacvýznamovosť (polysémiu) biblických textov“ (s. 13–14). Kánon ovšem význam nejen omezuje, ale také ho spoluurčuje, protože „kanonizácia je následne nielen aktom ohraničenia zmyslu, ale aj aktom jeho otvorenia.“ K otevření smyslu dochází tak, že společenství, které přijímá určitý text jako pro sebe normativní, musí také stanovit význam textu, aby mohl jako normativní skutečně působit. Domnívám se, že právě toto napětí mezi ohraničením a otevřením smyslu při čtení Písma v církvi může být cestou, jak uči-

nit bibli srozumitelnou a přitažlivou pro dnešní skupiny křesťanů.

Třetí článek je zaměřen historicky: „Historické pozadie poexilových mesiášských očekávání“. Jozef Tiňo v něm ukazuje, jak poexilní politická situace v Izraeli ovlivňovala mesiánské naděje. Nejprve dokazuje, že samostatná provincie Judsko musela existovat ještě před příchodem Nehemiáše (oproti tvrzení Albrechta Alta a dalších). Potom si všimá postavy místodržitele Zerubábel, který pro svůj davidovský původ mohl představovat pro Peršany jistě nebezpečí a snad byl i kvůli tomu odstraněn z funkce. Propersky orientovaní židé pak rezignovali na mesiášská očekávání spojená s davidovským králem, což se, podle Tiňo, projevuje u Tritoizaiáše či Malachiáše. Naproti tomu máme ale texty i nadále očekávající příchod Davidovského mesiáše, například knihu proroka Zachariáše. V závěru autor vyslovuje hypotézu, že tyto naděje mohly být posilovány neustálými vzpourami v provinciích, které vždy vzbuzovaly naději na samostatnost.

Čtvrtý článek je věnován druhému syršskému žalmu, neboli žalmu 154. Nese název „Žalm 154: Text a jeho kritické skúmanie“. Hned na úvod je potřeba říct, že Peter Juhás, autor článku, své čtenáře nijak nešetří. Syršský text není přepisován do latinky a uváděné hebrejské zlomky z Qumránu nejsou vokalizované. Po úvodním slově o dochování textu následuje kapitola o textové kritice a koherenci (autor zde prezentuje dva názory, ale bohužel neuvádí, ke kterému se sám přiklání), dále pak překlad, sémantický výklad některých míst a zhodnocení teologie a konečně zhodnocení kontextu, do kterého byl žalm zasazen ve sbírce nalezené v Qumránu (11QP^a).

Dalším příspěvkem je přehledová studie „Šesťdesiat pútavých rokov s Kumránskymi zvitkami“ od Jozefa Jančoviče. Mnohé čtenáře na tomto místě snad oprávněně napadne otázka, zda je potřeba stále opakovat napínavý, nicméně dávno známý příběh o beduínech hledajících kozy a o překupníkovi s přezdívkou Kando. Jančovič ovšem tyto události prochází poměrně rychle a věnuje se i problémům s publikováním textů a sporům mezi badateli. Je potěšující, že se dostává i k nedávným kontroverzím mezi archeology a Israel Antiquities Authority ohledně přístupu k obchodu s překupníky. V posledních dvou kapitolách Jančovič připomíná význam textů a problematiku jejich případného vztahu ke křesťanství. Tato témata jsou ale jen stručně naznačena, více ani není v krátké studii možné. Zkratkovitost začíná být na úkor srozumitelnosti například na s. 69, kde autor tvrdí, že se qumránci věnovali „najmä rituálnej čistote, z ktorej pramenil i dôvod jejich celibátu.“ O pár řádek dál ale tvrdí, že ženské kostry na qumránských hřbitovech dokazují „oba životné stavy kumráncov“.

V posledním článku „Nápis na kříži a jánovská komunita (Jn 19,19–22)“ se konečně dočkáváme i exegeze biblického textu. Maurizio Marcheselli prochází Janovu verzi krátkého příběhu o připevnění nápisu na Ježíšův kříž. Přitom sleduje, jak autor čtvrtého evangelia ve svém podání zdůrazňuje orientaci radostného poselství na pohany (aniž by zastával protizidovské postoje), což je důsledkem situace jánovské komunity. Text na kříži má podle něj v rovině příběhu stejnou funkci, jako celé evangelium v „nadtextové“ rovině.

Kromě článků obsahuje sborník i oddíl Poznámky, ve kterém je ještě před

abstrakty, recenze a oznámení zařazena krátká zpráva Heleny Panczové „Technika překladu z biblické řečtiny: problém hebraizmov“. Striktně vzato se tato zpráva netýká celé oblasti biblické řečtiny, ale Septuaginty, konkrétně pak knihy Genesis, kterou Helena Panczová překládala z řečtiny pro nedávno vyšlý *Komentár k Starému zákonu*, sv. 1, *Genezis* (ed. Peter Dubovský a kol., Trnava: Dobrá kniha, 2008). Autorka zde vysvětluje, jak se vyrovnala s dosti neobvyklým úkolem, totiž s překládáním překladu. Jak naznačuje nadpis zprávy, tato neobvyklá zkušenost s překladem řecké verze knihy Genesis může zajímavě inspirovat i překladatele ostatních biblických knih, zvláště pak deuterokanonických a novozákonních.

Před závěrečným zhodnocením je z důvodu úplnosti potřeba zmínit i práci tiskařského šotka, jehož přičiněním nenavazuje text mezi stránkami 84 a 85. Celkově by také prospěla sborníku větší důslednost při uplatňování typografických pravidel.

Toto třetí číslo *Studia Biblica Slovaca* ukazuje, že se autoři rozhodli (podobně jako český časopis *Teologické texty*) kromě prezentace vlastních badatelů podporovat na Slovensku i povědomí o světové biblistice tím, že přinášejí překlady článků zveřejněných v cizině. Druhou charakteristikou sborníku je velká rozrůzněnost. Na jednu stranu jako by chyběl jasný okruh adresátů, na stranu druhou každý si v něm najde to své – přehled o pastorační situaci týkající se bible, zamyšlení nad směřováním biblistiky, popularizační článek o kumránských objevech, ale i historickou a exegetickou studii či náročnou exegezi apokryfu (včetně gramatických problémů syrštiny).

Dominik Opatrný

EMILIO GENTILE:

POLITICKÁ NÁBOŽENSTVÍ: MEZI DEMOKRACIÍ
A TOTALITARISMEM

(Brno: CDK, 2008. 223 s.
ISBN 978-8073251536)

V minulém roce vydalo brněnské Centrum pro studium demokracie a kultury v ediční řadě *Klasikové společenských věd* knihu *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Autor textu z roku 2001 Emilio Gentile je mezinárodně uznávaným italským historikem a profesorem na univerzitě La Sapienza v Římě. Publikace se snaží postihnout bouřlivé a intenzivní procesy sakralizace politiky historickými příklady od období demokratických revolucí v Americe a ve Francii přes první světovou válku až po éru komunistických, fašistických a národněsocialistických totalitních režimů. Pojmově je přitom rozlišeno *občanské náboženství*, které se vztahuje k sakralizaci politiky spojené s demokratickými režimy a ideologiemi, a *politické náboženství*, jež je vztaženo k sakralizaci politiky ideologiemi a režimy nedemokratickými. Největší pozornost je věnována komunistickým politickým náboženstvím, které se rozvinuly v prostředí totalitních států. Děje se tak s ohledem na zvláštní význam těchto forem v moderní historii. Autor se zaměřuje na náboženství politiky minulosti a nezabývá se jím jako problémem současnosti a budoucnosti. Na tuto skutečnost v knize dvakrát poukazuje. Přesto se domnívám, že i v soudobém světě najdeme roztodivné demokratické a totalitární režimy, které se mohou stát předmětem pro následnou práci (putinovské Rusko, USA G. W. Bushe, Čína s dědictvím Mao Ce-tunga a Teng Siao-phinga, Kuba Fidela a Raúla

Castrových nebo Turecko s moderními formami kemalismu). Podobně komplexní studii těchto současných forem, jako je Gentilova historická práce, však dnes v češtině nenalezneme.

První kapitola s názvem *Náboženství, které neexistuje? Náhražka náboženství? Nové náboženství?* (s. 23–40) se ve světle hlavních způsobů interpretace náboženství věnuje obecnému problému laického nebo světského náboženství. Emilio Gentile zde vychází z definice náboženství, které chápe jako „soustavu přesvědčení, mýtů, obřadů a symbolů, které vykládají a definují význam a cíl lidské existence, přičemž tato soustava způsobuje, že osud jednotlivce a společenství jsou podřízené vyšší entitě“ (s. 10n). Cílem je ověřit možnost, zda existuje náboženský rozměr politiky jako takové a zda je legitimní rozebírat takový politický fenomén jako politické náboženství. Gentile polemizuje s názory, že se jedná „pouze o prostředky propagandy a nebo pozůstatky starých pověr znovu oživených politickými nástroji“ (s. 20). Přesto se domnívám, že s ohledem na stále pokračující debatu nad definicí náboženství v religionistických kruzích je to jen dílčí pohled. Autorovi se však musí přiznat erudovanost, se kterou do těchto debat vstupuje.

Následující oddíl *Občanská náboženství a politická náboženství* (s. 41–74) je historickým náčrtem nejvýznamnějších projevů sakralizace politiky od 18. do 20. století. Autor konstatuje, že první politická náboženství v Americe a ve Francii se zrodila proto, aby posvětila legitimitu demokracie a podřídila zájmy jednotlivců společnému blahu. Revoluce 18. století přinesly mýtus obrození skrze politiku, tedy mýtus nového člověka a mýtus národa, který je

předurčen k tomu, aby vytvořil nové instituce, jež spasí svět. Novým laickým náboženstvím se nicméně stal nacionalismus, jenž se nejvíce rozšířil ve druhé polovině 19. století a ve století následujícím. K tomuto prvku přistupuje kult padlých, který se v minulém století stal tím nejuniverzálnějším projevem sakralizace politiky. Domnívám se, že tento prvek by si v knize zasloužil hlubší analýzu. Obecnější komparace s dalšími systémy, které lze volit i mimo evropský a americký prostor (např. Írán druhé poloviny 20. století), se doslova nabízejí.

Co se týče italského fašismu, Gentile jej označil za prototyp politických náboženství 20. století díky totalitním formám vlády nad celou společností i životem jedince. Autor navazuje popisem základních prvků německého nacionálního socialismu, který byl založen na zbožštění árijské rasy, na kultu krve, na nenávisti k Židům a na zbožňování Adolfa Hitlera. Trojlístek uzavírá ruský bolševismus s kultem Lenina a Stalina jakožto výsledek transformace marxistického ateismu. Poukazuje na jeho snahu o nastolení předem daného řádu, na fanatickou víru ve vlastní pravdu a své nevyhnutelné vítězství skrze jakékoli prostředky.

Třetí kapitola *Leviathanova církev* (s. 75–102) a čtvrtý oddíl *Přicházejí modly* (s. 103–150) jsou teoretickou analýzou vztahu sakralizace politiky a totalitních států v období mezi dvěma světovými válkami. Teoretická analýza je zde úzce spjata s historickými projevy tohoto jevu, jenž je připomínán ve svědectvích a interpretacích pozorovatelů dané doby, věřících a nevěřících, filosofů, historiků, sociologů, politologů a teologů. Jedním z vyzdvihovaných prvků je zde hlad lidových mas po

mýtu a víře, který se stal důležitým faktorem geneze a úspěchu totalitních hnutí. Oslava osoby diktátora a zbožštění státu či národa se staly novými zdroji pravdy a jistoty. Gentile vykresluje důležité propojení fanatismu, byrokracie a náboženské podstaty totalitarismu. Přiklání se k názoru německého intelektuála Waldemara Guriana, že „totalitní hnutí jsou ve své podstatě náboženskými hnutími. Jejich cílem není jen změnit politické a společenské instituce, ale přetvořit charakter člověka a společnosti. Prohlašují, že znají skutečný a závazný smysl života a také jeho cíl“ (s. 97).

Pátá kapitola *Vstříc třetímu tisíciletí* (s. 151–182) se věnuje sakralizaci politiky v nových a starých státech. Zahrnuje období druhé světové války a následného rozdělení světa podle politického klíče. Právě režimy sovětského Ruska s jeho satelity ve východní Evropě, maoistické Číny a Severní Korji Kim Ir-sena s politikou čučche jsou příklady „zbožštění komunismu“. Také nové státy v Africe po pádu koloniálních systémů používaly mimo jiné i náboženskou rétoriku pro vytvoření své nové identity. Jak jsem již podotkl, opět mi zde chybí analýza koncepce velážete fakíh v moderním Íránu. Jedná se vlastně o náboženský systém získávající totalitní rysy s ohledem na dlouhodobě rozpracované právní koncepty šíitského islámu.

Závěrečná hlava *Politická náboženství* (s. 183–192) se snaží teoreticky prostřednictvím definic vymezit rysy politického náboženství vzhledem k jiným formám propojení náboženské a politické dimenze, a to v závislosti na odlišnosti kontextů, v nichž se projevuje.

To vše se děje na bohaté základně zpracovaného pramenného materiálu. S odkazy na zajímavé studie se čtenář

setká v poznámkách umístěných na konci knihy (s. 193–216), které tak neruší plynulost četby textu. Odborný i laický zájemce o knihu *Politická náboženství: Mezi demokracií a totalitarismem* jistě ocení její čtivost a kompaktnost textu. Pro naše prostředí s tím jistě souvisí i zdařilý překlad z italského originálu do češtiny z pera Hany Mondelli Lhotákové. Jen výjimečně se lze setkat s delšími souvětími, které by svou komplikovaností zastíraly vlastní myšlenku a podobně. Například se jedná o první odstavec na s. 19, kde muselo dojít v průběhu vydání knihy nebo překladu k nesrozumitelné úpravě několika vět.

Emilio Gentile doufá, že jeho kniha přivede čtenáře k vážnější úvaze o všech projevech sakralizace politiky, které zůstaly dlouhou dobu opomenuty nebo bylo na ně pohlíženo s pohrdavým úšklebkem. Závěrem lze tedy konstatovat, že Centrum pro studium demokracie a kultury opět zvolilo zajímavý titul pro svou bohatou vydavatelskou činnost.

Martin Klapetek

RALF DAHRENDORF: POKOUŠENÍ NESVOBODY: INTELEKTUÁLOVÉ V ČASECH ZKOUŠEK

(Jinočany: H&H, 2008. 232 s.
ISBN 978-8073190651)

Historická, filosofická nebo politologická, rozhodně však esej. Vždy, když se autor pokouší o nějakou typologii fenoménu intelektuál, vystavuje se nebezpečí, že bude (českým) čtenářem podezírán buď z kádrování, nebo alespoň z jakéhosi škatulkování (v nedávné minulosti u nás vyšla například práce Paula Johnsona). Vždyť co jiného

to předvádí lord Ralf Dahrendorf (narozen 1. 5. 1929), když zavádí a definuje vlastní pojem *erasmovec*, kladá si otázky typu koho ještě je a koho už není takovým přízviskem možno označit? Při klasifikaci těch, kteří definují mentalitu své generace, sáhl po evropských mužích a ženách narozených v letech 1900–1910. Svou práci tak věnoval především Hannah Arendtové, Raymondu Aronovi, Karlu Popperovi, Isaiahu Berlinovi a – kromě ještě několika dalších – také Janu Patočkovi.

Dahrendorf se v této esejí představuje jako sice velmi kritický, přece však také tak trochu hagiograf. Moderní svatí, vzory hodné následování – to jsou ti jím vybraní a obhájení erasmovci, veřejně činní intelektuálové, kteří nemohou mlčet a musí jednat, jde-li v jejich okolí o člověka, o jeho svobody a práva. Nepodléhají svodům nesvobody či dokonce totality, odmítají jí sloužit a často dříve než jiní rozpoznají, že nějaká totalita nadchází. Nezřídka po jejím nástupu končívají v exilu, ať už vnějším či vnitřním (Norberto Bobbio). Jsou však apolitici, i když jistě s některou ze stran politického spektra sympatizují, navíc se odmítají sdružovat do jakýchkoli svazů nebo lig. Většinou filosofové, tak jako jejich pravzor Erasmus Rotterdamský.

Nejsou to však jen erasmovci. Mohli bychom je v logice Dahrendorfově, byť neproklamované, označit také jako *dantovce*. Ostatně odkaz na Danta Alighieriho se podvkrát mihne i samotnou esejí. Dantovci proto, že v knize vystupují jako průvodci (tak také svého druhu pedagogové) „krátkým“ dvacátým stoletím, tedy doby od konce Velké války až do pádu berlínské zdi. Jejich životy a postoje představují jakési modely intelektuálního vypořádávání se

s pokoušením nesvobody. A jejich ctnosti (v aristotelském, nikoli křesťanském uspořádání) zase prezentují předpoklady pro to, aby ono vypořádávání vedlo k vítěznému konci, tedy k životu bez hrbatých zad a člověka nedůstojných kompromisů.

V samém závěru své práce, vlastně v poslední větě, jako by Dahrendorf teprve prozradil skutečný důvod, který jej pohnul k sepsání tohoto díla: „Ctnosti erasmovců se můžou leckomu jevit staromódní, ale v zájmu všech, kdo milují svobodu, nemůže škodit, když se budou pěstovat i v budoucnu“ (s. 202). Jinými slovy: bylo by nemoudré a neprozíravé, kdybychom si mysleli, že svoboda nepodléhá ohrožení, nebo daleko hůř, že nepodléháme my sami pokoušením nesvobody. Dahrendorfova esej varuje před tímto druhem intelektuální slepoty právě tím, že poukazuje k těm, kteří jí byli také postiženi, kteří však záhy procitli a své postoje revidovali. Zároveň jim Dahrendorf skládá hold jako svým učitelům – sám o celou generaci mladší.

Intelektuálové mohou být hybnou silou společenských změn. Prvotními hybateli. Jsou-li však navíc skutečnými erasmovci, nemohou již tyto změny sami realizovat, rozhodně ne dotáhnout do konce. Stojí na počátku a vytyčují cestu, která je však pouhým ideálem, ne-li vyslovenou utopií (Arendtová). V dnešní, po-postmoderní či – Dahrendorfovými slovy – antiosvíčenské epoše, jež nastala po 11. září 2001, v roztržité době, kdy všichni mají pravdu, je mnohem těžší být skutečným eras-

movcem. Pokoušení svobody je totiž přinejmenším stejně silné jako pokušení nesvobody. Je totiž pokoušením svobody „od“. Svoboda „k“ se až příliš pojí s odpovědností a odpovědnost s činem.

Intelektuál je Dahrendorfovou knihou provokován k dalším otázkám. Například nakolik se dnes (ale i v toku času oběma směry) slučuje jeho činnost s každodenní politickou praxí. Nebo, v sociálních vědách snad ještě citlivěji než v přírodních, nakolik sama vědecká práce, se svým specifickým způsobem financování prostřednictvím grantových agentur a nadací, se slučuje či je v rozporu se svobodou bádání.

Dahrendorf samozřejmě netvrdí, že po roce 1989 skončila dějinná úloha novodobých erasmovců, píše však o konci totality. Konec totality či totalitních režimů ve střední a východní Evropě nemůže však být zaměňován s koncem totality jako principu, jako přístupu celku k individuu a individualitě. Pokud se, jak píše, lidé chtějí vzdát nalezené individuální identity jen proto, že „mají strach ze svobody,“ (s. 201), nechávají tak vrátka k návratu totality otevřená. Skutečnou hrozbou Západu totiž dnes rozhodně nejsou muslimští teroristé. Je jí skutečnost svobody samé. Takové svobody, která nemá hranic, a proto je ji velmi těžké nějak vymezit a pojmut. Tím snazší je o ni přijít, ukolébání její nezměrností. Na kolébání Dahrendorf upozorňuje. Budou příští erasmovci schopni (a ochotni) včas procitnout a varovat? Ve shodě s autorem: doufejme.

Tomáš Veber