

PETR BAKALÁŘ:*BŮH JAKO PSYCHICKÝ VIRUS**(Praha: Beta Books, divize Nakladatelství Alfa, 2008. 221 s. ISBN 978-8087197141)*

Když jsem bral do ruky Bakalářovu „populárně vědeckou“ (str. 11) knihu, byl jsem připraven a ochoten při četbě snášet autorův rámcově odmítavý postoj vůči náboženství, neboť mě zajímaly případné hlubší postřehy, analýzy a vysvětlení některých mechanismů fungujících v náboženském chování (autor je psycholog). Následovalo zklamání. Autor dodává své knize vědecký ráz pomocí jistého typu evolucionismu a referováním o různých sociologických výzkumech, nicméně ideovým těžištěm spisu je lidově prostoduchá polemika proti monoteistickým náboženstvím. Jelikož k četbě přistupuji z pozic ovlivněných zejména analytickou filosofií, je mi sympatická autorova upřímná snaha o logickou argumentaci, avšak zároveň je mi patrné, že k jejímu obstojnému zvládnutí autorovi chybí jednak metodická průprava (studium logiky a jejích aplikací), jednak znalost kritizovaných pozic (má výtku se týká zejména Bakalářovy neznalosti teologie). Petr Bakalář se nám představuje třemi způsoby: jako psycholog/sociolog, dále jako filosof, především však jako religionista. Podívejme se na tyto tři roviny Bakalářovy knihy.

Jak známo, R. Dawkins pro přenosné mentální stavy, jako je např. mínění, použil termín „mem“. Memy jsou však více než jen mentální stavy: připisuje se jim aktivní sklon k reprodukci, k vzájemné konkurenci v boji o přežití apod. Bakalář-psycholog nám nabízí vcelku dawkinsovskou aplikaci memetiky na fenomén náboženství (str. 24–37,

203–211). Jestliže vědecký ráz memetiky je obecně brán v pochybnost (o memetice se hovoří spíše jako o jakési *cocktail party science*), Bakalářovo exposé nás v takovém hodnocení spíše utvrzuje. Dle jeho referátu je mem psychickým virem, který napadne mozek a změni myšlení a chování svého nositele. Podstatnou funkcí memů je šíření se na další hostitele, tedy přežívání a množení. Soustava memů tvoří memplex; lidé, kteří podřídili svůj život šíření memu, jsou memboti. Nuže náboženství jsou memplexy, jejich šířitelé memboti...

I kdybychom snad akceptovali memetickou terminologii (což si ještě níže rozmyslíme), nebyla by takováto mechanická aplikace na náboženskou oblast paušálně možná, neboť víra vybočuje z oblasti toho, pro co se slovo „mem“ používá. Opravdová (nikoli sektářská) víra totiž zahrnuje určitý nepřenositelný, ryze osobní aspekt, který nelze převzít od druhých. Avšak dokonce i kdybychom přesto víru nazvali (chybně) memem, ani pak by se stále ještě nejednalo o potvrzení Bakalářova polemického záměru. Autor totiž používá memetický slovník zvláštním, citelně pejorativním stylem. To není vůbec samozřejmé, vždyť zastánci memetiky připouštějí, že memem je i sama memetika; za mem lze označit kde co, jde o termín hodnotově neutrální (membotem by byl i např. cenný lidskoprávní aktivista). Pejorativní úzus by bylo možné – v náboženské oblasti – připustit jen v některých případech, např. u věřících se sektářskými rysy. Každopádně se však nabízí otázka, proč náš autor nezohlednil fakt, že membotem v negativním smyslu slova by byl i jistý typ bojovníka proti náboženství, proč obecné slovo „memboté“ v knize již samo sebou označuje memboty náboženské (str. 138, 161).

Než však někdo na memetickou terminologickou hru vůbec přistoupí, měl by důkladněji uvažovat o výchozím pojmu *memu*. Věda má právo navrhnout různé teoretické entity, tj. věci, které nelze přímo smyslově vnímat, avšak jsou užitečné k vysvětlení toho, co vnímat lze. Např. fyzika hovoří o elektronech, ontologie o substanciálních formách. Podmínkou při tom je, aby nebylo možné vysvětlit příslušné jevy bez dané teoretické entity, resp. aby vysvětlení, která se bez ní obejdou, byla z nějakých důvodů těžko přijatelná. Nuže jak je tomu s *memy*? Zdá se, že vše to, co memetické vysvětlují pomocí *memů*, lze bez obtíží vysvětlit pomocí tradičních pojmů, jakými jsou např. mínění, přesvědčení, zvyklost, inklinace atp., případně pomocí ne-memetických psychologických termínů. Proč tedy věřit v existenci hypotetických činitelů, kterými jsou *memy*? Memetika se povážlivě podobá magické nauce. Položme v pomyslné anketě např. otázku, co pudí svědka Jehovova trávit čas obcházením po domech. Jistý typ křesťanského sektáře odpoví: to působí *démon*. A obdobně memetik odpoví: to působí *mem*. *Memy* nejenže nic nevysvětlují, ale jsou spíše překážkou skutečné explanace, neboť se lacino stavějí na její místo (odtud zklamání, o němž jsem se zmínil na začátku recenze).

Nejkvalitnější částí Bakalářovy publikace jsou pokusy o ne-memetická („darwinovská“) evolucionistická vysvětlení některých (z křesťanského hlediska ovšem méně podstatných) prvků náboženství (str. 39–55). Zdá se také, že v této oblasti (narozdíl od filosofie a teologie) se autor seriózněji opírá o literaturu (R. Sosis, P. Boyer, D. S. Wilson, J. Snarey, K. MacDonald...). Náboženství je prý darwinisticky vysvětlitelné:

zvyšováním interního altruismu, řádu atd. posilovalo skupinu v jejím konkurenčním zápase. Některé vize přirozených kořenů náboženství jsou zajímavé, avšak chybí logické propojení s memetickou částí knihy. Ba dokonce si obě kapitoly konkurují: Jestliže podle memetiky slouží náboženské přesvědčení – jakožto *mem* – samo sobě, přičemž člověk-hostitel je *memem* vlastně zneužíván, naopak podle autorova „darwinismu“ slouží náboženské přesvědčení skupině, tedy člověku.

Přejdeme k Bakalářovi-filosofovi, který zkoumá argumenty pro Boží existenci, včetně důkazů navržených Tomášem Akvinským (str. 146n). Bakalář má znalost Tomášových důkazů z druhé ruky, nikoli však z odborné filosofické literatury, nýbrž z textů populárního typu; badatelskou literaturu Bakalář ignoruje (což ovšem neoslabuje jeho ohromnou sebejistotu). Tomášův důkaz z příčinnosti Bakalář vyvrací následovně: „Logická chyba je v tom, že musí-li mít vše svoji příčinu, musí ji mít i Bůh. Může-li něco existovat bez příčiny, může to být právě tak svět jako Bůh, takže důkaz z prvotní příčiny nemůže mít naprosto žádnou platnost.“ Bakalář zřejmě nic netuší o kontextu Tomášovy metafyziky, do níž ovšem důkaz patří. V tomto rámci je prokazatelné, že veskrze nekonečné jsoucno (Bůh) není myslitelné jako existující kontingentně (nahodile), nýbrž pouze nutně, tedy nikoli z příčiny, zatímco konečná jsoucna (vše, co není Bůh) existují výhradně ne-nutně, tedy z příčin. Tomášovým předpokladem není, že vše má příčinu, ale že vše konečné má příčinu (přičemž materiální či fyzikální jsoucno je esenciálně konečné bez ohledu na to, zda je či není konečné svou rozlohou).

Tomášovu myšlenku, že nad různými stupni dokonalostí musí být jejich nejvyšší stupeň, Bakalář zesměšňuje návrhem nejvyššího stupně sexuálního vzrušení v Bohu (str. 147). Ironie se však zde obrací proti svému autorovi, jenž opět jen odhaluje svou nevědomost. Odhlédneme-li od otázky, zda je Bakalářem jmenovaný stav dokonalosti v tom smyslu, jak tohoto pojmu Tomáš na příslušném místě používá, můžeme připomenout, že podle tomismu dokonalosti, které esenciálně obnášejí vymezující limity, na nekonečném stupni ztrácejí svou identitu (tuto nauku lze ilustrovat poukazem na fakt, že čtverec a kruh, kterým přisoudíme nekonečný obsah, přestanou být čtvercem a kruhem a splynou).

Jako filosof se Bakalář projevuje také svým zájmem o teodiceu: oprašuje námitku, že nelze sloučit zlo ve světě s všemohoucností a dobrotou vševědoucího Boha. Ignoruje při tom nejen scholastická řešení, nýbrž i výsledky diskuse, která byla právě na toto téma vedena v průběhu druhé poloviny 20. století (jejímž iniciátorem byl J. Mackie, významným účastníkem např. A. Plantinga se svou *Free Will Defense*). Dodejme jen tolik, že je-li rozsahem Boží všemohoucnosti oblast bezrozporného, pak je myslitelná situace, kdy Bůh dopouští nějaké omezené zlo, které nechce, avšak jehož nepřipuštění by bylo v rozporu s některým větším dobrem, které Bůh volí. (A ve srovnání s pouze fyzickými dobry je někdy možné jako „větší dobro“ hodnotit ctnosti, jakými jsou např. statečnost, solidarita, trpělivost či obětavost; za veliké dobro pak křesťané považují vykupitelské a obnovné dílo Kristovo.) Existence zla je tudíž kompatibilní s existencí všemohoucího a zcela

dobrého Boha. Bakalářem resuscitovaná námitka nefunguje.

Bakalář-religionista předvádí celou plejádu různých dílčích nedorozumění, klamných úsudků, omylů, neznalostí, desinterpretací, rétorických „důkazů“, obhroublých útoků, extrémistických výroků a exaltovaných obvinění. Kdybychom zde chtěli korigovat všechny autorovy přehmaty, naše recenze by nebrala konce. Povšimněme si však Bakalářovy výtky vůči monoteistickým náboženstvím, která zaznívá v knize nejvýrazněji a obviňuje monoteismus z netolerance.

Náš autor připomíná náboženské konflikty a projevená barbarství, neúnavně varuje před soudobými (údajně jen taktickými) nabídkami tolerance ze strany náboženství (str. 17, 67, 69, 72, 74, 88). Má potřebu mnohokrát zdůrazňovat netoleranci a agresivitu náboženství, katolicismus srovnává s nacismem (str. 132) apod. Obecně platí, že je docela dobře možné spáchat zlý skutek ve jménu dobré nauky. Pakliže takový skutek není učiněn ve shodě, nýbrž dokonce v rozporu s danou naukou, nelze poukazem na zlý čin dokazovat nepravdivost nauky. Proto se asi Bakalář snaží posílit svůj útok tvrzením, že „zúřivá netolerance“ prý „logicky vyplývá“ z víry v jednoho Boha, patří k podstatě monoteismu jako takového (str. 93, 134). K tomu stačí poznamenat, že existence tolerantních monoteistů (z nichž někteří vědí o logickém vyplývání více než Bakalář) dokazuje, že ve skutečnosti je monoteismus s tolerancí kompatibilní.

Náš autor o netoleranci dále prohlašuje, že se rozlila po světě obzvláště vinou křesťanského rozvinutí židovské nesnášenlivosti (str. 69). Právě tohoto judaistického elementu se prý cho-pil Ježíš: „.... jeho učení bylo pokusem

o restaurování Davidova království, tj. stavu, v němž Izrael bude žít na úkor svých sousedů, které zotročí“ (str. 16). Bakalář ochotně adoptoval neuvěřitelnou desinterpretaci evangelia, kterou razil J. Hartung: Ježíš byl nacionalistou s politickými (sionistickými) ambicemi (str. 112–117). Bakalář hovoří o „Ježíšově rasismu“ (*sic!*, str. 117). Křesťanství se (v údajném rozporu s Ježíšovými intencemi) univerzalizovalo, avšak kruciátami, inkvizicí, americkým otrokářstvím a kolonizací se prý v transformované podobě projevil původní Ježíšův étos (str. 116n). Autor rozhodně a opakovaně popírá, že by evangelium hlásalo lásku ke všem lidem včetně nepřátel (str. 54, 112–120).

Pokud jde o výklad posvátných textů, Bakalář namísto historicko-kritického přístupu, literárních analýz a hermeneutiky používá (stručně řečeno) jakýsi fundamentalistický výklad naruby, který je však zcela podřízen autorovu úmyslu. Tak např. hovoří-li evangelní text o persekuci prvních křesťanů (Mt 10,21), Bakalář tomu rozumí právě opačně, totiž jako vytyčení vražedného postupu ze strany křesťanů, a nehistoricky převrací role: ti, kdo v evangelním textu zabíjejí, jsou prý křesťané, zabíjení jsou nekřesťané (str. 120).

Pokusme se však vystopovat autorovu pozitivní nabídku. Ne-li náboženství, co tedy? Proti náboženství Bakalář staví vědu, pověřil se její obhajobou proti náboženské iracionalitě. Vědu a její vztah k náboženství autor chápe způsobem, který byl moderní v 19. stol., další vývoj teorie vědy (od verifikacionismu přes holismus po dnešní diskuse) nemá na Bakalářův pojem vědy žádný patrný vliv. Věda je mu (jako kdysi A. Comtovi) překonáním náboženství, je vzhledem k víře vyšším vývojovým

stadiem rozumění (str. 47) a „protijedem“ (str. 19). Důvěřivě prostě tvrdí, že víra a věda se vylučují (str. 18), jen dokládá autorovu nedotčenost teorií vědy. Autor neváhá pobavit čtenáře následujícím výrokem: „Věda ukázala, že je něco zásadně mylného na tom, jak věřící získávají představy o světě...“ (str. 176). Samozřejmě není upřesněno, která z vědeckých disciplín tento závažný obecný poznatek prokázala, kdy a jakou metodou. Připočteme-li k tomu všemu autorův kusý pavědecký excés s memetikou, stává se jeho (účelové) dovolávání se vědy vysloveně komickým.

Podívejme se ještě na Bakalářův ideál ateismu. Obsah ateismu je negativní, je tvořen popíráním náboženství. Tuto prázdnotu však Bakalář vylepšuje řadou lichotivých atributů. Ateisté jsou ve srovnání s věřícími představováni především jako lidé rozumnější; zdá se, že autor, který v dřívější práci pomoci vybraných sociologických výsledků prosazoval (neúspěšně) tezi o nižší inteligenci černých Afričanů, volí podobnou strategii ohledně věřících (str. 61, 181–190). Ateisté jsou prý ve srovnání s věřícími méně nebezpeční (str. 83), tolerantnější (str. 67), skromnější (str. 20, 177) a nezištnější (str. 83, pozn. 60; str. 177). Že např. v případě komunismu ateismus projevil tyranství? To proto, obrací Bakalář kopí, že šlo vlastně o kryptonáboženství (str. 73 včetně pozn. 50, str. 76).

V souvislosti se srovnáváním ateistů s věřícími smíme k Bakalářově cti podotknout, že v zájmu objektivity referuje také data, podle nichž má praktikovaná víra pozitivní vliv na zdraví (str. 188), a že v USA vydá ročně věřící na charitativní účely v průměru více než sedminásobek toho, co daruje ateista či agnostik (str. 196). Nicméně posledně jmenovaným údajem se nijak nemění

Bakalářovo mínění, že věřící nejsou altruističtější než ateisté (str. 195), ba že posvátné texty jsou právě v morální sféře „zdrojem toho nejhoršího, co kdy existovalo“ (str. 91). Hovoří-li náš autor o „humanismu“, míní tím automaticky ateistický humanismus. (Ačkoli ještě v první polovině 20. století byl humanismus přirozeně spjatý s teismem, od 70. let si termín „humanismus“ agilně usurpují ateisté.) A „humanismus“ (čili ateismus) je podle Bakalářova finálního rezultátu „intelektuálně a morálně k teismu superiorní“ (str. 177). Špatnost monoteismu „zaslouží morální opovržení ze strany ateistů“ (str. 69).

Bakalář nám ve skutečnosti zvěstuje ateismus relativně agresivního typu. Jako svůj „inspirační zdroj“ jmenuje na prvním místě R. Dawkinse (str. 22), jeho známou knihu *The God Delusion* (v české verzi *Boží blud*) vynáší jako „kultovní“ (str. 61, pozn. 41). Dawkins je populární v ateistickém hnutí působícím ve většinově křesťanských USA, kde může být tvrdá protináboženská polemika i projevem odvahy. Jak ale hodnotit vyhrocenou verzi dawkinsovského boje v Čechách, kde dominují proticírkevní emoce? Bakalář nicméně – přesvědčen o vytyčené linii – jednostranně, monotónně a mechanicky používá všeho, co mu jen připadne použitelné, aby programově jednosměrným způsobem formoval mysl čtenářů. Náš autor si neuvědomuje, že pokud by jeho oblíbené slovo „membot“ vůbec něco znamenalo, zahrnulo by jej neúprosně do svého rozsahu jako odstrašující exemplář.

David Peroutka

PAVEL MAREK (ED.):

TEORIE A PRAXE POLITICKÉHO KATOLICISMU 1870–2007

(Brno: CDK, 2008. 267 s.
ISBN 978-8073251529)

V roce 2008 vyšel v brněnském nakladatelství CDK v edici *Politika a náboženství* sborník s názvem *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007*. Ten navazuje na konferenci nesoucí stejný název, která proběhla v roce 2007 na Palackého Univerzitě v Olomouci na půdě katedry historie. Je nutno předeslat, že akademici olomoucké univerzity vykazují stálý zájem o problematiku politického katolicismu, který snad již lze zařadit k tradici výzkumu probíhajícího na této akademické půdě.

Předkládaný sborník *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007* je editován Pavlem Markem, který rovněž není nováčkem na badatelské půdě politického katolicismu. Sborník obsahuje šestnáct kapitol (úvod nepočítaje), které poskytují svým čtenářům vhled do problematiky politického katolicismu, a to z několika různých úhlů, kdy některé texty lze hodnotit jako *case studies* laických aktivistů (např. JUDr. Karel Živný z pera Karla Balcárka), kléru, levicových médií aj., jiné jsou spíše teoretického zaměření. Jednotlivé příspěvky jsou různé délky a můžeme říci i různé kvality.

Za vlastní úvod do problematiky politického katolicismu lze jistě považovat příspěvek Miloše Trapla, pojednávající o terminologii politického katolicismu. Tento text lze jistě považovat za jediný v pravém smyslu slova teoretický, poněvadž další příspěvky jsou již víceméně prakticky zaměřené. Sborník tak prezentuje pestrrou různorodost politického katolicismu, kdy jsou jednotlivé

příspěvky spíše studiiemi proměn politického katolicismu v čase a v kontextu doby, reagující i na procesy změn v politických poměrech. Ačkoli jsou jednotlivé kapitoly publikace relativně tematicky samostatné a každá z nich sama o sobě představuje hodnotný příspěvek k dané agendě, bylo by chybou nevnímat jejich vzájemné souvislosti a kontext. Spojnici jednotlivých textů můžeme vidět v prezentaci aktivizace a apologetiky politického katolicismu v proměnách doby (probíhající změny ve společnosti, nástup totalitního režimu, změny v církvi po Druhém vatikánském koncilu aj.).

Na sborníku je nutné ocenit i to, že příspěvky některých autorů jsou věnovány tématům v českém prostředí spíše méně frekventovaným či jevům, které doposud byly badateli opomíjeny (zde lze jistě čtenářům doporučit kupříkladu text Jitky Jonové o problematice poslušnosti ve vztahu kněží vůči biskupům, str. 60 a dále, či příspěvek Zlatuše Kukánové o projevech solidarity při pořádání celostátního katolického sjezdu v Praze v roce 1935, str. 169 a dále).

Co však lze považovat za jistý nedostatek, je to, že se zcela nezdařilo zamýšlené propojení teorie a praxe politického katolicismu. Ke škodě věci není sborník ani nijak členěn, spíše je změtí případových studií, pravděpodobně vyjadřujících zájem jednotlivých autorů. Co se dá rovněž sborníku vytknout, je sice avizované, avšak jakoby opomenuté časové rozmezí let 1870–2007, poněvadž pouze tři příspěvky (o Problematice poslušnosti vůči biskupům J. Jonové, Perzekuce členů ČSL po únoru 1948 Karla Konečného a příspěvek o Katolickém konzervatismu a ortodoxii autora Petra Kubíka) překročily horizont První republiky (!), což neodpovídá v úvodu avizovanému vedení článků do sou-

časnosti. Jedná se tedy o sborník spíše historiografických příspěvků a jednotlivých sond do minulosti, vedených až do počátku formování českého politického katolicismu, než o vyvážený průřez uvedeným časovým rámcem. Sborník tak proporcčně rozhodně nepokrývá jedno a půl století aktivit katolíků v politické sféře. Přestože je pochopitelné, že sborník nemohl obsáhnout celou éru téměř sto padesáti let formování a trvání českého katolicismu, o jeho časové nevyváženosti nemůže být pochyb.

I přes vytknuté nedostatky lze celkově hodnotit *Teorii a praxi politického katolicismu 1870–2007* jako pozitivní přínos na poli zkoumání politického katolicismu v rámci České republiky. Právě obsahová pestrost vytváří z předkládaného sborníku přitažlivý a čtivý celek, obohacující čtenáře o nové poznatky a povědomí o politickém katolicismu. V úvodu avizovaný cíl sborníku – zaplnění bílých míst – se zcela jistě podařilo naplnit, a přestože sborník má některé nedostatky, jeho pozitiva jasně převažují. Sborník *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007* je tak přínosem na poli vědeckého bádání a rozhodně jej lze doporučit všem zájemcům z řad nejen akademické obce, ale i laické veřejnosti.

Dominika J. Ondráčková

ALEXEJ S. CHOMJAKOV:

JEDNA CÍRKEV

(Olomouc: Refugium, 2006, 78 s.

ISBN 978-8086715612)

Boh si vzbudzuje prorokov v časoch krízy a stagnácie. V živote Ruska sa 19. storočie viaže na mnohé bolestné

skutočnosti v živote spoločnosti: tvrdá cenzúra myslenia, cárovské Rusko a medziiným aj čoraz intenzívnejšie sa prehlbujúca priepasť medzi západnou teologickou tradíciou a východnou ortodoxiou.

Nesmierny význam pre ruskú teologickú tradíciu tohto obdobia predstavuje kniha A. S. Chomjakova (zomrel 1860) *Jedna Cirkev*, ktorá síce vyšla až po jeho smrti, ale dokazuje, že vtedajšia spoločnosť si nedokázala doceniť proroka tohto formátu.

Chomjakov v nej poukazuje na manifest slovanstva, tzv. slavjanofilstva, pre ktoré je charakteristické osobité filozoficko-náboženské myslenie. Slovanofilstvo bolo pôvodne hanlivé označenie pre tých mysliteľov (Aksakov, Kirejevskij, Samarin) a spájala ich pôvodne univerzálne povolanie Ruska a neskôr pravoslávno-ruská orientácia. Na prvý pohľad sa dokonca mohlo zdať, že toto hnutie sa prikláňalo k cárovskému vládnutiu, prípadne s panslovanským nacionalizmom, no toto hnutie sa od čohosi takého distancovalo.

V podstate sa tomuto hnutiu pripisuje prínos dvoch termínov – termín *sobornosť* (v nekonfensiálnom zmysle katolíckosti) a *integrálne poznanie*. *Sobornosť* priamo poukazuje na myšlienku jednej Cirkvi, katolicity (*kath' holon* – podľa všetkého) nie čo do rituálneho, ale doktrínálneho zmyslu, na horizont jednej Cirkvi, ako to už dielo prezrádza. Cirkev má vonkajšie i vnútorné znaky, ktoré môže poznať len ona a tí, čo majú tú milosť byť jej členmi. „Cirkev se nazývá jedna, svatá, sobornaja, protože ona je jediná a svatá tím, že náleží celému světu, a ne nějakému místu, protože z ní je posvěcováno celé lidstvo a celá země“ (s. 46). Integrálne poznanie prízvukuje pravdivostnú a neopomenuteľnú hod-

notu intuície pri poznaní. Oba termíny skrývajú v sebe niečo nevyjadriteľné. Podľa Chomjakova táto *sobornosť* znamená univerzalitu, všeobecnosť. Kým sa pre jednotlivé spoločenstvá uvádza termín cirkev – napr. grécka cirkev, používa sa len v zmysle „zhromaždenia“. Cirkev je v skutočnosti jedna – tá, ktorej bolo zverené dedičstvo a ona ho uchováva, ktorú vedie Duch. Podľa Chomjakova sa nedá preto odlišovať činnosť Cirkvi od tradície či od Písma. Keďže je vedená Duchom, nemôžeme pod Cirkvou nemyslieť na jej tradíciu, na Písmo, na jej činnosť, na jej svedectvo. Sú to vnútorné znaky Cirkvi, ktorými ona žije, je to súhrn všetkých darov, ktorých sa jej dostalo od Boha. Tieto dary, podobné ako vieroučné články, nie sú analytické – nie sú pochopiteľné pre špekulatívny rozum, ale len tomu, „komu to bolo dané.“

Chomjakovov koncept Cirkvi predstavuje dialektický celok medzi jej transcendentným a imanentným aspektom – ako píše v úvode P. Ambros (s. 31). Na tejto antinómii spočíva celý spis *Jedna Cirkev*. Rozvíja v nej predovšetkým rozdiel medzi vnútorným a vonkajším človekom, medzi vnútorným a vonkajším postojom viery, medzi vonkajším a vnútorným prijímaním sviatosti – medzi nimi aj Cirkvi.

S touto jednou sviatosťou sa podľa Chomjakova nijako neprie aj ostatných sedem, ktoré svedčia o jej výlučnosti. Cirkev síce krstom nezatraca a nesúdi tých, čo sa nestali jej členmi. Až Boh bude súdiť, či je niekto spravodlivý, nie či bude pokrstený. Mnohí boli spasení bez toho, aby prijali sviatosť krstu (s. 56). Nikto však nebude spasený, pokiaľ neprijme vnútorne Cirkev, bez jej viery, nádeje a lásky (s. 63). Podstatou tejto jednej Cirkvi je teda jej sviatosť-

nosť, jej vnútorná povaha, ktorá súč duchovná vlastnosť, prekonáva fyzickú rozdielnosť cirkví, národov, národností a rasy. Týka sa všetkých, čo vnútorne veria a podľa toho aj konajú.

Proti viere živej stavia vieru mŕtvu: ako telo bez duše už nie je človekom a nemôže sa nazývať človekom, ale mŕtvolou, tak ani vieru bez skutkov nemôžeme nazývať skutočnou vierou, lež falošnou, to znamená vonkajším poznaním, neplodným a dostupným dokonca i zlým duchom... (s. 63). Preto len živá viera môže spasíť – pravá viera, nie viera mŕtva týkajúca sa vonkajšieho poznania, z ktorej si ľudia urobili ôsmu sviatosť (s. 64), ale viera živá. Sviatosti podľa Chomjakova nemajú cieľ sami v sebe, rovnako ako ani viera, nádej a láska nemajú cieľ sami v sebe a sami osebe „neprinášajú spásu“ (s. 65). Veriť môžeme v rozum, dôverovať môžeme svetu a v láske môžeme mať telo. Viera nemá rôzne podoby a formy – len vonkajšie – vnútorne je to len jedna a tá istá viera. Chomajkov to približuje na rozdiel medzi hriechom jednotlivca a jeho spásou: „Víme, že keď niekdo z nás padá, padá sám, ale nikdo se sám nespasí. Avšak kto je spasen, je spasen v Cirkvi, jako její člen a v jednotě s jejími ostatními členy. Někdo věří? Je ve společenství víry. Někdo miluje? Je ve společenství lásky (...) Tato posvátná jednota je skutečným životem Církve“ (s. 67).

Toto veľké dielo ekumény ukončuje Chomajkov myšlienkou „prozatímných“ názvov cirkví. Na konci zmiznú všetky falošné náuky, nezostane už podľa neho názov „pravoslávny“, „východná“, „západná“, do Cirkvi vstúpi plnosť národov a uskutoční sa to, čo naozaj vyjadruje názov *sobornosť*. Dielo končí nádejou i očakávaním – moment-

mi, ktoré sú pre kresťanstvo typické. Preto sa toto dielo oplatí prečítať, nakoľko tak prepracované, ucelené ekumenické dielo, ktoré pramení v polovici 19. storočia a je aktuálne ešte aj dnes, nájdeme len zriedka.

Rastislav Nemec

VLADIMÍR LOSSKIJ:

SEDM DNÍ NA CESTÁCH PO FRANCII

(Olomouc: Refugium, 2008. s. 98.

ISBN 978-8074120169)

Do rúk čitateľa sa minulý rok dostal pomerne krátky autobiografický úryvok z diela súčasného „cirkevného otca“ Vladimíra Losského. Losskij – ako nie každý vie – patrí spomedzi ruských emigrantov medzi obhajcov tradície v rámci konzervatívnych i liberálnych hraníc ortodoxnej doktríny a medzi zástancov tradície. Nie však tradície pre tradíciu, ale tradície s jej neustálou tvorbou. Študoval najprv v Prahe, potom v Paríži pod patronátom známeho medievalistu E. Gilsona, kde sa venoval hlavne mysleniu Majstra Eckharta, a to v nesmierne krušnom období prvej a druhej svetovej vojny. Toto Eckhartovo bohaté myslenie sa prejavilo a odzrkadlilo na Losského filozofických koncepciách, napr. v knihe *Smysl ikon*, ktorú napísal spolu s Leonidom Uspenským a ktorá vyšla v päťdesiatych rokoch. Losského životopis veľmi dobre sumarizuje krátky úvod od Pavla Ambrosa na začiatku tejto knihy.

Význam tejto knihy síce neurčuje jeho malý rozsah, ale o to hutnejší obsah. Kniha sa týka siedmich veľmi krušných dní v dejinách Francúzska i celej Európy, ktorú zasiahla druhá

svetová vojna. Autor spomína sedem dní – od 13. po 19. jún 1940 – kedy sa do Francúzska i pred brány Paríža dostávajú nemecké vzdušné i pozemné sily a pustošia krajinu. Obyvatelia sú navádzaní k odchodu a svojpomocnej záchrane. Až to čitateľa zarazí, že popri tak existenčných chvíľach sa autor nepoddáva fatalite, osudovosti oného okamihu symbolizujúceho začiatok konca. Dokáže s veľkým pokojom rozmýšľať na tému vojny, o formách moci či vlády a ponúka tak veľmi solídny a ničím nezaujatý opis svojho putovania, a tým aj vzácny pohľad na priebeh vojny. Len na niekoľkých miestach preruší svoj krásny opis prírody, okolia a ponorí sa do myšlienok, ktoré ho určite hryzú po celý čas trvania vojny a vzbudzujú v ňom pochybnosti o záchrane. Vtedy si pripomenie napr. slová evanjelia: „Nebojte sa tých, čo môžu zabiť len telo, ale bojte sa tých, čo s telom zabijú aj vašu dušu.“ Táto druhá – teologická – vrstva jeho úvah pretkáva jeho úvahy a prezrádza neskonalú vernosť evanjeliu i jeho osobné vnútorné presvedčenie. Všetky nádeje v ňom čoraz viac chradnú, tú neoblomnú, „poslednú“ nádej v ňom vzbudzuje viera v Božiu záchranu. Toto putovanie preto navodzuje myšlienku mystického putovného charakteru, počínajúceho zverstvami vtedajšieho vyčíňania nemeckých vojsk, ktoré doprevádzalo sklamanie z prehry a Božieho opustenia, opismi zranených a bezmocných ľudí vystavených napospas krutému režimu až po neustále zaznievajúci a chlácholiaci hymnus nádeje z Apokalypsy o nekonečnom množstve ľudí pochádzajúcich zo všetkých národov a kmeňov na zemi, oblečených v bielych šatách, ktorým Boh sám zotrie každú slzu.

Pomedzi to sa autor dokáže nepretržite držať myšlienkovvej línie, rozmýšľať nad „univerzálnou“ putujúcou Cirkvou, zachádzať myšlienkami k „najbližším“ kontextom – veľkým historickým obrancom svojej krajiny, ako boli Jana z Arcu, sv. Ludovít či biskup Vít, rozmýšľať nad krásou Francúzska a jeho latinskou ucelenosťou, ktorá prezrádza, ako veľmi mal túto krajinu rád a ako sa mu páčila. Francúzsko pre neho symbolizuje pokrok a novosť s dávnou patinou, na rozdiel od všetkých ostatných krajín. Symbolizuje pre neho „večnú prítomnosť“ veľkých dejín, postáv, udalostí, ktoré sa kedy udiali. Preto sa za opisom krutého správania sa nepriateľa zračí nádej, že „entelecheia“ ľudstva, oná večná sila vedúca ľud dejinami, nenechá ani Francúzsko napospas zúriacemu sokovi.

Kniha je charakteristická veľmi pútavým a malebným opisom, ktorý prezrádza veľmi bohaté literárne znalosti i štylistické bohatstvo. Čitateľa takýto štýl písania ihneď zaujme a pohltnúť do seba. Priam by sa žiadalo pokračovanie a šťastný koniec. Len doplníme, že záver tejto knihy tvoria ešte tri príspevky, ktoré dotvárajú a tým aj obohacujú osobnosť Vladimíra Losského opisom jeho charakteru – ako teológa, mystika i pútnika.

Toto dielo významného autora spája dva brehy tej istej náuky, zastúpené východnou i západnou Cirkvou – onými dvoma pľúcami – ako sa svojho času pápež Ján Pavol II. vyjadril v encyklike *Fides et ratio*. Pápež v nej vyslovil nádej, že „táto veľká filozoficko-teologická tradícia nájde dnes i v budúcnosti svojich pokračovateľov a svojich pestovateľov pre dobro Cirkvi a ľudstva.“ Aj to by nás mohlo presvedčiť, že kniha tohto ešte

nie každému známého autora si veľmi zaslúži, aby sme sa do nej začítali.

Rastislav Nemec

VLADIMÍR SOLOVJOV:

VYBRANÉ STATI I.: ČÍNA A EVROPA, MOHAMED. VYBRANÉ STATI II.: MYTOLOGICKÝ PROCES, PRVOBYTNÉ POHANSTVÍ

(*Olomouc: Refugium, 2006. 219 s. ISBN 978-8086715629. Olomouc: Refugium, 2007, 143 s. ISBN 978-8086715926*)

Nakladateľstvo Refugium vydalo vybrané Solovjovovy religionistické studie pod souhrnným názvem *Vybrané stati I. a Vybrané stati II.* Doplnuje tím solovjovovskou řadu, jež u tohoto nakladatelství průběžně vychází. Vladimír Solovjov – ruský Origenés 19. století – svým jasnozřivým pohledem na vývoj náboženství jakožto všejednotící dynamický proces kulminující v inkarnaci Krista předešel mnohá bádání v rámci vznikajícího oboru religionistiky a také ve 20. století velmi slibně se rozvíjejícího oboru teologie náboženství. Solovjovův náboženský světonázor nevytvářela pouze fenomenologická, lingvistická, psychologická či sociologická analýza fenoménu náboženskosti člověka, ale především jeho vlastní mystická zkušenost, která se završila v egyptské poušti osobním zjevením Boží Moudrosti v ženské podobě. V této mystické extázi Solovjov nahlédl i smysl a význam všech náboženství.

Předložené studie o náboženství Číny, islámu, mytologickém procesu a prvobytném pohanství dotváří mozaiku jeho komplexního náhledu na význam nekřesťanských náboženství, jež podle

Solovjova vědomě či nevědomě připravovaly lidstvo na plnost zjevení v Boho-člověku. Lidstvo se podle Solovjovovy představy postupně osvobozovalo od polyteismu přírodních náboženství, do kterého spadlo po zatemnění původního monoteismu a ve kterém podléhalo slepým a chaotickým silám přírodních živlů. Religionistický vývoj náboženské zkušenosti lidstva probíhal podle Solovjova ve třech fázích: z podléhání přírodním živlům vysvobodil lidstvo pesimismus a asketismus buddhismu; idealismem mystických spekulací Platóna byl tušen jiný svět za tímto světem; a konečně přišel monoteismus židovství se zjevením transcendentní skutečnosti v podobě osobního „Já“. Plnost Božího sebesdílení se projevila ve zjevení bohoství Ježíše Krista. Solovjov po vzoru prvokřesťanských apologetů, jako byl velký Justin, hledí na nekřesťanská náboženství s porozuměním a přiznává jim jistou spásnou roli v přípravě na událost vtělení.

Jak do této teologické vize zapadají zde recenzované Solovjovovy úvahy? Přístupme nejprve k Solovjovovým studiím o mytologickém procesu a prvobytném pohanství, což jsou témata knihy *Vybrané stati II.* Solovjov hodnotí kriticky „vědecké“ interpretace pohan-ské víry v tzv. teorii přírodní mytologie, ve které je náboženskost zapříčiněna fenomény vnější přírody jako roční cyklus či bouřka. Pro Solovjova je člověk přirozeně náboženským, ale jeho náboženskost se subjektivně vyvíjela. Ve studii *Mytologický proces* si na základě analýz mýtů položil dodnes velmi diskutovanou otázku, zda byl dříve monoteismus či polyteismus – a z logiky své křesťanské víry se klonil na stranu prvotního monoteismu charakterizujícího předvědecké období všech mýtických nábo-

ženství. Mytologický proces probíhá ve třech momentech: uranické období (nebeský bůh, respektive nebeský Král, jakožto prapůvodní jednota), solární období (sluneční bůh či polobůh podřízený svému vnějšímu projevu a sestupující na zem například ve formě boha Višny ve svých avatára, dále je tento fenomén přítomen u Apollóna, Herakla, Béla či Mithry; protipólem slunečnímu bohu je měsíční bohyně), následuje splynutí s materiální přírodou (falický bůh Šiva, Dionýsios, Adónis, Osiris či Fro). Tímto dynamickým způsobem vidí Solovjov „úpadek“ náboženského poznání do pozemských projevů, které ale dále mělo zde již výše nastíněný progresivní vývoj, charakterizující návrat do monoteismu, kterému dalo impuls setkání s osobním Bohem.

Solovjova rovněž velmi zajímalo původní náboženské vědomí, proto se v druhé studii zabýval pohanskými náboženstvími, a to jak u žijících národů, jako jsou Manžouvé a Laponci, tak u jednoho vyhynulého, takzvaného akkadského náboženství. Když se ovšem začteme do prvních stran Solovjova textu s názvem *Prvobytné pohanství*, najdeme zde jednu metodickou shodu s předchozí studií o mýtech. Solovjov se snaží vyvrátit pozitivisticky laděné teorie o vzniku náboženství: animistickou (domnění o dvojí duši v nerozpoznatelnosti stavu spánku a bdění vyznačující se kultem zemřelých předků) a naturalistickou (zbožšťování a zosobňování sil vnější přírody). Co je zde ovšem odlišné, Solovjov v textu konstatoval, že otázka, zda byl prvotní monoteismus či polyteismus, byla překonána, a to na základě Millerovy teorie *kathenteismu*. U pohanského náboženství již zmíněných národů se snažil odstranit animistickou a naturalistickou teorie se svojí hypoté-

zou o prapůvodním *temném pandemonismu*. A proto čtenáře seznamuje s náboženstvím Mandžůů, s jejich domácími bůžky (dušemi předků), různými božstvy a kněžími – šamany, skrze které se obraceli na své duchy. Laponci zase uctívali kameny, ve které se podle jejich víry proměňovali mágové – sejdové – a na kterých vykonávali zvířecí oběti. Věřili dále v celou řadu démonických bytostí. Staří obyvatelé Mezopotámie – Akkadané – věřili v duchy a ve svých hymnech je zaklínali i vzývali. Spojujícím článkem mezi těmito náboženstvími je podle Solovjova víra v živelné duchy, které většinou identifikují se svými zemřelými.

Proč Solovjov pracuje v těchto dvou studiích s odlišnými východisky? Klade si totiž jiný cíl a čerpá z odlišné, jemu dostupné literatury, kterou více méně komentuje. U mýtů ho zajímal prapůvodní religionistický vývoj vztahu k posvátnu, k Absolutnu – je zaměřen k pojetí transcendentní skutečnosti. V případě analýzy pohanského náboženství se snažil vyvrátit animistickou a naturalistickou teorii a náboženství pohanů viděl v pozdější religionistické fázi, ve které převažuje přítomnost duchů, démonů a šamanistických obětí. Je možné vyslovit hypotézu, že Solovjov shledával mytologii jako vyšší formu náboženského vyjádření než dochované texty a praktiky prvobytné pohanských náboženství.

Dvě studie shrnuté pod názvem *Vybrané stati I.* s podtitulem *Čína a Evropa, Mohamed* přináší reflexe nad stále živými otázkami. Geopolitické teorie předpokládají sílící vliv islámu i Číny v celosvětovém kontextu, proto jsou Solovjovovy práce nanejvýš aktuální. Jak jsem již uvedl ve své monografii s názvem *Vladimír Solovjov: Mystik a pro-*

rok, ruská společnost konce 19. století se obávala vpádu východních národů, úspěchu tzv. „panmongolismu“ (Solovjov považoval Číňany za rasu pocházející z Mongolů), přičemž Solovjov též upozorňoval na růst fundamentalistických a separatistických tendencí nově vzniklých bratrstev v islámu, ale v žádném případě neodsuzoval víru muslimů jako takovou.

Přistupme nejprve k jeho studii nad náboženstvími Číny. Solovjov je zde velmi kritický, opět čerpá především z jemu dostupné literatury. Tradiční čínské náboženství je pro Solovjova náboženstvím obráceným výhradně do minulosti, tedy závislým na kultu předků, jimž jsou přinášeny (i lidské) oběti, závislé na kultu *Nebes* ztotožněném s mocí panovníka a jeho státnickým aparátem úředníků (tedy kněžími, vládci a učiteli). Podle Solovjova staré čínské religiózní tradice hrají především roli v zachování poslušnosti státnímu systému. Solovjovovy kritiky nezůstal ušetřen ani taoismus a konfucianství. Mystiku a metafyziku mistra Lao-c' nijak neoceníl a viděl v ní opětovné hledání absolutního principu minulosti, respektive poznání nevyslovitelného a nevyřčeného indiferentního *tao*. Takto pojaté *tao* ani zmínkou nekonfrontuje s vlastním mystickým prožitkem kosmické všejednoty. Nečinné podřízení se principu *tao* je pro Solovjova nepřijatelné, obdobně jako byl pro něho nepřijatelný postoj Lva Tolstého s jeho přístupem „neprotivení se zlu násilím“. Solovjov varoval před náboženským postojem pasivity vůči aktivně působícímu zlu v tomto světě. V kontextu reflexe nad konfucianstvím Solovjov redukoval nauku Konfucia v rámci systému státnických rituálů zaměřených (stále) do minulosti. Přínos Konfuciovy mravní nauky o ctnostech

nijak nedával do souvislosti s etickým étosem, jak je tomu dnes zvykem, ale v porovnání s etikou křesťanství kritizoval u konfucianství absenci altruismu překračujícího hranice rodiny, příbuzných a nejbližších přátel. V náboženství Číny však Solovjov nacházel také pozitivní stránku, a to v zájmu o magickou složku taoismu a v později se šířícím buddhismu, který u Číňanů nesl rys soukromé zbožnosti. Tím se stávali významací těchto náboženství více nezávislými na státních rituálech a zvýšil se jejich smysl pro náboženské citění. Misii Evropy – pro Solovjova zcela odlišný nábožensko-kulturní svět – viděl v nabídce náboženství nikoliv minulosti, ale budoucnosti – tedy v misii *kosmického křesťanství*, které přinese čínskému lidu zvěst o lásce překračující hranice vlastní rodiny a vlastního národa.

Druhým Solovjovovým prorockým tématem je otázka islámu. Náboženství muslimů jakožto zjevené náboženství interpretuje pozitivněji. V roce 1896 vydal zde recenzovaný text *Mohamed, jeho život a náboženské učení*. Stejně jako v případě židovství, kterého se otevřeně zastával při antisemitských pogromech a vážně studoval Talmud, tak se i nyní snažil rozptýlit letité předsudky proti islámu a pečlivě studoval korán. Islámu přiřítal důležitou roli v historickém vývoji a pozitivně hodnotí autentičnost náboženského zjevení Mohamedovi. V již nastíněném religionistickém procesu se islám stává důležitým mezníkem v procesu přechodu od prvobytného mytologického pohanství Arabů a dalších národů k autentické univerzální monoteistické kultuře, ke které ovšem Arabové tíhli již před vystoupením Mohameda. V textu Solovjov často cituje a interpretuje korán a podrobně se zabývá důležitými mezníky v životě

proroka. Podle Solovjovova mínění se islám zastavil jen u vnějšího absolutního podřízení Bohu, přičemž v něm chybí ideál dokonalého spojení člověka s Bohem v bohodivství. Islám má tedy funkci přípravného náboženství na přijetí Bohočlověka Krista, a to v místech pohanstva, kde se křesťanství ještě nerozšířilo nebo se lidé setkali s nepravdivou formou křesťanství. Z duchovního hlediska nepřičítal Mohamedovi a jeho následovníkům žádné zlé úmysly, viděl v nich touhu po duchovním životě. Ale kvůli oslabené roli Ježíše skrytě a nepřímě varoval před mystickým zážitkem, ve kterém bude radikálně odmítnut Kristus a jeho vzkříšení. Z již uvedeného je zřejmé, že ze zde recenzovaných náboženství považuje islám pro jeho monoteismus za dokonalejší formu náboženství než předchozí formy.

Vydané Solovjovovy studie by tedy neměly chybět v knihovně žádného člověka, který se vážně zabývá religionistikou, náboženskou zkušeností, spiritualitou či teologií náboženství. Jsou rovněž inspirativní pro mezináboženský dialog.

Karel Sládek

ZALOŽENÍ ČESKÉ CHRISTOLOGICKÉ A MARIOLOGICKÉ AKADEMIE (ČCHMA)

Vědecká práce má celou řadu podob. Vedle vlastního bádání a prezentování dosažených výsledků sem bezesporu patří také organizace vědecké činnosti, koordinace práce jednotlivých odborníků, promítání této práce do života. A právě sem patří také zakládání sdružení odborníků, kteří chtějí spolupracovat

na dosahování společně vytčených cílů.

Dne 8. prosince začala v rámci Katedry systematické teologie na CMTF UP v Olomouci existovat *Česká christologická a mariologická akademie*. O tomto dni také začal fungovat web akademie (www.cchma.cz). První slavnostní setkání zakládajících členů s vedením CMTF UP se konalo dne 9. 12. 2009. V tomto příspěvku bych si dovolil podat základní informace o důvodech, které vedly k jejímu vzniku, o procesu zrodu tohoto sdružení odborníků v oboru teologie a také o záměrech našeho dalšího působení.

Ačkoli v Čechách a na Moravě existuje poměrně rozvinutý mariánský fenomén, mariologie je na našich teologických fakultách opravdovou popelkou, pokud se o ní frekventanti v průběhu svého studia vůbec něco dozvědí. Nejde pouze o mezeru v teologické formaci, ale také o to, že následně nedochází ke kultivaci mariánské úcty, která pak může nabývat poněkud zvláštních podob. Již v roce 2004, když jsme si připomínali sto padesáté výročí od prohlášení dogmatu o neposkvrněném početí Panny Marie, jsem si proto dovolil vyslovit přání, aby vznikla česká mariologická akademie.¹

V dalších letech bylo třeba přesvědčit kolegy o opodstatněnosti tohoto návrhu. V diskuzích vyšlo najevo, že existuje potřeba vzniku kruhů odborníků, kteří se specializují na příslušnou teologickou disciplínu, aby bylo možno prodiskutovávat naléhavé problémy, lépe koordinovat spolupráci a společně organizovat vědecké semináře, kongresy, sympózia a tak dále. Setkávání všech se všemi, jak se to děje na půdě České sek-

¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2004, s. 10.

ce Evropské společnosti pro katolickou teologii, má svůj význam, leč vlastní odborná práce vyžaduje ještě jiné grémium. Zamýšlená akademie se tedy měla stát jakousi platformou, v jejímž rámci by se podobné snahy mohly realizovat. Z tohoto důvodu by v rámci ČChMA měly v příštích letech vznikat vedle sekce pro dogmatickou a fundamentální teologii další odborné sekce, které by si žily svým vlastním životem a akademie by pak dávala možnost vyšší koordinace jednotlivých aktivit. Zároveň bylo jasné, že v naší zemi není reálné zakládat pouze mariologickou akademii, a proto jsme dospěli k závěru, že rámec činnosti této akademie musí být mnohem širší. Proto nejenom mariologická, ale zároveň také christologická akademie.

Určitě jsme nechťeli ztrácet energii starostmi o materiální zabezpečení činnosti akademie, ale věnovat všechny síly vlastní teologické práci. V této věci nám vyšla skvěle vstříc CMTF UP, jejíž současné vedení nám umožnilo založit akademii v rámci Katedry systematické teologie na CMTF UP. Bylo tedy třeba vytvořit stanovy a usilovat o uznání ze strany ČBK a následně také *Mezinárodní papežské mariánské akademie* (MPMA) v Římě, s níž chceme spolupracovat. Celý proces nebyl tak snadný, jak se na začátku zdálo. Teprve námaha a překonávání překážek nám totiž dovolily jasněji si uvědomit, jakou hodnotu založení akademie má. Původní název: „Česká christologicko-mariologická akademie“ nebyl schválen. Dlužno však důrazně podotknout, že spojovník v češtině znamená výraznější rozlišení christologie a mariologie, než formulace „christologická a mariologická“, jak se zdá kupříkladu těm, jejichž mateřštinou je slovenština. Nakonec jsme všem požadavkům, pokud to bylo smyslupl-

né a možné, vyhověli, a tak bylo nové sdružení odborníků vzato ČBK na vědomí. Představitelům MPMA bylo třeba vysvětlit, že naše akademie nemůže být pouze mariologická. Jakmile však vyšlo najevo, že pokud toto rozšíření rámce odborné působnosti nebude možné, nevznikne žádná akademie a pro mariologii se na akademické půdě v České republice nevykoná nic zásadnějšího, představitelé MPMA záměr uznali jako zcela oprávněný a přislíbili, že s naší akademií budou spolupracovat.

Nyní k vlastní záměru akademie. V okamžiku jejího vzniku začíná pracovat sekce pro dogmatickou a fundamentální teologii. Zdá se, že velmi záhy vznikne sekce, jejíž členové se budou věnovat studiu problematiky úcty k svatému Josefovi. Bylo by žádoucí, aby se pracovalo zejména na zrodu mariánsko-pastorační sekce, jejímiž členy by byli někteří vyšší řeholní představení a především rektori významných mariánských poutních míst v Čechách a na Moravě. Právě tímto způsobem pak bude zajištěno, že práce teologů bude spjata se životem a do života se bude také promítat.

Akademie chce spolupracovat jednak s MPMA, jednak s ostatními národními mariánskými a mariologickými akademiemi po celém světě. Jejich přehled zájemce nalezne na webových stránkách MPMA,² kde také pod číslem 13 nalezne zmíněnu naši *Českou christologickou a mariologickou akademii*, což fakticky znamená uznání naší akademie. Budeme participovat na celosvětových mariologických kongresech pořádaných MPMA, protože pozvání se týká vždy národních akademií, a nikoli samot-

² Srov. www.accademiamariana.org.

ných teologů.³ Dlužno připomenout, že již v roce 2003 vyšel český překlad dokumentu MPMA o současné mariologii.⁴ MPMA je dále ochotna publikovat v kongresových jazycích práce českých teologů, které budou představovat přínos v oblasti mariologie. V příštích letech by měl vzniknout mezinárodní manuál mariologie, na jehož vzniku se budeme moci podílet.

Dalším partnerem, s nímž chceme úzce spolupracovat, je *Komise pro nauku víry* ČBK, což odpovídá logice věci, protože MPMA úzce spolupracuje s *Kongregací pro nauku víry*. Na webových stránkách naší akademie jsme proto mezi zakládající dokumenty zařadili i dopis otce Dominika Duky, předsedy zmíněné komise, v němž vítá založení akademie a hovoří o budoucí spolupráci zmíněných entit.

Z oblasti vědecké činnosti je třeba zmínit dlouhodobý záměr věnovat se studiu dějin české christologie a mariologie. Každý, kdo se pokusil o sestavení pokud možno co nejkompletnější bibliografie české christologie a mariologie, ví velmi dobře, že se jedná o úkol, který vyžaduje víceleté úsilí. Po vypracování

bibliografických přehledů bychom chtěli přistoupit k podrobné analýze jednotlivých děl. V dohledné budoucnosti bychom také velmi rádi udělovali čestná uznání autorům přínosných prací v oblasti christologie a mariologie.

Spolu s Katedrou systematické teologie se chceme věnovat v příštích měsících přeložení všech dokumentů *Mezinárodní teologické komise*, které zatím ještě v českém jazyce nemáme. Překlad chceme publikovat, bude-li to možné, nejprve tiskem a v dohledné době také na webových stránkách akademie.

V závěru tohoto sdělení bych velmi rád poděkoval paní děkance G. Vlkové za podporu založení akademie a také kolegovi D. Němcovi, který výrazně přispěl ke vzniku našich statut. V neposlední řadě bych velmi rád projevil hlubokou vděčnost také všem svým kolegům, kteří se odhodlali stát se zakládajícími členy akademie. Opravdu mne těší, že břemeno vedení akademie na sebe vzal Martin Štěpán Filip, jemuž přeji v nové funkci hodně úspěchů a radosti z dobře vykonané práce. Víím totiž velmi dobře, že akademie, na jejímž založení mám určitý podíl, musí co nejdříve začít žít svým vlastním životem, protože jedině tak mohu oprávněně doufat, že akademie tu bude i dlouho po mém odchodu z tohoto světa.

Ctirad Václav Pospíšil

³ Jejich přehled je možno nalézt na webových stránkách MPMA a také v C. V. POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 11.

⁴ Srov. MEZINÁRODNÍ PAPEŽSKÁ MARIÁNSKÁ AKADEMIE, *Matka Páně, památka, přítomnost, naděje*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2003.