

PETR ABÉLARD:*V POHOŘÍ GILBÓA – ŽALOZPĚVY*

(PŘEL. JANA NECHUTOVÁ)

*(Arista, Praha 2011, 71 stran,**ISBN 978-80-86410-61-6)*¹

I když je jméno Petra Abélarda (1079–1142) poměrně známé, jistě mnohého čtenáře překvapí, že součástí díla tohoto filosofa a teologa jsou rovněž básně na pomezí duchovní a světské poezie. Českému čtenáři se v této drobné, ale zajímavé a vzhledně pojaté knížce předkládá poprvé překlad jeho žalozpěvů se starozákonní tematikou. Konkrétně se tedy jedná o žalozpěv Jákobovy dcery Díny, Jákobův žalozpěv, pláč izraelských panen nad Jiftáchovou dcerou, Izraelův pláč nad Samsonem, Davidovo oplakávání Abnéra a Davidův žalozpěv nad Saulem a Jónatanem. Je možné, že do těchto truchlivých veršů vložil Petr i něco z tíživých peripetií svého vlastního života, jež jsou přinejmenším v souvislosti s dochovanou korespondencí mezi ním a jeho tajnou manželkou a posléze abatýší Héloisou dodnes známy.

Velmi dobrým pozváním k četbě žalozpěvů je pro čtenáře úvod na stranách 5–11, v němž se sdělují nejen základní informace o autorovi a dochování textu, ale také – a především – se zde uvažuje nad obsahem překládaných básní, motivy jejich vzniku i vztahem ke starozákonním předlohám. S nimi Abélard zachází dosti volně, takže v planktech lze vidět množství jinotajů. Jana Nechutová se však kloní k názoru, že tyto básně nejsou prvotně autobiografické, a pokud se v nich objevují náznaky autorových osobních zkušeností, je třeba to přičítat běžným projevům lidského prožívání. Není to však jediné uvedení k četbě – také každá ze skladeb je uvozena textem, který stručně předkládá použitý starozákonní motiv s upozorněním na odlišnosti příběhu v Abélardově podání, upozorňuje na případné souvislosti mezi jednotlivými plankty a uvádí rovněž nejnovější edice překládaných textů, vydávané dosti disparátně. Nikoli nepodstatnou součástí těchto poznámek jsou také informace o struktuře, básnické formě a případně též hudební podobě skladby.

Vzácnou součástí svazečku je studie *Básník Abélard, patriarcha Jákob a dětské říkanky* (na stranách 59–68), která má též svou starší a mírně odlišnou německou verzi.

¹ Recenze byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

Čtenář je zde mimo jiné poučen o tom, jak nesamozřejmé je zaměření na dítě či děti a rodičovskou lásku k němu, se kterým se jen velmi vzácně setkáváme ve středověké literatuře, jíž je tematika dětství dosti vzdálená (nejedná-li se o děti, které jednají jako dospělí). Odezvy se zde opět dostává také úvahám o možných autobiografických motivech a souvislostech Abélardových planktů.

Pozornost si pochopitelně zaslouží použitý překladatelský postup. Zachovává formu latinského originálu, a přestože je to mnohdy dosti svazující, nalézá se vždy český ekvivalent, mnohdy nesmírně bystrý. Každý, kdo si alespoň cvičně vyzkoušel překlad takovýchto básnických textů a usiloval o zachování vnější formy originálu, velmi ocení znění předložených překladů. Míra obsahového „odchýlení“ od původního sdělení, již si zvolená pravidla překladu vynucují, je zde velmi nízká.

Milou a povzbudivou skutečností je to, že překlady vznikly v souvislosti s konáním středo-latinského semináře na Ústavu klasických studií FF MU v roce 2009/2010, jehož účastníkům také překladatelka na začátku knihy děkuje. Jedná se o právě ten typ spolupráce se studenty, který je velmi přirozený, prospěšný a plodný.

Pokud se čtenář zabývá publikací detailně, bude mít jisté výhrady vůči redakční práci. U každého, kdo se jí věnuje, bezpochyby roste s časem a zkušenostmi také pokora provázející nekončící boj s inkoustovým plevem, přesto nelze nezmínit, že se v úvodu knihy objevuje v poznámkovém aparátu několik nepříjemných chyb, které z počátku čtenáře poněkud matou. Pokud však jde o následující stránky a celkové vzezření textu obohacené o dřevoryty Jaromíra Libry, nelze než poděkovat za pozornou a nápaditou práci. Zvláštní zmínku si v českém prostředí zaslouží věc zdánlivě samozřejmá: převzatá řecká slova se zde neprzní polopřepisem připomínajícím chytrou horákyni, oblečenou i neoblečenou současně, u níž se však jednalo o projev důvtipu.

Touto útlou knížkou se české jazykové prostředí obohacuje o překlad sice drobných, ale pozoruhodných dílek slavného autora a předčít v tom nejednu z rozsáhlých evropských jazykových oblastí. Je tedy na místě poděkovat za tento počín a ujistit budoucího čtenáře, že nad českým překladem Abélardových žalozpěvů bude řádně naplněno ono staré a moudré *docere et delectare*.

Pavel Černuška

JIŘÍ MIKULEC:

*NÁBOŽENSKÝ ŽIVOT A BAROKNÍ
ZBOŽNOST V ČESKÝCH ZEMÍCH*

*(Praha: Grada 2013, 400s. + 16 s.
obrazové přílohy.*

ISBN 978-80-247-3698-3)

Baroko to v české historiografii nikdy nemělo jednoduché. Až do nedávné doby se ocitalo v soukollí hodnotových nálepek a paušálních soudů, z jedné strany přezíravost a odmítání, z druhé mnohdy až nekritický obdiv, motivovaný často konfesijní příslušností. Dějepisná řeč o baroku se často stávala předmětem i nástrojem politických a světonázorových zápasů a sporů, baroko bylo prostorem ideologického vymezování. Ani téma náboženského života a zbožnosti na tom nebylo o moc lépe, nezávisle na tom, zda mělo jít o zbožnost barokní či jinou. Opět se zde potkávaly nezáměr, někdy až demonstrativní nesouhlas a odmítání, později pak také přezírává neznalost a neporozumění. Teprve v nedávné době, počítané ale dnes již na dvě desetiletí, se baroko a o trochu později i náboženství a náboženský život staly standardními oblastmi historického studia. Dokladem toho je poměrně široká obec badatelů, někdy se přímo specializujících na některé z dílčích témat, konferenční a další

odborná aktivita, stejně jako institucionální podpora. Pomalu dozrál čas na syntetizující pohledy, jejichž výsledkem by měly také být základní přehledové či slovníkové práce a příručky.

Ambicí stát se takovou základní příručkou jistě má i kniha Jiřího Mikulce o náboženském životě a barokní zbožnosti v českých zemích. Proklamovaný cíl je přitom formulován poměrně úzce, kniha má zpřístupnit některé otázky a témata náboženské praxe 17. a 18. století. Skromnost to není náhodná, v některých ohledech dosud chybí systematictější základní výzkum, zmíněno je například téma odchylek od oficiálních forem náboženského života. Přístup k studované látce, již je vzhledem ke katolické realitě pobělohorských českých zemí především katolický náboženský život a také to, co obvykle bývá označováno jako barokní zbožnost, je nenáboženský a nekonfesijní. Ke katolické realitě dané doby patří také náboženský život těch, kteří katolictví odmítali a žili životem pronásledovaných pro víru (tzv. tajní nekatolíci), tato problematika je výslovně reflektována a je jí věnována dílčí pozornost. Hranicí tématu je prostor křesťanství, ponechán stranou zůstal judaismus, tehdy minoritní tolerované náboženství.

Kniha je vystavěna na několika zásadních tématech, která autor pro seznámení se s problematikou náboženského života v 17. a 18. století považuje za klíčová. Limitem tu jsou ale také dosavadní výzkumy církevních a náboženských dějin, paleta toho, co se ukrývá pod pojmem barokní zbožnosti, je pochopitelně mnohem plastičtější. Členění těchto témat je přehledné a logické, a co je u tohoto druhu práce velmi důležité, také čtenářsky přístupné. Tomu samozřejmě napomáhá využití zvýrazněného písma v textu, kniha se tak v jistých částech stává téměř slovníkem (především druhá a třetí kapitola). Každé „heslo“, a platí to i pro jednotlivá dílčí podtémata, je bohatě opatřeno odkazy na zdroje a další literaturu, což jistě ocení předpokládání čtenáři, jimiž do značné míry budou studenti vysokých škol a vážní zájemci o problematiku náboženského života nejen raného novověku. Podobně bohatý je i obrazový doprovod, který povětšinou plní ilustrativní funkci. Text je také prokládán odkazy na dobovou náboženskou vzdělávací literaturu, především na knihu známého barokního historika Jana Františka Beckovského *Katolického živobyť nepohnutelný základ z počátku 18. století*.

V úvodní části Mikulec problematizuje pojem barokní zbožnosti.

Upozorňuje, že toto označení se často vztahuje jen na vnější formy náboženského života. Klade si také otázku, zda lze v českých zemích vůbec hovořit o specifické barokní zbožnosti, nebo zda se jedná o prázdný termín či konstrukt historiků. Sám tento pojem i nadále používá s tím, že specifické náboženské prožívání v barokním katolicismu, označované termínem barokní zbožnost, nepochybně existovalo, ale z hlediska vnitřního prožívání je nelze spolehlivě vymezit. Oblast individuálního prožívání je pro historika a konkrétně pro historika raného novověku jen obtížně zachytitelná. Mikulec se proto také odkazuje na předpoklad, že i v barokní společnosti se u věřících vyskytovala široká škála síly náboženského zaujetí, jež se mohla projevit opravdovostí a hloubkou, ale stejně tak i formalismem a povrchností. Proto barokní zbožnost nevidí jako nějaký jednotlý útvar, ale počítá z hlediska její intenzity s řadou individuálních postojů. Co se týče tradičního dělení barokní zbožnosti na zbožnost elit a lidovou, případně zbožnost univerzalistickou, lokální, řeholní apod., nespátřuje mezi nimi nějaké příkré či nepřekročitelné hranice, ale připomíná, že uvedené typy zbožnosti se v raném novověku těsně dotýkaly a sblížovaly, což může do-

kládat například pronikání zemského patriotismu a kultů s ním spojených do lidového prostředí, a naopak odraz praktik lidové zbožnosti především v prostředí řeholním.

Další dvě kapitoly jsou přehledem náboženských reálií a praxe českého baroka. Nejprve je představen svět barokních kultů, zmíněny jsou kulty spojené s Kristem, andělé jako poslové Boží a ochránci lidí, mariánská úcta, kulty svatých, v části české nebe a barokní patriotismus i sbor zemských patronů. Mezi reáliemi a rituály náboženského života je pozornost věnována liturgickému roku, katolickým svátostem a svátostinám, předmětům osobní i kolektivní zbožnosti, symbolice náboženského prostoru, uveden je i nástin toho, jak zhruba probíhal den katolíka v době baroka.

V další části nazvané „Organizovaná zbožnost laiků“ jsou představeny prostředky, jež věřícím umožňovaly zintenzivnit svůj náboženský život. Mezi ně patřilo zvláště členství v náboženských bratrstvech a také putování na místa spojená s uctíváním nějaké milostné sochy či obrazu. Vedle obecného přehledu, který vychází z dlouhodobého autorova zájmu o tuto problematiku, již například věnoval samostatnou monografii v roce 2000, je připojen i mikro-

historický exkurz o provozu na jednom konkrétním poutním místě, a to na hradě Bezděz, který v době baroka byl významným mariánským poutním střediskem s krajským dosahem. Rozhodnutí začlenit k přehledovým částem mikrohistorickou sondu, postavenou na německy psané knize převora zdejšího řádového domu benediktinů, vydané na počátku čtyřicátých let 18. století, je více než šťastné, neboť při konkrétním a detailnějším pohledu je lépe vidět za oponu dobového náboženského života včetně nejružnějších místních specifik, přitom ale je nezávisle na předchozí přehledové části rovněž odkrýváno mnoho typického pro barokní poutnictví obecně.

Pátá část přibližuje výrazné duchovní téma barokní doby, jímž byla problematika smrti a umírání, orientující se kolem dvou zásadních momentů, jednak kolem vědomí nevyhnutelnosti smrti, provázeného ale nejistotou ohledně jejího příchodu, jednak kolem pocitu marnosti života. Zmíněna je příprava na dobrou smrt, posmrtný úděl duší v katolickém záhrobním světě, téma odpustků a nakonec i mortuálního servisu náboženských bratrstev, pro něž smrt, rituály a reálie s ní spojené byly samozřejmou součástí běžného náboženského života. Tuto část

Mikulec příznačně nazval společenství živých a mrtvých a právě barokní náboženská bratrstva byla silným pojítkem či slovy textu dokonce „nejdokonalejším propojením“ těchto dvou dnes tak rozdílných světů.

Poslední dvě kapitoly jsou jistým doplněním a překročením předchozích částí věnovaných katolické podobě, atmosféře a praxi barokního náboženského života a zbožnosti. Nejprve je pojednáno téma nekatolických knih a tajných jinověrců včetně otázek po jejich náboženském životě a postojích. Využity zde byly především editované životopisy exulantů z Čech a Moravy do Berlína a okolí. Následně je připomenuto osvěcenské odmítnutí barokních forem náboženského jednání a tomu odpovídající změna v náboženských postojích, orientovaných kolem jednoduchosti, prostoty, upřímnosti a křesťanské lásky k bližnímu, jejichž typickým výrazem se stala nově uchopená charita. Mikulec na příkladu známé knihy Ludovica Muratoriho *O pravé křesťanské zbožnosti* a knih vídeňského josefínského publicisty a dramatika Josefa Richtera ukazuje osvěcenskou proměnu náboženských hodnot, připomíná i reformy osvěcenského státu, jejichž prostřednictvím byla teoretická východiska osvěcenského katolicismu

uvedena do každodenního náboženského života. K této kapitole je připojen další mikrohistorický exkurz, respektive návrat na mariánské poutní místo na hradě Bezděz, tentokrát ale nahlížené z pozice osvěcenského katolicismu, vymezujícího se vůči barokní zbožnosti. I tento exkurz není jen pouhou ilustrací či doplňkem, platí pro něj totéž, co již bylo uvedeno výše.

V samém závěru práce Mikulec nejprve připomíná pět znaků, které Rudolf Zuber ve svém podrobném zpracování dějin olomoucké diecéze, jež až dosud bylo pro zájemce o dějiny náboženského života v době baroka základní příručkou (lze předpokládat, že do budoucna se první volbou zvláště pro základní informaci stane právě Mikulcova nová kniha), vymezil jako základ pro takzvaný celkový ráz barokní zbožnosti. Mezi tyto charakteristiky barokního náboženského života a zbožnosti, založené ve své většině na vývojovém hledisku, Zuber zařadil návaznost na starokřesťanský a středověký náboženský život, předpisy Trientského koncilu, významný vliv světské moci (vycházel z konceptu konfesionalizace), výraznou individualizaci zbožnosti a specifické místo zbožnosti lidové. Mikulec se s těmito znaky ztotožňuje, ale zároveň s využitím jiného zorného úhlu pohledu upozorňuje na

tři odlišné podstatné momenty náboženského života doby baroka. Na prvním místě je to otázka vlivu náboženského života na formování postojů a chování obyvatelstva v katolickém konfesijním prostoru (s odkazem na koncept sociální disciplíny), ať už se jedná o rekatolizaci, církví prostředkovaný systém hodnot nebo církví řízenou či alespoň kontrolovanou laickou aktivitu. Dále je to všudypřítomné prolínání sakrálního a profánního (stranou zůstává otázka po nosnosti tohoto tradičního konceptu) a otázka kvantity a kvality v náboženském životě 17. a 18. století se zdůrazněním toho, že pro fenomén barokní zbožnosti ona kvantita v náboženském životě představovala nespornou kvalitu.

Kniha Jiřího Mikulce o náboženském životě a barokní zbožnosti je povedenou a čtenářsky velmi přístupnou syntézou významné kapitoly dějin náboženského života v českých zemích, která určitě bude plnit funkci základní přehledové a informativní příručky k dané problematice a stane se tak knihou, která českému čtenáři dosud chyběla.

Zdeněk Duda

JOZEF MLACEK:

ŠTYLISTICKÉ OTÁZKY NÁBOŽENSKEJ
KOMUNIKÁCIE: ÚVAHY O JEJ
VYMEDZOVANÍ A ŠTYLISTICKEJ
ČLENITOSTI

(Ružomberok: Verbum, 2012. 178 s.
ISBN 978-8080849290)

Pomerne komplikovaný názov knihy by sa dal zjednodušiť do slov náboženský štýl. Táto problematika je v lingvistických i teologických kruhoch na Slovensku tak trochu horúcim zemiakom, lebo pomerne často vyskakuje ako aktuálna, až akútna, ale zároveň otvorená, nedoriešená, v istom zmysle citlivá. Jozef Mlacek sa podujal na náročnú úlohu poňať túto tému komplexne a vysloviť k nej svoje závažné stanovisko, ktoré on sám odmieta nazvať kategorickým a prisvojuje si skôr halíkovský termín „rozochvenosti“; zasvätení však v tom chvení nájdú dostatočnú oporu.

Mlackova monografia predstavuje až revolučný vklad do slovenskej štylistiky, ktorý by nemal byť prehliadnutý: autor totiž obhajuje nielen existenciu náboženského štýlu, ale prikláňa sa priamo k jeho zaradeniu medzi primárne jazykové štýly. Navrhuje teda ku klasickému kánonu, na ktorom sa zhodnú všetci naši významní štylistici – hovorový, úradný,

umelecký, náučný štýl –, a k prípadným ďalším štýlom, ktoré už rôzni autori zaraďujú do svojich koncepcií rôzne – najznámejší je Mistríkov publicistický, rečnícky a esejistický štýl –, priradiť štýl náboženský.

Druhým podstatným prínosom monografie je podrobná vnútorná analýza a charakteristika nového štýlu, pričom autor lingvista uplatňuje poznatky z príslušných teologických disciplín (v danom kontexte z liturgiky a homiletiky), čo on sám vyzdvihuje ako priekopnícky počín, keďže doterajšie lingvistické vyjadrenia k náboženskému štýlu neboli takto interdisciplinárne ukotvené.

Za metódu svojho bádania zvolil Jozef Mlacek analýzu a interpretáciu, ktorú sám pomenúva – aj v názve knihy – úvahou. Vychádza z obdivuhodne bohatého (a azda nepreženieme, keď povieme úplného) poznania toho, čo v slovenskej lingvistike o náboženskom štýle (a pojmovo príbuzne označovaných javoch) dosiaľ odznelo. Zároveň prezentuje znalosť zahraničného spracovania problematiky, upierajúc pozornosť najmä na Poľsko, kde sa jazykovedci už dlhodobo systematicky náboženským otázkam venujú.

V slovenskom kontexte treba vyzdvihnúť Mlackov objav zabudnutej štúdie Františka Miku,

ktorý sa už v roku 1971, resp. 1973, k problematike náboženskej komunikácie vyjadril, ale jeho mienka ostala nepovšimnutá, azda i preto, lebo ju autor „skryl“ do textu o barokovej poézii (štúdia „Funkčný a výrazový synkretizmus v barokovej literatúre“ publikovaná v zborníku *Literárny barok*, resp. kapitola „Štýlové kríženie v barokovej poézii“ v monografii *Od epiky k lyrike*).

Za najpolemickejší možno označiť autorov kontakt s náhľadom Jána Findru, ktorý spomedzi slovenských jazykovedcov vyjadrivších sa k téme azda najdôraznejšie existenciu náboženského štýlu odmietal. Mlacek s ním nesúhlasí najmä v samotnom definovaní štýlu – jeho chápanie štýlu je širšie než Findrovo.

Z poľského prostredia dostávajú v monografii veľký priestor aktuálne výstupy Marie Wojtakovej, ktorá náboženský štýl tiež podrobne charakterizovala a bohato vnútorne rozčlenila. Jozef Mlacek s jej prístupom do značnej miery nesúhlasí, najmä pre neopodstatnenosť viacerých Wojtakovej subštýlov, ktoré jej koncepciu robia zbytočne košatou a komplikovanou.

Pri vlastnom vymedzovaní náboženského štýlu postupuje Jozef Mlacek systematicky od zdôvodnenia existencie tzv. náboženskej

komunikačnej sféry (akoby na najvyššom stupni abstrakcie) cez vymedzenie náboženského štýlu (na nižšom stupni abstrakcie) a jeho podštýlov (na ďalších dvoch stupňoch abstrakcie; pričom sám používa výrazy primárny, sekundárny a terciárny štýl).

Svoje chápanie náboženskej komunikačnej sféry objasnil už dávnejšie (v štúdiu z roku 2004). Zaraďuje do nej všetko, čo sa týka sféry *sacrum* – nielen pozitívne, ale aj negatívne (zosmiešňovanie, ironizovanie, odmietanie...). Zaujímavá je v tejto súvislosti jeho zmienka o sakralizácii profánneho, čím vlastne nadväzuje na aktuálne (najmä zahraničné) výskumy o adaptovaní niektorých náboženských praktík napr. v mediálnej, marketingovej či inej sfére, takže sa hovorí až o médiách a reklame „ako náboženstve“.

V druhom kroku vyčleňuje v rámci náboženskej komunikačnej sféry náboženský štýl, príslušnosť ku ktorému podmieňuje pozitívnym vzťahom k sakrálnu. Za ďalšie podmienky „štýlovosti“ považuje existenciu osobitnej funkcie (funkcií), špecifického komunikačného typu a osobitnej vrstvy výrazových prostriedkov. Z toho všetkého za najpodstatnejší znak štýlu označuje vlastnú funkciu, vlastné ilokučné akty. V polemike s doterajšími závermi bádateľov

postupne dokazuje, že všetky tieto podmienky sú v prípade náboženského štýlu splnené.

Na tomto podloží potom prezentuje vnútornú štruktúru nového štýlu. Ak tento označíme za primárny, môžeme v ňom – spolu s Jozefom Mlackom – rozlíšiť dva sekundárne štýly, a to liturgický a kazateľský. Následne ešte možno vyšpecifikovať vnútri liturgického sekundárneho štýlu modlitbový a paraliturgický (ľudová zbožnosť) terciárny štýl a vnútri kazateľského sekundárneho štýlu katechetický terciárny štýl.

Z doteraz prezentovaných štýlov spojených s náboženskou komunikačnou sférou Jozef Mlacek sproblematizoval a odmietol Wojtakovej biblický a doktrinálny štýl, ako aj jej štýl oficiálnych cirkevných dokumentov, a tiež Pavlovičov mirákulovský štýl (resp. presne diskurz mirákula). Zdôvodňuje ich nedostatočnú osobitnú funkciu, ako aj absenciu ostatných znakov štýlu, čo vedie k potrebe zaradiť tieto „štýly“ do iných funkčných jazykových štýlov (umeleckého, náučného, úradného i samotného náboženského).

Podobne sleduje prieniky náboženského štýlu s ostatnými štýlmi a skúma prípadný nárok niektorej z týchto zmiešaných oblastí na samostatnú existenciu,

dospieva však ku konštatovaniu, že ani náboženská žurnalistika, ani náboženské umelecké texty, ani náboženské vedecké texty, ani administratívne a hovorové náboženské prejavy nejavia znaky štýlovosti a treba ich ponechať v „materských“ štýloch.

V rámci svojej podrobnej charakteristiky jednotlivých úrovní náboženského štýlu prezentuje J. Mlacek aj príslušné žánre, robí to však skôr ilustratívne než vyčerpávajúco, nehovoriac o dôkladnom opise týchto modelových štruktúr. V závere svojej monografie označuje práve oblasť žánrov za „biele miesto“ na mape náboženského štýlu a za výzvu na pokračovanie v ním začatom výskume. Predosiela však svoju tézu, že bude potrebné hovoriť o jednoduchých a zložených žánroch. Čiže napr. o žánri jednotlivých modlitieb (zaujímavo uvažuje napr. o opodstatnenosti existencie samostatného otčenášového žánru) aj o žánri liturgie omše, liturgie sviatostí a pod.

Jozef Mlacek predostrel slovenskému publiku odvážny pohľad na náboženský štýl. Jeho podnety sú príťažlivé a dôveryhodné, najmä pre autorov široký prehľad, nespornú kompetenciu a precíznú argumentáciu. Čitateľ si „pochutná“ aj na štýle (keď už hovoríme o štýle) sivovlasého lingvistu. Pri-

jemná je jeho pestrá lexika (v medziach odborného prejavu), ale aj spôsob formulácie myšlienky: rozvetvený, zahrňujúci každý možný variant, každé predpokladané ale. Preto miestami možno multiverbálny, v ustavičnom nadväzovaní až opakujúci sa. Posolstvo sto šesťdesiatich strán graficky tvorivej a veľmi estetickéj knižky je však zreteľné: prvýkrát v slovenskej štylistike zaznelo jednoznačné volanie po potrebe samostatného primárneho funkčného jazykového náboženského štýlu.

Terézia Rončáková

PETER REIFENBERG – ANTON VAN HOOFF (Hg.):

TRADITION – DYNAMIK VON BEWEGTHEIT UND STÄNDIGER BEWEGUNG: 100 JAHRE MAURICE BLONDELS 'HISTOIRE ET DOGME' (1994–2004)

(Würzburg: Echter, 2005, 223 s., ISBN 3-429-02574-5)

V tomto roku uplynulo 110 rokov od vydania krátkeho, ale významného a vplyvného diela francúzskeho filozofa Mauricea Blondela *Histoire et Dogme*.² Pri

² Maurice Blondel, „Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse

tejto príležitosti je dobré znovu sa zamýšľať tak nad samotným dielom, ako aj nad historickými a teologicko-filozofickými okolnosťami jeho vzniku. Podnetom k takémuto zamysleniu môže byť aj zborník štúdií jedenástich odborníkov, filozofov aj teológov, väčšinou renomovaných „blondelológov“, ktorý bol vydaný pri príležitosti stého výročia publikovania uvedeného Blondelovho diela. Jednotlivé príspevky boli prednesené na medzinárodnej konferencii, ktorá sa konala v máji roku 2004 v akadémii mohučského biskupstva Erbacher Hof.

Záštitu nad zborníkom prevzal kardinál Karl Lehmann, ktorý k nemu napísal úvodné slovo (s. 7), kde poukázal na aktuálnosť Blondelových myšlienok v súčasných diskusiách o vzťahu viery a dejín, dogmy a dejinnosti a pod. V podobnom duchu je písaný aj predhovor vydavateľov (8–9), pričom uvedené témy zasadzujú do kontextu otázky o „nároku na pravdu jednorazovej a neodvoditeľnej udalosti kresťanského zjavenia“ (8). Blondel sa ako „presvedčený kresťan filozofickým spôsobom“

zapojil do diskusií o kritike vedy, o biblickej hermeneutike, o dejinnom chápaní dogmatických výpovedí apod. práve svojím dielom *Dejiny a dogma* (9).

K správne porozumeniu tohto diela patrí znalosť kontextu, v ktorom vzniklo. Evidentne z tohto dôvodu prvá štúdia Klausa Schatza („Die Modernismus-Krise als historisches Phänomen,“ 11–31) predstavuje charakteristické spoločné rysy reformných hnutí, zahrňovaných pod hlavičku modernizmu, ktorý nikdy neexistoval ako jednotný a uzavretý systém. Patrí k nim napr. nespokojnosť s teológiou striktne fixovanou skôr na pojmy než na život, ktorá chce na všetko odpovedať pohotovo a jasne; nespokojnosť so strnulými autoritatívnymi štruktúrami, ktoré berú malý ohľad na individuum a na jeho osobnú cestu apod. Z hľadiska pozitívneho tu bola snaha odpovedať na otázky „moderného človeka“ novým spôsobom. V centre ich pozornosti nie je „ratio“, ale „život“, „vývoj“ a „skúsenosť“. Až na niekoľko málo výnimiek (napr. Loisy) „modernisti“ majú snahu „zostať vnútri cirkvi a zmeniť ju (skrže reformu štruktúr a „novej interpretácie“ dogiem) znútra, aby mohla tieto odpovede podať lepším spôsobom“ (16). Schatz ďalej v stručnosti charakterizuje odlišné

moderne,“ *Quinzaine* 56 (1904): 145–167; 349–373; 435–458. Český preklad: „Naukové výpovedi a dejiny,“ in Maurice Blondel, *Pravda poznání a činu. Studie z let 1896–1906*, Praha: Vyšehrad, 1971, s. 147–206.

podoby modernizmu v rôznych oblastiach: Nemecko, Taliansko, Anglicko, Spojené štáty a predovšetkým Francúzsko, ktoré bolo „ohniskom vlastného teologického vrenia“ (21). Druhá polovica príspevku predstavuje rôzne podoby reakcie na modernizmus zo strany učiteľského úradu cirkvi (dekrét *Lamentabili*, encyklika *Pascendi*, antimodernistická prísaha) a integralistické hnutie, ktoré „pôsobilo ďaleko za vlastnou teologickou oblasťou“ (27–28). Toto hnutie nemalo pochopenie pre dobovú podmienenosť, pre dejinný vývoj, pre prispôbovanie sa modernému svetu, pre emancipáciu a samostatnosť laikov a pod. Takéto postoje by však nemali byť vnímané z dnešného hľadiska jednoznačne negatívne. „Požadovať od rímskeho učiteľského úradu, aby reakcie na nové otázky a krízy museli byť tak diferencované a vyvážené, ako to bolo možné o 50 alebo 100 rokov neskôr, je rovnako nedejinné, ako naopak očakávať toto od ‘novátorov’. V dejinách to väčšinou býva tak, že prvé odpovede na nové problémy sú ‘heretické’, ale aj prvé reakcie učiteľského úradu sú ‘prehnané’; kde tomu tak nie je, ide o zriedkavý a šťastný výnimočný prípad.“ (31)

Pozíciu Adolfa von Harnacka o význame dejín pre kresťanskú vieru a teológiu prezentuje Fried-

rich Beisser v príspevku „Die Bedeutung des Historischen für den christlichen Glauben, nach Adolf von Harnacks ‘Das Wesen des Christentums’“ (32–43). Podľa Harnacka sa Ježišovo evanjelium nemá priamo identifikovať s jeho posolstvom v jeho historickej osobitosti. Treba už v ňom a potom aj v ďalších dejinných prejavoch kresťanstva rozlišovať „jadro a škrupinu“, totiž „to vecne podstatné a to historicky zvláštne“ (33). Jadro Ježišovho evanjelia Harnack vidí v troch okruhoch: „1. Božie kráľovstvo a jeho príchod, 2. Boh Otec a nekonečná hodnota ľudskej duše, 3. lepšia spravodlivosť a prikázanie lásky“ (34). Dogma je pravdivá a pre nás záväzná, len ak sa dá redukovať na toto jadro evanjelia. Podľa Harnacka sa podstata kresťanstva vzťahuje na dva hlavné body: na jednej strane jednoduché Ježišovo evanjelium, na druhej strane naša skúsenosť, na základe ktorej ho uchopujeme. Tu vidí Beisser problém: Určujúcou normou je to historické, ktoré však nemôže byť bezprostrednou normou, pretože sa musí oddeliť jadro a škrupina. Čo však je jadro, zažívame len vo svojej skúsenosti, takže nakoniec tou „rozhodujúcou normou, ktorá všetko určuje“, nie je to historické, ale „dnešná subjektívna skúsenosť“ (37). Takýmto spôsobom však hrozí nebezpečen-

stvo, že to, čo sa stalo v minulosti, je nahradené „dnes prevládajúcou ideológiou“ (38). Dôsledkom takéhoto prístupu k histórii, ale aj k tradícii, je, že „v priebehu období neexistuje stála identita kresťanskej viery“ (40). Dogma podľa Harnacka je prejavom helenizácie kresťanstva, ktorý bol zmysluplný vo svojej dobe, pre nás však sú dogmy len natoľko pravdivé a závažné, nakoľko sú prejavom jednoduchého Ježišovho evanjelia. Beisser sa nakoniec kriticky vyjadruje proti Harnackovmu gnostickému poňatiu vykúpenia, ku ktorému sa dochádza len skrze istý proces poznania: ono totiž nezodpovedá Ježišovmu evanjeliu, ktoré Harnack považuje za zásadné pre určenie podstaty kresťanstva. „Tak sa Harnackova charakteristika podstaty kresťanstva nedá považovať ani za historickú, ani za primeranú z hľadiska obsahového.“ (43)

V treťom príspevku („Geschichtlichkeit in der französischen Philosophie vor Blondel“) Jean Leclercq rozvíja dve pracovné hypotézy: 1. Blondelovo dielo *Histoire et Dogme* „je hlboko zakorenené v kladení otázok svojej epochy a musí byť čítané ako pokračovanie filozofie *L'Action* (1893)“³ 2. *L'Action* ako „skutočný

filozofický manifest“ ukazuje, že Blondelovo myslenie je zakotvené vo filozofickej a náboženskej atmosfére 90-tych rokov 19. storočia vo Francúzsku. Leclercq najskôr pripomína niektoré dátumy, fakty a osobnosti dôležité pre pochopenie doby, ktorá predchádzala napísaniu *Histoire et Dogme*. Zvlášť sa venuje trom filozofom: Paul Janet (1823–1899) a jeho kresťanská metafyzika, ktorej ústredným bodom je idea bohoľudského prostredníka; Jean-Marie Guyau (1854–1888) a náboženstvo v zásadnom vzťahu k životu; Émile Joyau, ktorý v korešpondencii s Blondelom požaduje jasné oddelenie teológie od filozofie, dogiem od racionálnej argumentácie. Ich myšlienky umožnili Blondelovi formulovať vlastné pozície, epistemologické princípy v *L'Action*, ktoré boli ďalej konštitutívne pre *Histoire et Dogme*, pretože mu umožnili prepojiť „obsah kresťanskej viery“ (dogma) s „kresťanskými faktami“ (dejiny), „autoritu formulácií učenia a kritickú metódu“. (64)

Gerhard Larcher sa v „*Histoire et Dogme* (1904): Genese, Anlage, Hauptthemen“ (67–85) venuje uvedenému spisu v dvoch častiach. V prvej zoznamuje čitateľa so štruktúrou a obsahom Blondelovho spisu, v druhej

³ Český preklad: Maurice BLONDEL, *Filozofie akce: Esej kritiky života a vědy praxe*, přeložili Karel Říha a Tereza Heiderová,

s niektorými hlavnými etapami jeho vzniku. Larcher ukazuje, že „hlavné témy v zmysle apologeticko-hermeneutického pracovného programu“ prirodzene vyplynuli z *L'Action* (1893) a z *Lettre* (1896)⁴ (81). Ďalším dôležitým „prípravným“ momentom, zvlášť pre otázku ohľadom biblickej hermeneutiky a Tradície bola korešpondencia s Loysym a von Hügelom.

V úvode svojej štúdie „Die christologische Abzweckung von 'Histoire et Dogme'“ (86–101) Peter Henrici poukazuje na nedostatky venovanú pozornosť christologickej roviny Blondelovho myslenia. Konštatuje, že práve na jej pozadí treba vnímať jeho poňatie tradície. Zvlášť v kontroverzii s Loysym a následne v *Histoire et Dogme* „nešlo o nič menšie než o božstvo Ježiša Krista“ (88). Blondel u Loisyho odhaľuje jeho relativizovanie osoby Ježiša Krista, predovšetkým v súvislosti s otázkou jeho božského vedomia.

V poslednom liste Loysymu Blondel kladie otázku jasne: „Áno, či nie, veríte, že Ježiš disponoval pocitom, jasným vlastnením svojho božstva? Od mimo-historickej odpovede, ktorú dáte na túto otázku, závisí, ako Vaša história znie v našich ušiach a ktorý princíp určuje Vašu kritiku.“ Keby sme upreli Ježišovi jasné vedomie jeho božskosti, pokračuje Blondel, „musel by som sa zriecť celej skúsenosti mnohých generácií kresťanov, nazhromaždenej počas stáročí, a tiež aj mojej vlastnej najvnútornejšej skúsenosti“ (s. 94). Blondel sa odpovede nedomáha. Jeho vlastné skúmanie v *Histoire et Dogme* je vedené práve konkrétnou vierou v božstvo človeka Ježiša z Nazareta, ktorú „uchopuje v pre nás prekvapujúcej podobe otázky po jeho božskom sebavedomí“ (96). Tento Blondelov postup zodpovedá jeho štvorakému presvedčeniu: 1. Ježiš nemohol byť Bohom bez toho, aby o tom vedel; 2. ontologická účinnosť vykúpenia; 3. Blondelova vlastná duchovná skúsenosť, jeho zbožnosť; 4. jeho filozofické presvedčenie, totiž že jeho „realizmus potrebuje univerzálne bohoľudské pôsobenie Logosu, ktorý sa stal človekom“ (97). Henrici v závere konštatuje, že aj „v samotnom srdci modernistickej krízy išlo o christologický konflikt: že sa nepodarilo to, čo učí viera

⁴ *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Tento „list“ vyšiel povodne v šiestich samostatných príspevkoch v *Annales de Philosophie chrétienne*, 1896. Český preklad vyšiel pod názvom „O nárocích soudobého myšlení“ v Maurice Blondel, *Pravda poznání a činu*, Praha: Vyšehrad, 1971, s. 70–146.

o božstve Ježiša Krista, uviesť do súladu s názorom o tom, čo sa môže vyvodzovať z historických prameňov o vedomí Ježiša z Nazareta“ (98). Kladie si otázku, či toto nie je nejakým spôsobom prítomné aj v prípade krízy dnešnej kresťanskej viery a života.

Anton van Hoof v príspevku s názvom „Die Glaubenstat schafft sich die Tradition“ (102–112) sústreďí pozornosť na základné a podstatné charakteristiky Tradície v Blondelovom chápaní. Tradícia je sprostredkujúcim činiteľom, princípom syntézy extrinsecizmu a historicizmu, resp. dogmatiky a exegézy. Tradícia v sebe zhrnuje historické danosti, úsilie rozumu a tiež skúsenosť Cirkvi a veriacich. Úkon viery v Blondelovom poňatí nespočíva ani tak v premyslenom súhlase, ako skôr v činnom konaní; nie je to len osobné vyznanie, ale osobná udalosť. „Nevyčerpatelčná plnosť aktu viery tým, že sa rozvíja v praktickom živote viery, tvorí pre seba samu Tradíciu a pre ňu charakteristické štruktúry. V tomto zmysle Tradícia nie je žiadnym ľubovoľným doplnkom k osobnému presvedčeniu viery, ale jeho prirodzeným výkonom.“ (108) Práve praktické uskutočňovanie viery v konaní „objasňuje vieru v zmysle toho, v čo sa verí; je jeho ‘živým komentárom’“ (109).

Takéto komentovanie skrze konanie je procesom s otvoreným koncom, kde sa navzájom ovplyvňujú konanie a myslenie. Konanie sa stáva impulzom pre myslenie, ktoré zas zo svojej strany inšpiruje konanie. Reciprocita konania a myslenia, ktorá predstavuje rytmus života viery, nemá koniec z toho dôvodu, že v úkone viery sa deje theandrická synergia, Boh a človek vzájomne spolupracujú. To, čo je žité v praxi, vždy presahuje to, čo je možné dosiahnuť poznaním. Myslenie je schopné dospieť len k poznaniu toho, kde sa nachádza pravda, v ktorú treba veriť a ktorú treba konať. Nevycherpáva však ani objekt poznania a ani konanie zodpovedajúce viere; len skutočná prax viery totiž môže priviesť k vedomému poznaniu pravdy v nich obsiahnuté. „Úlohou Tradície je stále jasnejšie ukázať podstatné spojenie týchto troch zákonov: *lex credendi, lex orandi, lex agendi*.“ (110) Pri úvahách o Tradícii Blondel proti jednostrannému zameraniu tak extrinsecizmu, ako aj historicizmu na minulosť kladie dôraz aj na vzťah k budúcnosti, na podstatné zameranie kresťanskej viery na budúcnosť. Uvedeným myšlienkovým smerom, ktoré vlastne neberú ohľad na konkrétneho, reálne existujúceho človeka, ide len o „budúcnosť minulého“ (‘futur’),

zatiaľ čo jemu o budúcnosť v zmysle 'avenir'. Blondel uvažuje o Tradícii z pozície dnešného človeka, ktorá je reálna. Pre dnešného človeka platí, že pôvod Tradície sa odhalí až na jej konci, ktorý leží pred ním v budúcnosti, ktorá mu je stále bezprostredná: tento koniec je niečím celkom aktuálnym, nakoľko „opcia“ pre vieru toto do istej miery anticipuje. „Tradícia anticipuje budúcnosť a pripravuje sa, aby ju osvetlila práve tým úsilím, ktoré vynakladá, aby zostala verná minulosti.“ (Blondel, 111)

Vlastným sporným bodom medzi Blondelom a Loysym je christológia, resp. otázka po dejinnosti Zjavenia a po Kristovom sebedevdomí. Tento problém však neriešili priamo, ale metodicky ho rozvíjali „epistemologicko-kritickou reflexiou hermeneutického horizontu a epistemologickej výkonnosti historickej kritiky, ako aj v diskurze o založení fundamentálnej teológie založenej na dejinách tradície“ (113). Práve tomuto aspektu sa vo svojom náročnom príspevku „Das Ringen zwischen A. Loisy (1859–1941) und M. Blondel (1861–1949) um die methodische Grundlegung einer erfahrungsorientierten (Fundamental-)Theologie im Herzen der Modernismuskrise“ (113–135) zaoberá Andreas Müller. V rámci svojho určenia kontinuity medzi evanjeliom a cirkvou sa Loisy

pokúša začleniť do historického procesu poznania dejiny pôsobenia. Podstatu kresťanstva nachádza v Kristovom diele. Forma a obsah, jadro a škrupina, od seba neoddeliteľné, tvoria jednotu, ktorá sa mení, keď sa mení dejinný vzťahový rámec; dejinná pravda tak môže byť vždy len relatívnou pravdou. To sa týka aj Ježišovho mesiášskeho sebedevdomia a aj dejín cirkevného výkladu. Nakoniec však až dejiny pôsobenia rozhodujú o tom, čo je podstatné, a teda tradovaniahodné, pretože ukazujú, aká sila v tom jadre skutočne väzí. „Trvalá podstata“ evanjelia môže byť poznaná len dejinne, v dejinách kresťanstva. Za týchto hermeneutických predpokladov nepredstavuje historická skutočnosť, že Ježiš počítal so skorým príchodom Božieho kráľovstva, a preto nezamýšľal založiť cirkev, žiadny problém s ohľadom na historickú legitimitáciu cirkvi. Loisyho centrálna téza: „Ježiš hlásal Kráľovstvo a namiesto toho prišla cirkev,“ nemala dokázať diskontinuitu, ale dejinnú kontinuitu evanjelia a cirkvi. Aj keď sa mení podoba vyjadrenia a tiež viditeľné štruktúry cirkvi, tak cirkev je v kontinuite s Ježišom, pokračuje v jeho evanjeliu, keď stále očakáva Božie kráľovstvo a pripravuje sa na jeho príchod. Podľa Loisyho nemôže byť žiadne apriórne,

ale len „aposteriórne kritérium pre legitimitu vývoja kresťanstva“ (118). Historický Ježiš sa výslovne neidentifikoval s Bohom, preto musíme počítať len s „relatívnou identitou“. Všetky christologické výpovede, ktoré presahujú toto historické jadro, sú výkladmi viery cirkvi. Loisy sa pokúša obísť otázku jednoty Ježiša a rozlišovania medzi „metafyzickou osobnosťou“ a „psychologickou osobou“ metafyzikou sily (Kraftmetaphysik). Hovorí o tajomnej sile, ktorá viedla Ježiša; „touto silou je Boh; sila, ktorá je vo svete, je Boh; sila, ktorá je v cirkvi, je Boh: Boh v rôznych vzťahoch a pôsobeniach. Táto sila nikdy nie je svetom, ani Ježišom ako človekom, ani cirkvou, a predsa je zvláštnym spôsobom vo svete, v Ježišovi, v cirkvi. Keď s týmto súhlasíme, potom sa historické určenie Ježišovho vedomia stáva veľmi okrajovou otázkou.“ (120) Blondel s Loisyho historickou legítimáciou cirkvi nesúhlasil; metakritikou historickej kritiky sa snažil ukázať filozofickú hermeneutiku kresťanstva, t.j. ako môžeme intelektuálne zadosťučiniť jednotu dejín pôsobenia kresťanstva. Loisy svoju vlastnú pozitivistickú argumentáciu obchádza tým, že sa pokúša prepojiť navzájom rozdielne výklady pomocou evolucionistickej metafyziky sily a tak dodatočne vysvetliť kontinuitu medzi

evanjeliom a cirkvou. To však ukazuje, že pracuje s implicitnou dogmatikou, ktorú už ale nereflekтуje. Uznáva síce, že zmysel, ktorý vytvára dejiny, je sám vždy už dejinne sprostredkovaný, že „Kristus nemá byť oddelený od svojho diela“, ale dejinnosť samotnej histórie do svojich metodologických úvah nezačleňuje. Kritická reflexia však musí reflektovať epistemologické a hermeneutické predpoklady histórie ako vedy, jej hranice a možnosti, jej miesto v celku otázky človeka po zmysle, po jeho určení. „Otázka je komplexnejšia: Potrebujeme ‚prolegomena pre každú budúcu exegézu‘, t.j. kritickú reflexiu podmienok vedy o Zjavení a o posvätných Písmach vôbec.“ (Blondel) Kritérium historickej pravdivosti pôvodu nie je schopné samo o sebe zaistiť autenticitu dejinného vývoja kresťanstva. Blondel proti Loisyemu načrtáva filozofickú hermeneutiku kresťanskej tradície ako „kolektívnej syntézy“ dejinného sprostredkovania nepodmieneného a podmieneného a ako boho-ludského diela. Božie zjavenie, ktoré sa udialo v priestore a čase, obracia sa na a dožaduje sa celého človeka. Zároveň je však niečím, čo jeho možnosti vždy prekračuje. Nenúti, a preto aj súhlas k nemu je nevynutiteľný, otvára však cestu, ktorou človek môže ísť. Spoločný súhlas vytvára živé

spoločenstvo cesty, cirkvi, ktorej konanie prekračuje to, čo človek môže o Zjavení explicitne vyjadriť. Udalosť Božieho sebadarovania v Ježišovi uvádza do pohybu ekleziálny proces chápania Ježiša. V jeho rámci vznikajú vyjadrenia, ktoré môžu byť vytrhnuté zo živého kontextu. Jazyková formulácia a výklad živej udalosti Zjavenia je prekladom živého vzťahu do dejinnej podmienenej formy a obsahu. Tento preklad ukazuje síce späť na historického Ježiša (*réalité connue*), nesmie však byť zamenený za Ježiša skutočného (*réalité réelle*), pretože v sebe vždy už nesie predstavy poslucháčov. Božské slovo, ktoré vstupuje do dejín, nachádza odzvu v ľudskom slove, a tým má vždy podiel na relativite ľudskej reči. Toto platí zvlášť pre Ježiša, ktorý sa vydal vo svojom hovorení a konaní otvorenému horizontu svojich poslucháčov, a preto aj nepochopeniu, čo istým spôsobom platí i pre cirkevné spoločenstvo. Prítomnosť Boha v čase, v konaní cirkvi, predstavuje trvale vyšší zmysel, ktorý sa ukazuje hlavne v tom, že stále znovu borí a presahuje ľudské očakávania zmyslu a s nimi spojené dejinné chápania práve vo svetle tejto aktuálnej nekonečnosti živej prítomnosti Boha. Táto prítomnosť umožňuje ľuďom lepšie, adekvátnejšie chápať seba a svet. Prekročenie vlastných oča-

kávání zmyslu potom znamená že božská prítomnosť tým, že umožňuje poznať hranice ľudských konceptov v ich časovej podmieneneosti, dáva sa poznať stále nanovo ako to vlastné, čo dáva zmysel. Konanie cirkvi, ktorému sa tak otvára budúcnosť, sa pritom stále vracia k živému počiatku, ktorý sa v každom čase realizuje novým spôsobom tým, že síce fragmentárne, predsa však autenticky a účinne odhaľuje onú poslednú jednotu, ku ktorej konvergujú všetky dejinné podoby týchto dejinných konceptov. V permanentnom obrátení k živému a zároveň budúcnosť otvárajúcemu počiatku, ktorým je integrálna životná skúsenosť Ježiša, sa rozlišujú a rozpoznávajú príliš ľudské momenty.

Veľmi zaujímavý príspevok Petera Reifemberga „Laberthonnières Sicht auf 'histoire' (Geschichte) und 'doctrine' (Lehre) als Anti-Aristotelismus“ (136–167) nám približuje základné myšlienky u nás takmer neznámeho francúzskeho mysliteľa, Blondelovho dôverného priateľa, Luciena Laberthonniéra (1860–1932), ako sú sformulované v jeho diele „Le réalisme chrétien et l'idealisme grec“, ktoré vyšlo v tom istom roku ako *Histoire et Dogme*.

Simone D'Agostino v článku „Blondel in der Modernismuskrise zwischen Aristotelismus und Anti-

Peripatetismus“ (168–179) približuje Blondelovu obhajobu jeho aristotelскеj inšpirácie vo filozofii akcie, proti čomu vehementne vystupoval práve Laberthonnière.

Blondelove ďalšie precizovania ohľadom tradície predstavuje príspevok Claude Troisfontainesa „Das Problem der Tradition im Spätwerk M. Blondels“ (180–195). Venuje sa Blondelovým „pozorovaniam“ ohľadom Tradície v Lalandovom *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1921), jeho precizovaniám v korešpondencii s Joannèsom Wehrlém (1924–1928) a úvahám v *La philosophie et l'esprit Chrétien* (1944).

Zborník je ukončený štúdiou Jeana Greischa „Schiffbruch mit beteiligtem Zuschauer: 'Geschichte' und 'Dogma' als hermeneutisches Problem“ (196–220), v ktorej si všíma metafory a prirovnania v Blondelovom spise a z tohto „metaforologického“ aspektu ho objasňuje.

Súhrnne môžeme konštatovať, že zborník vcelku nie je len priblížením Blondelových názorov o Tradícii a dobovej atmosféry, v ktorej boli formulované, ale ukazujú, že jeho spis *Dejiny a dogma* zostáva aj po 110 rokoch zdrojom inšpirácie pre intelektuálne uvažovanie o sebachápaní Cirkvi v kontexte súčasných teologických

a filozofických diskusií vnútri kresťanstva.

Július Pavelčík

ZPRÁVY O KONFERENCIÁCH

REFORMATION WORSHIP CONFERENCE
(17.–20. října 2013, Atlanta, Georgia, USA)

Ve dnech 17.–20. října 2013 se v Midway Presbyterian Church v Atlantě, Georgia, USA, konal již pátý ročník konference s názvem *Reformation Worship Conference*, zaměřený na historii i současnost bohoslužby reformované církve (http://www.reformationworship.org/Reformation_Worship/Home.html). Konference se zúčastnily teologické špičky presbyteriálního bádání v oblasti bohoslužebné tradice. Velká pozornost se letos věnovala současným kancionálům a způsobu vedení bohoslužby v tradičních sborech USA i nově zakládaných reformovaných církvích po celém světě.

Velkým otazníkem pro současnou bohoslužbu v USA, a to nejen v okruhu presbyteriálních církví, je možná překvapivě hudba. Již historicky se vyskytuje spor mezi dvěma krajními teologickými proudy – zda vůbec zpívat du-

chovní písně na jiné než biblické texty, a pokud ano, jakou podobu by měla tato hudba mít, aby dostatečně důstojně vyjadřovala její účel; na druhé straně pak stojí odpůrci klasických kancionálů, které údajně nemohou oslovit současného člověka. Tato konference hledala odpovědi v teologických postojích a v bohaté tradici církve.

Podle Rev. Dr. Terryho L. Johnsona z Independent Presbyterian Church v Savannah, Georgia, prochází nyní USA třetím hnutím liturgické proměny. Po období reformačních změn protestantismu popisuje jako druhou vlnu změny tradiční liturgie v 2. polovině 20. století snahu o přiblížení bohoslužby současné kultuře. Začaly se tak konat bohoslužby se současnou hudbou a s „úžasnými charismatickými osobnostmi ve vedení“.⁵ Rev. Dr. Jon D. Payne, který je hostujícím přednášejícím praktické teologie na Reformed Theological Seminary v Atlantě, varoval před současnými bohoslužbami, které se snaží napodobit televizní show nebo rockový koncert. Není výjimkou, že při těchto „bohoslužbách“ pastor přijímá úlohu baviče, herce či mediální hvězdy. Příjezd na „pódium“ na motorce, kázání okořeněné neus-

tálými vtipy apod. není v současné americké kultuře výjimkou. Také snaha působit na emoce a sentimentalitu posluchačů manipulativním způsobem je stále častější, zvláště když cílovou skupinou je mládež. Dr. Johnson tyto bohoslužby nazývá „highly-visible, semi-charismatic, seeker-friendly, youth-oriented“.⁶ Podle něj však ve 21. století přichází tendence vrátit se k reformační tradici a k tradičním liturgickým formám a tuto změnu nazývá třetím hnutím liturgické proměny.

Dr. Payne dále věnoval svou přednášku důležitosti veřejné bohoslužby, která proměňuje a přetváří křesťana. Bohoslužba je manifestací Božího království, které nyní není zjevně ohromující, nepřináší zábavu a není „kouzelným královstvím“, ale jednou bude v slávě viděno. *Regulative principle of Worship* uvádí jako základ bohoslužby kázání Božího slova, modlitbu, chválu a svátosti. Pokud Bůh je oslaven, pak my jsme požehnáni. To má být také hlavní důraz při liturgii bohoslužeb nově zakládaných církevních sborů, kdy cílem není „úspěšnost“, ale věrnost.

Dr. T. Gordon, profesor náboženství a řečtiny na Grove City

⁵ Úvod k Terry L. JOHNSON (ed.), *Leading in Worship*. Powder Springs, GA: Tolle Lege Press, 2013, v.

⁶ „[V]iditelné, polocharismatické, přizpůsobené hledajícím, zaměřené na mládež“, viz tamtéž.

College v Grove City, Pennsylvania, své semináře zaměřil na používání tradičních kancionálů při současných bohoslužbách a zdůrazňoval význam kvality jejich hudebního zpracování. Podle něj má vhodná „křesťanská duchovní píseň“ mít deset charakteristik: srozumitelnost, logickou strukturu, jednotu tématu a účelu, jazykovou i hudební krásu, která je zároveň srozumitelná a vhodná pro zpěv, teologicky zdravou doktrínu, teologicky významné téma oslovující společnou zkušenost na rozdíl od soustředění se na jednotlivce, zaměřenost na Krista, poetický jazyk, ne jazyk teologa či filozofa, a časopřesáznost. Kancionály by měly oslavovat Boží skutky, ne „moji reakci na ně“.

Na téma důležitosti duchovních písní navázal Dr. Paul S. Jones, který od roku 1997 vede hudební sekci na Tenth Presbyterian Church ve Filadelfii, je autorem řady chorálů, kancionálů a aranžování žalmů, napsal články a publikace o hudbě v církvi. Své přednášky zaměřil na potřebu revidovat a vrátit se k tradičním kancionálům, ale zároveň vytvářet „nové písně“. Je však nutné dodržovat jejich funkci a kvalitu, kterou vidíme na příkladech tradičních duchovních písní, ale především v Písmu samém. Ve Starém záko-

ně je nám příkladem Mojžíšova píseň v *Ex 15* (dále *Deut. 32, 33, Žalm 90*), která obsahuje témata slávy, moci, hněvu, svatosti, milosti, síly, všemohoucnosti, velikosti, dokonalosti a věčnosti. Nový zákon pak navazuje Písní Beránka (*Zj 15*, také *4, 5, 19*). Tématem písní v Novém zákoně se stává Kristus a jeho dílo. Je zde tedy výzva ke zpěvu nejen žalmů krále Davida (jak vyžadují některé postoje teologů vůči zpěvu při bohoslužbách), ale nových písní oslavujících dokonalé dílo Ježíše Krista. Ve Starém zákoně zpívají chvalozpěvy vedoucí hudebníci a lid (*2 Par 5, 11*) a v Novém zákoně Kristus, učedníci a lid. Písně zpívaly chóry v chrámě, andělé i věčné sbory. Dr. Jones proto také zdůrazňuje potřebu hudebního i teologického vzdělání pro skladatele duchovních písní, nabídku hudebního vzdělání v seminářích a výchovu a vzdělání ohledně hymnologie. Dalším jeho důrazem byly tzv. *table songs*, tedy nejen zpěvy v chrámech a v církvi, ale duchovní písně zpívané v domácnostech.

Presbyterní církev vychází v mnohém z učení Jana Kalvína, nesdílí však jeho pohled na hudbu v otázce použití nástrojů. Kalvín odmítal varhany jako nevhodný nástroj k doprovodu písní a byl obecně proti používání nástrojů a sborů, preferoval zpěv *a capella*.

Podle Dr. Jonese u něj šlo s největší pravděpodobností o reakci na tehdejší propojení varhan s katolickou mší a latinskými zpěvy, a chtěl se i v této oblasti vymezit vůči tehdejšímu pojetí katolické mše. Přesto se Kalvín obklopil schopnými hudebníky, hudba podle něj stála v centru bohoslužby, hudební nástroje nazýval Božím darem, ovšem člověkem zneužívaným. Zákaz nástrojů se tak u Kalvána nevztahoval na jejich používání v domácnostech. Chvála Krista je neustále přítomná (viz Zjevení), my se k ní pouze připojujeme.

Na konferenci nechyběli zahraniční hosté, například Rev. Ian Hamilton z Newmilns, Ayrshire ve Skotsku a Dr. Carl Trueman původně z University of Cambridge a University of Aberdeen, který v současnosti působí jako vedoucí katedry církevní historie na Westminsterském teologickém semináři ve Filadelfii. Rev. Hamilton svou přednášku zaměřil na skotskou ortodoxii a pastorační práci v církvi, účastnil se diskusí o praktických otázkách řízení církevního sboru a vedl kázání při bohoslužbách, které během konference probíhaly vždy ráno a večer. Dr. Trueman se zabýval pastorační a důležitostí čtení a interpretace Božího slova při bohoslužbách. Více než ohnivá kázání vedl další přednášející Rev.

Dr. Mark Ross, profesor systematické teologie na Columbia campusu Erskine Theological Seminary a ředitel Institutu pro reformovanou bohoslužbu (the Institute for Reformed Worship). V letech 2003–2008 předsedal zvláštní komisi pro bohoslužbu v Associate Reformed Presbyterian Church, která v roce 2008 vydala *The Directory of Public Worship*. Jeho přednášky se zaměřovaly na důležitost bohoslužebné liturgie a potřebu zachování křesťanské spirituality.

Bezpochyby vrcholem celé konference byla účast Dr. Hughes O. Olda a jeho manželky, která je zároveň editorkou jeho díla, a jeho zapojení do diskusních setkání na téma bohoslužby a svatého přijímání. Na konferenci byla podrobně představena jeho nejnovější kniha s názvem *Holy Communion in the Piety of the Reformed Church*, která na svých více než 1000 stranách objevuje dějinnou proměnu slavení svatého přijímání či večeře Páně, od anglikánské tradice *Book of Common Prayer* přes skotskou tradici Knoxe, Bruce, Rutheforda, reformační pohledy J. Kalvína, přes dobu viktoriánskou až po pohledy na večeři Páně M. Henryho a C. Spurgeona. Kniha vyjde v nejbližší době a bude další v řadě cenných kompilací historického vývoje bohoslužby a svátostí, kterým se Dr. Old celý život

věnuje. Dr. Old také přispěl na konferenci přednáškou *The Covenantal Dimension of Calvin's Eucharistic Theology*.

Všichni účastníci konference se jedním dechem zasazovali o hlubší pochopení reformační tradice a v duchu současného amerického trendu vyzývali k návratu k bohatým historickým kořenům křesťanské tradice a znovuoživení jejich významu pro současnou náboženskou společnost. Kritizovali současný trend mezi americkými církvemi, který vede k přizpůsobení se kultuře, zapojuje teatrální efekty a odklání se nejen od tradiční podoby bohoslužby, ale také od hlásání a interpretace uceleného učení Božího slova. Zajímavá je také silná snaha objevovat tradici evropské kultury, na kterou americká navazuje a z níž chce dále čerpat, včetně např. tradice Moravských bratří.

Pro bližší informace o konferenci a publikacích jednotlivých přednášejících můžete navštívit <http://www.facebook.com/pages/Reformation-Worship-Conference/615975035094590>.

Margareta Krpcová

KŘESŤANSTVO A SLOBODA –
HISTORICKÉ A SÚČASNÉ PERSPEKTÍVY
(Rím, 13–14. december 2013)

Práve symbolicky, na 1700.sté výročie od Milánskeho ediktu, ktorým cisár Konštantín zaručil náboženskú slobodu v Rímskom impériu, sa v dňoch 13.–14. decembra 2013 stala pápežská univerzita Urbaniana v Ríme miestom stretnutia významných osobností a výskumníkov projektu „Religious Freedom“ z Berkeley Center pri Univerzite Georgetown vo Washingtone na konferencii *Kresťanstvo a sloboda*. Ako mimoriadny hosť vystúpil tiež chaldejský patriarcha Rafael I. Louis Sako. Dvojďňová bohatá diskusia sa viedla v tieni toho, ako náboženské prenasledovanie ohrozuje politický, spoločenský, ale aj ekonomický rozvoj.

Po úvodných slovách Monsignora Dominique Mambertiho s príspevkom pod názvom „Kresťania a náboženská sloboda“ prevzala svoju úlohu moderátorky redaktorka média „Fox News“ Kirsten Powers. Z pohľadu práce mediálnej tvorby správ a žurnalistiky hneď zostra uviedla, že len ťažko je možné do televíznych správ dostať informácie a reportáže o hrôzostrašnom náboženskom prenasledovaní (predovšet-

kým kresťanov) na Blízkom Východe.

Paul Marshall, jeden z prvých relátorov konferencie, si ako hlavnú otázku svojho príspevku položil: „Kto a prečo vlastne prenasleduje kresťanov?“ Skonštatoval, že variabilita perzekútorov je čoraz širšia a že v histórii ešte nebolo tak ťažké presne ich zadefinovať, ako je tomu dnes. Marshall predpovedá, že do roku 2020 bude až 60 miliónov kresťanov žiť v oblasti, ktorá už bude pre nich riziková. Teraz je to približne 20 miliónov. Zaujímavou črtou celého ošialu, ktorý je často poznačený krvou, je, že sa deje hlavne na miestach, kde kresťanstvo narastá najrýchlejšie.

Čo vlastne môžeme považovať za náboženské prenasledovanie? Je to popieranie práva na náboženský kult a uctievanie; popieranie práva na náboženské inštitúcie a upieranie práva žiť plnohodnotne v spoločnosti. Toto posledné je vo svete najviac rozšírené. Hlavné skupiny, ktoré dominujú ako utláčatelia sú: komunistické krajiny, autoritárne štáty, radikálny islam (má ohromne narastajúcu tendenciu) a západný sekularizmus. Ten posledný je hádam najrafinovanejší.

V západnom svete bujnejú nové formy diskriminácie, ktoré sa koniec koncov zhodujú až s prenasledovaním. Ako príklad mož-

no uviesť Margaret Somerville, kanadskú výskumníčku pôsobiacu na univerzite, ktorá nedávno napísala editoriál pre magazín *The Globe and Mail*, v ktorom sa vyznáva, ako na pracovisku odmietajú akúkoľvek jej vedeckú činnosť a myšlienky, a to len z princípu, že je katolíčka. Margaret Somerville je zakladateľkou a riaditeľkou Centra pre medicínu, etiku a právo na Univerzite McGill – jednej z hlavných amerických univerzít, kde aj vyučuje. „Už viac ako 30 rokov sa zúčastňujem verejných diskusií, kde analyzujeme etickoprávne záležitosti a nikdy na mňa neútočili pre príslušnosť ku katolíckej viere. Prečo práve teraz ma takto nálepkujú a útočia?“ Podľa Somerville „už len definícia nejakej osoby, že je náboženská, je diskreditujúca. Táto stratégia však umožňuje eliminovať argumenty protivníka bez toho, aby vôbec útočiaci zatiahol na podstatu problému a argumentačne diskutoval.“ Ako hovorí ďalej, zarážajúce je, že „niektoré svetové významné medicínske časopisy žiadajú autorov článkov o prehlásenie ich náboženskej príslušnosti.“

Podobne postupuje USA a tzv. ENDA (*Employment NonDiscrimination Act*), zákon, ktorý má za úlohu zabrániť na pracovisku diskriminácii na základe „rodu“, no v skutočnosti má za cieľ pod-

poriť šírenie „rodovej ideológie“ a obmedziť slobodu tomu, kto túto ideológiu nepodporuje, alebo sa jej dokonca stavia proti. Ako dodávajú americkí biskupi, tento zákon nakoniec obmedzuje aj náboženskú slobodu – sami to už mohli okúsiť, keď ich istá asociácia zažalovala za to, že údajne ich „protipotratový postoj ohrozuje život žiadateliek o potrat“. Tieto príklady by mohli pokračovať, jedným z posledných je prípad Talianky Costanzy Miriano, ktorej španielsky preklad publikácie *Sposati e sii sottomessa* („Vydaj sa a podriaď sa mu“) bol v krajine zakázaný. (Publikácia je pokračovaním prvého diela pod názvom „Ožeň sa a zomri pre ňu“). Takáto cenzúra tlače v Španielsku – v tak demokratickom svete – nastala prvýkrát od skončenia fašistického režimu pod vedením Francisca Franca.

Ako Paul Marshall poznamenáva, „tento model prenasledovania je analogický so svetom komunizmu či Blízkeho Východu. Hoci nie v takej miere, no predsa len je táto situácia veľmi znepokojujúca“. Ďalej uviedol, že „jestvujú mimoriadne nebezpečné prúdy v spoločnosti a musíme si ich byť vedomí. Jedná sa o diskrimináciu v zamestnaní, ohrozená je sloboda slova, ale aj sloboda žiť svoju vieru. Sloboda na Západe je rapídne

na ústupe“. Marshall pripomenul šokujúce zistenie významného štatistického centra Pew Forum, ktoré uvádza, že „stupeň nenávisť voči náboženstvu v západnej Európe je porovnateľný s Blízkym Východom“. Na rozdiel od spoločnosti, ktorá je otvorená, kde laici, kresťania, ale aj hinduisti sú slobodní, je dnešná verzia sekularizovanej spoločnosti taká, kde štát „vteľuje svoju ideológiu, a žiada každého, aby sa jej prispôbil“. Je to obrovský krok od pluralistickej spoločnosti smerom k spoločnosti ideologicky sekularizovanej. A nad tým by sme sa mali hlboko zamyslieť, ako aj oprávnene báť sa, upozorňuje Marshall.

Výskumníčka Mariz Tadros z Inštitútu „Development Studies“ pri Univerzite v Sussexe podčiarkla spôsoby náboženského prenasledovania kresťanov na Blízkom Východe, predovšetkým v Egypte. Uviedla, že od roku 2011 nastal prudký nárast čo do počtu a intenzity fatálnych útokov na kresťanov. „Za posledné tri roky sa objavili nové formy násillia práve na základe náboženskej identity, ako napríklad odstrihnutie vlasov žien vo verejnej doprave, ale aj odseknutie ucha koptského kresťana na verejnosti, zabitie koptského študenta v triede za prítomnosti jeho učiteľa, či zabitie staršej ženy vychádzajúcej z kostola.“

Za jednu z hlavných príčin nárastu prenasledovania kresťanov na Blízkom Východe považuje nárast emigrácie kresťanov: „Ak súčasný trend nárastu emigrujúcich koptských kresťanov bude pokračovať, strata náboženskej diverzity na regionálnej, ale aj národnej úrovni bude nesmierna.“ Najmä koptskí kresťania zohrali dôležitú úlohu pri zachovaní dedičstva Cirkvi, ktoré pochádza od jej samotného počiatku, a prispeli k vytvoreniu platforiem, na pozadí ktorých bolo možné viesť diskusiu pri riešení problémov, ktorým čelia kresťania v tomto regióne. Ak sa oslabí prítomnosť najširšej kresťanskej komunity v regióne, vyvstáva existenčná otázka aj pre ďalších kresťanov – v iných častiach regiónu, kde počtom a politickým vplyvom sú oslabení až do krajnosti. S obavami vyslovila tiež ostré slová ohľadom konfliktov v Sýrii, kde utrpenie koptských kresťanov ostáva za dverami sekulárnej Európy. Tá paradoxne bezohľadne podporuje Moslimské bratstvo – tyranov, ktorí krvilačne vyhladzujú túto skupinu obyvateľstva.

Ian Christopher Levy, profesor dejín teológie na Providence College, predniesol príspevok na tému „Tolerancia a sloboda vo veku inkvizície“. Hoci uznal, že za istých okolností boli vo vtedaj-

šej dobe aplikované donucovacie techniky, predsa len uznanie náboženskej slobody ako božské a prirodzené právo bolo konzistentné. „Osobné praktizovanie tejto slobody mohlo byť oklieštené pre prípad spoločného dobra, ale akékoľvek takéto obmedzenie bolo v súlade so štandardmi spravodlivého procesu, ktorý garantoval práva ako kresťanom, tak aj nekresťanom. ... Uznanie, že objaviť pravdu je možné rozumovým poznávaním, tiež znamenalo, že žiadna ľudská bytosť z akéhokoľvek spoločenského statusu nemôže nariadiť absolútnu poslušnosť“, nakoľko „vždy u človeka ostala sféra slobody, v rámci ktorej jednotlivý kresťan mohol nasledovať pravdu.“ Kanonisti by to nazvali „prirodzeným zákonom“, zatiaľ čo teológovia to spojili s „evanjeliovou slobodou“, ktorá nemôže byť porušovaná žiadnym ľudským zákonom. Levy zdôraznil, že kresťania počas stredoveku uznali fundamentálne práva, ktoré patria všetkým ľuďom na základe prirodzeného zákona z princípu ich spoločnej ľudskej podstaty. Toto uznanie síce nebolo naplňované v dokonalej miere, no zaiste patrí k širšej tradícii náboženskej slobody na Západe, ktorá dospela až do týchto časov.

Rémi Brague, francúzsky filozof, emeritný profesor stredovekej a arabskej filozofie na Parížskej univerzite (Université Paris 1) zakončil prvý deň príspevkom: „Boh a sloboda: biblické korene západného konceptu slobody.“ Tento Profesor zo Sorbony sa vo veľkej miere zaoberá islamom. Ako hovorí, hoci je to posledné z troch „zjavených“ náboženstiev, spôsob a povaha predpokladaného zjavenia sú veľmi zvláštne. Hoci je historicky najmladším, vyžaduje si prvenstvo čo do poradia a deklaruje sa ako najstaršie – tvrdením, že Korán existoval od večnosti, a teda pôvodne boli všetci ľudia stvorení ako moslimovia. Ak niekto nie je moslimom, je to údajne kvôli tomu, že ho rodina alebo nejaké náboženstvo pomýlili. Táto teória spočíva tiež v ich pohľade Koránu na vojnu. Islam sa ňou totiž len snaží „prebudovať“ človeka „na toho, kým bol stvorený, až ho nespravodlivo neodvliekli od jeho pravého a prirodzeného náboženstva.“ Keďže ani Starý ani Nový zákon nespomína Mohameda, objavila sa ďalšia teória, ktorá postuluje, že pôvodné židovské a kresťanské spisy boli sfalšované a všetky odvolávania sa na Mohameda boli odstránené. „Vzťah Alaha ku stvoreniu je taký, že človek je mu úplne celý predmetom. Alaha musia chápať ako niekoho,

koho neobmedzujú jeho vlastné zákony. Na rozdiel od "Boha kresťanov" princíp kontradikcie Alaha neoklieštuje. Táto absolútna sloboda je nevyhnutná preto, aby bolo možné vysvetliť mnoho protirečení, ktoré sa v texte Koránu objavili.“ Ako podotýka profesor, samotný text ani nikdy nebol predmetom nejakej veľkej formálnej kritiky. Korán špecificky odmieta dve základné kresťanské idey o Bohu – to, že Boh je Trojica a že jedna z Osôb sa stala človekom. To „najlepšie“, čo Korán je schopný o Kristovi vysloviť, je, že bol prorokom, ale nie Bohom. Je to preto, lebo Alaha nemožno nikdy chápať ako otca. Korán chápe Alaha ako maskulinitu, a teda ak je tu Kristus ako Syn Boha, musí tu byť aj žena. Preto popieranie Trojice a Vtelenia je logickým výsledkom chápania jednoty Boha, ktorá popiera vnútorný život Boha v Trojici a identifikuje otcovstvo s virilitou (mužskosťou), na rozdiel od kresťanskej teológie. Brague hovorí, že Korán je knihou, ktorá „vyrobila“ náboženstvo; Nový zákon zasa kniha, ktorá nasleduje náboženstvo, a Starý zákon je skôr knižnicou než knihou. Pre moslimov však Korán prišiel priamo od Alaha. Mohamed s textom nemal nič, lebo text prislúcha Alahovi. Preto nebol inšpirovaný, ale bol samotným Alahovým slovom v arabčine

ne. „Židia ako aj kresťania tvrdia, že Starý zákon bol inšpirovaný. Ak ste židom, v Starom zákone nevidíte plán spásy, ktorý by mal viesť ku Kristovi ako vtelenému vykupiteľovi. Židia aj moslimovia sa zhodnú v tom, že v Bohu popierajú Trojicu a Vtelenie.“

Moslimské chápanie Alaha má niekoľko vážnych nedostatkov, až sa stáva rozumovo nekoherentným. Túto nekoherentnosť priznávajú aj niektorí samotní islamskí myslitelia. „Tento problém vysvetľuje, prečo potrebujú "voluntaristickú metafyziku", v ktorej Alah si môže želať jedno protirečenie, potom druhé, a popri tom žiadať absolútnu poslušnosť“, hovorí Bague. Židovské chápanie sa líši od kresťanského v širokej miere v interpretácii o tom, kto bol Kristus. Ak tu máme premisu, že židovská Biblia nevedla k zjaveniu Slova ako od Otca, židovské myslenie muselo zriadiť nové, alternatívne chápanie zmyslu zjavenia, kde Jahveho plány v Starom zákone vylučujú Krista alebo „Slovo“. Čo je na kresťanstve unikátne, je jeho vnútorná koherencia chápania Boha a jeho zjavenia človekovi – ako to je vidieť v Starom aj Novom zákone – ako jedno koherentné zjavenie.

Hádam najviac očakávaným hosťom konferencie bol chaldejský patriarcha Rafael I. Louis Sako.

Arcibiskup Sako, ktorého Cirkev je v plnom spoločenstve s Rímom, bol kľúčovým hovorcom tejto konferencie.

Vo svojom hodinovom príspevku vyriekol výzvu, aby sa veriaci priblížili k moslimom a spolu sa snažili nájsť význam náboženskej slobody, spoločne ju aj podporovali a vytvárali. „Väčšina moslimskej populácie nie je násilná. Oni tiež nesúhlasia s extrémistami, ale žiaľ sa boja verejne reagovať. Oni sami sú totiž ohrozovaní na živote extrémistami.“

Podčiarkol, že keďže sú umiernení moslimovia väčšinou v rámci ich náboženstva, „je nevyhnutné, aby propagovali náboženskú slobodu a občiansku harmóniu v spoločnosti. Musia svetu dokázať, že islam nie je náboženstvom teroru a zabíjania nevinných civilistov.“ Navrhol, aby katolícka cirkev vydala dokument venovaný moslimom, v ktorom by imponovala idey náboženskej slobody v jazyku, ktorý je moslimskému mysleniu prístupný. „Takéto podchytenie moslimov by mohlo aj cirkvi pomôcť nájsť nový a zrozumiteľnejší teologický jazyk v arabčine, aby pomohol kresťanom a moslimom pochopiť našu vieru a dôležitosť náboženskej slobody pre každého človeka a v každej spoločnosti“, povedal Rafael I. „Musíme nájsť spôsob, ako pomôcť moslimom

zmieriť islam s občianstvom, ktoré by bolo založené na rovnosti.“ Týmto výrokom vyvolal v sále šum a očividné pochybnosti u mnohých účastníkov. Javí sa totiž, že zo samotnej podstaty islamu ako náboženstva takéto niečo nie je možné. „Iba ak by sa vzdali svojej doktríny, čo je nerealistické“, podotkol jeden z účastníkov. Chaldejský patriarcha však nestráca nádej a v tomto prípade by mohol podľa neho pomôcť koncept sekulárneho štátu. „Sekulárny štát, ktorý by vyžadoval spoluprácu medzi náboženskými a politickými lídrami, by bol ideálny.“

Patriarcha ďalej zdôraznil dôležitosť kresťanov na Blízkom Východe práve kvôli ich dejinnej príslušnosti siahajúcej až do apoštolských časov, teda dávno pred príchodom islamu. Kresťanská kultúra na týchto miestach je zjavná, najmä čo sa týka vysokého stupňa vzdelanosti a ich práce. Snahy potlačiť kresťanstvo alebo nútiť ich emigrovať je „obrovským zločinom a veľkou stratou aj pre moslimov“. Vyzval k „ukončeniu smrtonosného exodu kresťanov a hrozieb vojny, extrémistického politického islamu a organizovaného zločinu“. Ďalej patriarcha urgoval, aby Západ a medzinárodné spoločenstvo ako aj vedeckí výskumníci

účastní konferencie prejavili zvýšenú snahu pomôcť moslimským národom „zmodernizovať“ prístup islamu k náboženskej slobode, ako aj presvedčiť moslimov o tom, že prenasledovanie kresťanov neškodí len kresťanom, ale aj spoločnostiam ako celku. Práve táto výzva zaznela ako najťažší oriešok. Mnohí sa zhodli na tom, že ak by sa islam zmodernizoval, už by to nebol islam. A to je pre presadzovateľov politického islamu, ktorý je krajne extrémistický, neprijateľné.

Rafael I. Sako má sídlo v Iraku (Baghdade) a obzvlášť sa posťažoval na nedostatok bezpečnosti v krajine a na dennodenné bombové útoky, únosy a vraždy. „Je len prirodzené, že sa bojíme o svoju budúcnosť. A naša tragédia nie je len tragédiou Iraku, ale celého regiónu. Naša kríza vypukla inváziou Američanov v roku 2003. Od roku 2003 bolo zabitých viac než tisíc irackých kresťanov, ďalší boli mučení, unášaní a prepúšťaní len na vysoké kaucie. Asi 62 kostolov a kláštorov bolo zničených, a iracká populácia sa zmenšila o polovicu od roku 1987, pričom 850 tisíc ušlo z krajiny.“ Podotkol, že podobný scenár sa deje v Egypte, kde zaútočili na viac než 100 kostolov za posledných 18 mesiacov. V Sýrii to bolo 67 kostolov a desiatky tisíc kresťanov opustilo

krajinu. Na záver Sako pripomenul hlboké korene kresťanstva na Blízkom Východe, ktoré siahajú až do apoštolských čias. Sýrski kresťania používajú reč veľmi blízku aramejščine, ktorú používal Ježiš Kristus a prví kresťania. Navyše, ako prví kresťania boli označení nasledovníci Ježiša Krista v Antiochii, rímskej provincii Sýrie. Sídla patriarchov piatich cirkví taktiež započali v Antiochii. Mnohí moslimovia nepoznajú historickú úlohu kresťanov pri náboženskom a intelektuálnom formovaní islamskej civilizácie. „Strata kresťanstva na Blízkom Východe by radikálne zmenila črty kultúry a spoločnosti národov ako Irak, Sýria a Egypt. Takýto koniec by znamenal koniec nádeje aj pre pluralizmus a demokraciu.“

Ivana Pločicová

RODOVÁ DISKUSIA – NEBEZPEČENSTVO,
ALEBO OBOHATENIE PRE TEOLOGICKÚ
ETIKU?

(Innsbruck, január 2014)

Každoročne sa v prvom januárovom týždni stretávajú u Milosrdných sestier sv. Vincenta v Innsbrucku odborníci Prof. Virtom založeného Innsbruckého kruhu nemecky hovoriacich mora-

listov a sociálnych etikov. Okrem účastníkov z Nemecka, Rakúska, Švajčiarska boli za členov postupne vybraní zástupcovia Poľska, Slovinska, Českej republiky a od minulého roku aj Slovenska. Minuloročnú tému modernej mediálnej etiky „Web 3.0“ nahradila tohto roku odhlasovaná aktuálna téma rodovo chápanej etiky pod názvom *Genderdiskurs – Gefahr oder Bereicherung für die Theologische Ethik?* Na innsbruckom stretnutí je zaujímavý aj fakt, že ho každoročne navštevuje aj miestny diecézny biskup Manfred Steuer, sám teológ a profesor dogmatiky na Univerzite v Trieri.

Prof. Marschütz, ktorý túto tému pred rokom navrhol, sa hneď na úvod venoval kritike sociologičky Gabriele Kuby, ktorá je našej slovenskej katolíckej spoločnosti známa hlavne po jej minuloročnom jesennom tourné cez kňazské semináre so svojou poslednou knihou preloženou do slovenčiny *Globálna sexuálna revolúcia: Strata slobody v mene slobody*. Súčasne ju v nekatolíckej časti slovenských médií urobila známou jej polemika so známou slovenskou radikálnou rodovou zástančikynou Olgou Pietruchovou, ktorá jej vyčítala jej „extremistické názory“ blízke extremistickým politickým stranám v Nemecku.

Nemecká sociologička a publicistka, Gabriele Kuby, je v konzervatívnych katolíckych kruhoch nemecky hovoriacich krajín známa svojimi postojmi proti dnešnému západnému relativizmu. Kniha *Globálna sexuálna revolúcia* naznačuje revolúciu, ktorá má radikálne zmeniť spoločnosť. Autorka túto knihu prezentovala na jeseň roku 2013 pri svojom turné po Slovensku aj v katolíckych kňazských seminároch.

Gabriele Kuby v tejto publikácii podáva históriu, metódy a dôsledky globalnej agendy, ktorú vníma ako takú, ktorá sa snaží o zmenu zákonov v jednotlivých krajinách, zasahuje výchovno-vzdelávacie inštitúcie, či dokonca zvyky národov s jediným cieľom – vytvoriť globálnu spoločnosť s nižšou populáciou, ktorá bude, podľa nej, lepšie manipulovateľná.

V prvej časti knihy autorka v krátkosti predstavuje historický pôvod súčasnej sexuálnej revolúcie. Francúzsku revolúciu definuje ako začiatok historického boja za rovnosť, feministické hnutie šesťdesiatych rokov zasa ako etapu predchádzajúcu ideológii rodovej rovnosti, podľa ktorej ľudstvo netvorí muži a ženy, ale masa rovných, ktorí majú právo vytvoriť si svoju vlastnú sexuálnu identitu. To, čo vzájomne prepája feministické hnutie a ideológiu rodovej

rovnosti, je podľa autorky maltuzianizmus – teda hnutie, ktoré sa snaží o zníženie svetovej populácie, predovšetkým chudobných na Západe a v rozvojových krajinách. V tejto súvislosti je tiež mimoriadne dôležitý intelektuálny obraz niektorých vynímajúcich sa osobností, ako Margaret Sanger, Wilhelm Reich, Eddie Bernays, Simone de Beauvoir, Judith Butler a iní. Globálny impulz sexuálnej revolúcie však nezapočal len myšlienkami vyššie uvedených, ale predovšetkým tiež konferenciami, ktoré organizovalo OSN (v Pekingu, v Káhire, atď.), na ktorých sa pokúsili zrúcať múry ľudských práv, sexualitý a rodiny. Odtiaľ, hovorí Kuby, tiež pochádzajú niektoré heslá, ktoré zasiahli celý svet ako: „potrat je právo ženy“, „s rodom sa nerodíme, ale si ho vyberieme počas života“, a iné. Autorka ďalej poznamenáva, že naprieč storočiami od Francúzskej revolúcie metódy globalnej sexuálnej revolúcie sú rovnaké a charakterizuje ich jedno – teror. Rozdielom len je, že gilotína dnes neodníma hlavy tým, ktorí sa postavili proti, ale oberá ich o prácu, akademickú kariéru, či bráni postup v politike.

V druhej časti Gabriele Kuby analyzuje organizácie a dokumenty, ktoré slúžia na pretláčanie ideológie rodovej rovnosti. K tým

najnovším patria mimoriadne nebezpečné tzv. „Jogjakartské princípy“ (počtom ich je 29), ktoré boli sformulované skupinou „expertov“ bez akejkoľvek autorizácie či legitimácie na jednom súkromnom stretnutí v hlavnom meste Indonézie v roku 2007. Napriek tomu boli tieto princípy predstavené verejnosti v sídle OSN hneď v marci 2007. Európska únia ich okamžite prijala a začala ich nanucovať inštitúciám, nemocniciam, súdom a dokonca aj škôlkam a školám. Pretože, ako vysvetľuje autorka v ďalšej kapitole, pre zničenie rodiny je treba ohroziť heterosexuálne zväzky, čo nie je ľahké medzi dospelou heterosexuálnou väčšinou. Avšak deti a dospievajúci sú ešte ľahko formovateľní, a o to viac, ak budú post ministra zodpovedného za rodinnú politiku okupovať ľudia, ktorý sa za túto ideológiu stavia. Toto je dôvod, ako predpokladá autorka, prečo sú teraz čoraz častejšie deti v škôlkach a na základných školách sexualizované pomocou hier, rozprávok a divadelných hier. Deťom sa predstavuje každý druh deviantnej sexuálnej praxe ako slobodná a ekvivalentná voľba a sú nabádané k experimentom v tejto oblasti, čím nastávajú v nich osobnostné a nezvratiteľné zmeny. Okrem toho štátne inštalácie vytvárajú štruktúry, kto-

rými pomocou povinnej a generalizovanej sexuálnej výchovy už od materskej školy podkopávajú práva a autoritu rodičov. Pri implementácii ideológie rodovej rovnosti zohráva svoju hlavnú úlohu jazyk a jeho prekrútený pojmový aparát a pornografia, ktorú autorka definuje ako „otravu ľudstva“. Vytvorením neologizmov ako gender/rod, a nahradením slov matka, otec slovami rodič A, rodič B sa neuskutočňuje len jazyková vojna, ale vytvárajú sa nové skutočnosti podľa motta ideológov: „nie pravda nás urobí slobodnými, ale sloboda vyrobí pravdu“.

V poslednej časti knihy Kuby hovorí o zbraniach, ktorými nová totalita bojuje proti rebelom. Zbraňami sú netolerancia a diskriminácia. Autorka pritom zdôrazňuje paradox naznačený v podtitule knihy. V mene slobody sa nám snažia slobodu ukradnúť. Voči tejto diktatúre relativizmu, ktorá využíva sexualitu, aby nastolila novú koncepciu osoby, je nutné formovať svedomie a vedomie ľudí po stopách pravdy. Ako protijed na účinky ideológie rodovej rovnosti odporúča namiesto sexuálnej výchovy výchovu k láske.

Cieľom kritiky prof. Marschütza bol spôsob argumentácie a vedecká metodológia autorov, ako je pani Kuby. Marschütz sa spýtal, či tento negatívny spôsob

vnímania tohto problému a nový kultúrny boj svetov nie je pre dnešnú dobu dialógu nevhodný. Sám sa snažil poukázať na chápanie dnešných pojmov postmodernej etiky niektorými teologickými kresťanskými prúdmi ako tzv. protipól židovsko-kresťanskej etiky. Tým sa vlastne otvorila debata, ktorá sa vyššie menovanej autorky už netýkala, ale skôr sa venovala v prvom rade histórii a potom možnostiam rodovej diskusie. Túto tematiku otvorila hneď druhý deň ráno Gertaud Ladnerová z TF Innsbruck, ktorá načrtla historický vývoj rodovej diskusie.

Hlavný a pozvaný prednášateľ bol prof. Stephan Goertz z University Jána Gutenberga z Mainzu. Jeho prednášky boli rozdelené do dvoch častí. Tá prvá sa venovala systematickému vzhľadu do aktuálnych náčrtov rodovej rovnosti. Na školastický axiom *Agere sequitur esse* (srov. SCG III, 69) sa Goertz pokúsil ukázať klasickú otázku: Kto sú muži a ženy? Z pohľadu modernej otázky: ako sa dosahuje mužskosť a ženskosť dnes? Argumentácia vychádzala z tradičnej poznámky Simone de Beauvoir (*on ne naît pas femme, on le devient*) až po chápanie rozdielu medzi pohlavím a rodom.

U zjednodušovaní typu Gabriele Kuby (od feminizmu vedie priama cesta k rodovej rovnosti ako

hnutiu proti manželstvu, rodine, proti žene ako matke; nutnosť boja za nútenú heterosexuálnu a názoru, že biblia odsudzuje homosexuálnu až po poukázanie na to, že oponenti pochádzajú hlavne z tzv. „druhému brehu“) sa Goertz snažil analyzovať dekonštrukciu polarít (väzenia) žena/muž v podaní hlavnej ideologičky týchto názorov Judith Butler. Poukázal, že práve Ivan Illich sa ako prvý snažil použiť pojem gender (rod), keď sa snažil poukázať na oddelenie plodenia a spojenia v sexualite (biologické pohlavie-sexuálne; sociálne pohlavie-rodové; sexuálna príťažlivosť-túžba; kritika identity-každý by sa mal sám definovať; radikálna otvorenosť pojmu oproti vykorisťovacím pomeroch až po sociálnu definíciu: povolené/nepovolené správanie).

Nakoniec Goertzovi vychádza, že pohlavie je oveľa menej jednoznačné a nemenné, ako sa zdalo, a takisto aj rod je oveľa variabilnejší a „prirodzenejší“, ako sa zdalo. Dôležitá bola poznámka Edgara Forstera, že rod je predovšetkým politická kategória (boj za emancipáciu a slobodu) a že tento pojem často inklinuje k prírodným vedám a ideologizácii. Ďalšia konfrontácia, tentokrát s názormi Herty Nagl-Docekalovej ukazovala, že u dotýčnej nie je podstatné, kto je žena a muž: aj keď podľa noriem je

nám dané stvorené telo, môžeme (filozoficky povedané) prechádzať od tela utvoreného až k telu ako výsledku kultúry (v tomto kontexte je pre Goertza zaujímavá napr. otázka, ako je možné byť „prirodzene“ pekný?). Pohlavno-typické očakávania prinášajú priradené striktné jednoznačnosti, teda rozdielnosť skutočne ukazuje na rozdiel, aby sa individualita nezaradzovala pred jej vyformovaním sa. Goertzovi z toho vyplýva, že by bolo potrebné sa viac venovať v budúcnosti pojmu autonómie.

Vo svojej popoludňajšej prednáške zase Goertz poukázal na teologicko-etické následky takto chápanej teórie o rodovej diskusii. Podľa neho sa tu v prvom rade jedná o kritiku falošného univerzalizmu. Následne mu z toho vyplýva, že stvoriteľský poriadok z pohľadu mravného prirodzeného zákona bude treba premyslieť. Zároveň však musíme myslieť aj na naše podmienky a náhodnosť (*Kontingenzbewusstsein*), a tým sa nevyhneme kontextualizácii, diferenciácii a precíznosti. Pre Cirkev tu musí prísť na program otázka pohlavnej spravodlivosti a takisto bude potrebné premyslieť rod a náboženskú politiku.

Goertz nakoniec navrhuje vhodný trojstupeň na etickej ceste riešenia daného problému, a to prechodom jeho chápania ako

hriechu (morálne odsúdenie, perverzia, kriminalizácia) ku jeho chápaniu ako choroby (patologizácia) až ku slobode (zodpovednej), ktorá nakoniec vyvodzuje normy a uznanie.

K celej tejto plejáde skôr sociologických a empirických ako filozoficko-teologických názorov nebolo jednoduché pre našu „východoeurópsku časť“ zaujať vyvážené stanovisko. Na jednej strane kritika zakonzervovaného postoja (aj Cirkvi) voči slobode v posledných pár storočiach, na druhej strane snaha nechať slobodne skúsiť každému, čo si praje a posúdenie odložiť až po získaných skúsenostiach v praxi. Súčasne bolo vidieť aj nejednoznačnosť názorového spektra nemecky hovoriacej časti teológov (napr. pripomienka viac čerpať z tradície v Cirkvi) ako aj istú bezradnosť pri hľadaní zjednocujúceho názoru. Z takého spektra potom naozaj ťažko hľadať pravdu, ktorá by nebola relatívna... Napriek týmto problémom však spoločnosť (aj kresťanská) bude musieť hľadať spoločný dialóg s rastúcou vlnou rodovo mysliacich hnutí, ktorí si čím ďalej tým viac získavajú zástancov v tzv. tradične demokratickej časti sveta.

Záverom by som chcel poukázať na zaujímavú paralelu: v jednej z posledných častí nemecké-

ho kriminálneho seriálu Tatort „Der Eskimo“ z 12.1. 2014 sa hlavný komisár Frank Steier z Frankfurtu pokúša zastaviť ženu bežiacu z miesta činu. Neskôr sa mu ani na viaceré výzvy svojich spolupracovníkov nedarí túto ženu popísať a identifikovať, až nakoniec rezig-

novane hovorí, že si ju vôbec nevie v pamäti vybaviť. Ako neskôr z príbehu vyplynulo, jedná sa v konečnom dôsledku o muža, ktorý hľadá svoju pravú identitu, a tak sa aj ako vrah prezlieka do ženských šiat...

Inocent-Mária V. Szaniszló