

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:

JEŽÍŠ KRISTUS – PRAVDA DĚJIN: TROJICNÍ

A CHRISTOCENTRICKÁ TEOLOGIE DĚJIN

(Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 136 s.

ISBN 978-8071953692)

Publikací z pera C. V. Pospíšila s trinitární a christologickou tematikou vyšla již celá řada. Z těch nejdůležitějších bych zmínil knihy *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (3. vyd. 2006) a *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie* (2007). Tentokrát zaměřil svou pozornost na odraz tvůrčího působení Trojjediného v dimenzi dějin a času. Úvodní kapitoly seznamují čtenáře se dvěma základními křesťanskými pohledy na dějiny, s tzv. inkarnacionismem a eschatologismem. Inkarnacionismus, jenž nachází svou oporu zejména v episkopální tradici, pohlíží na dějiny pozitivně jako na součást Božího stvoření a místo realizace Božího plánu spásy. Eschatologismus, jehož původ lze hledat v tradici prorocké, směřuje k budoucímu a pozitivní hodnotu dějin odmítá. V tomto paradoxním dvoupólovém přístupu k dějinám se odráží důležitá křesťanská myšlenka: dějiny je třeba vnímat pozitivně jako součást Božího stvoření a jako místo, kde se otvírá cesta ke spáse, ale zároveň i kriticky, neboť jsou veskrze prostoupeny hříchem. Tyto póly vymezují prostor legitimního teologického pluralismu. Naopak přehnané zdůrazňování nebo negace jednoho z pólů nutně vede k pokřivení pohledu na svět. Autentický křesťanský pohled na dějiny má povahu paradoxu, uniká před uplatňováním prosté lidské logiky, ale je v plném souladu se způsoby biblického myšlení.

Pospíšil prokazuje své teze na příkladech jednání určitých skupin v církvích

vi v období totalitního režimu. U těch, kteří chtěli s komunistickým režimem vycházet „po dobrém“, shledává inkarnacionistické postoje, kdežto u těch, kteří se vůči režimu stavěli odmítavě, odkrývá eschatologický přístup. Slabina jednostranně inkarnacionistického postoje se dle něj v některých případech projevila ve formě kolaborace s režimem a vedla k diskreditaci legitimní formy inkarnacionismu. Naopak vyhraněný eschatologismus nevedl vždy jen k legitimnímu odporu vůči režimu, ale i k „vznešeně zdůvodňovanému zápecnictví“, jež se někdy ani po změně režimu nedokázalo s mentalitou ghetta zcela vyrovnat.

U konkrétních příkladů zůstává i v kapitole, kterou věnuje poměru mezi filosofií a teologií dějin. Všimá si například jednostranného sekularizovaného eschatologismu, který se výrazně projevilo ve fašismu a komunismu. Zároveň ale odmítá zjednodušující tezi, že evropská filosofie dějin je jen sekularizovanou teologií dějin, a poukazuje, že každá kultura v sobě vždy nese určitou filosofii dějin. Na tyto místní filosofie dějin pak křesťanství navazuje tak, že je svou inkulturační silou vyzdvihuje do svého teologicko-dějinného konceptu, který díky paradoxální bipolaritě uniká jednostrannostem, do kterých se může lehce dostat společnost, která se od křesťanství odvrací.

Jak již bylo řečeno, dějiny je třeba vnímat pozitivně, jako součást Božího stvoření, ale zároveň i kriticky, neboť jsou poznamenány hříchem. Primární je ale pozitivní pohled. Jejich počátkem je stvoření, nikoli až hřích člověka. Proto se v křesťanské apokalyptice spása naplňuje v dějinách, kdežto např. v gnózi se spása rovná úniku z dějin, neboť hmota i čas jsou vnímány jako negativní

skutečnosti. Tyto teze jsou Pospíšilovi pouhým úvodem k reflexi hlubších souvislostí s trojiční teologií. Jestliže je totiž čas stvořený a jako stvořený dobrý, měl by být tedy i nějakým způsobem obsažen ve věčnosti trojjediného Boha. Pospíšil varuje před striktním monoteismem, pro který mnohost nemá v Bohu místo, neboť pak by bylo stvoření čímsi negativním, úpadkem bytí, a spása by neměla nic společného s mnohostí. Ale Bůh už na počátku říká, že mnohost tvorů je čímsi pozitivním. Bůh, jenž je původcem pozitivní rozličnosti ve stvoření, musí mít v sobě také veskrze dobrou rozličnost identit. Jedině Bůh Otec, Syn, Duch svatý může stvořit mnohost a hodnotit své dílo jako cosi dobrého, nikoli jako dekadenci. Čas je proto určitým způsobem v Bohu.

Pro správné pochopení dějin je podle Pospíšila důležité porozumět vedle fyzické a psychické časovosti dějin také životnímu příběhu konkrétní osoby. „Osoba je identitou, totožností v proměnlivosti plynutí jednotlivých dějů, a proto představuje svorník, který z mnohosti dějů dělá jeden příběh.“ Bez svorníku identity stojíme pouze před „kaleidoskopem jednotlivých a vzájemně nesouvisejících epizod.“ Bez osoby není příběh ani mravní zodpovědnost. Osoba je v dějinách a dějiny v osobě, tj. vzájemný poměr je perichoretický. Pokud jsme pozorní, pochopíme, že svou osobovost prožíváme v souvislosti se svým příběhem. Osoba bez konkrétního příběhu je protimluv. Osoba se utváří a „čte“ ve vlastním příběhu, díky tomu „je jí dovoleno odhalovat, že je sama sobě darována od jiného, nebo spíše od jiných.“

Darovanost osoby není jen lidskou záležitostí. I osoby nejsvětější Trojice mají identitu od druhých dvou. Jen díky

tomu je osoba svobodná i vzhledem k sobě a je schopna vyjít ze sebe až k totálnímu sebedarování či sebezmaření z lásky k druhému. Striktně jednoosobový „bůh“ by nebyl svobodný od sebe a nebyl by schopen ze sebe vycházet. Osoba druhého je nepředatelná, proto osoba druhého Ty bude i v nejhlubším sjednocení transcendentovat mé Já. Ani spoluprožívaný příběh nemůže zrušit transcendenci Ty vůči Já.

Vedle jednotlivých osob připomíná Pospíšil i význam osoby kolektivní. I kolektivní osoby mají identitu, jež tvoří lingvistická, historická a kulturní tradice ukazující se v profánních dějinách. Vedle toho je zde ale také jakási „transcendentně nadkulturní tradice, která odpovídá dějinám spásy.“ Právě ona konstituuje identitu vyvoleného národa a stojí u identity evropských národů, včetně národa českého. Pospíšil vnímá národní identitu, podobně jako je tomu u identity osoby, trojičně, tj. jako darovanou od druhých. Netrojiční kolektivní osoba se staví do role egocentrického subjektu, jenž je spjat s falešným jednoosobovým monoteismem, jenž nakonec vede k nacionalismu, šovinismu, rasismu a válce. Sebestředné já totiž neunes alteritu. Likviduje ji, aniž by si uvědomovalo, že tím likviduje i sebe, neboť ve skutečnosti žádné Já nedává smysl bez Ty. Trojičně pojímaná identita kolektivní osoby jménem národ je nevyhnutelně svobodná od sebe, a proto otevřená ke společenství s ostatními národy. Nárůst dějinnosti vyžaduje nejen osoby individuální Já a Ty, ale též kolektivní My.

K tématu osoba–příběh–dějiny se Pospíšil vrací i v závěrečné kapitole, ve které řeší tradiční teologickou otázku: „Jak může mít jednotlivý, kontingentní a z hlediska velkých světových dějin poměrně ‚zasunutý‘ příběh Muže

z Nazareta rozhodující význam pro celé stvoření?" Podle Pospíšila je to možné, použijeme-li nástroje tradičního christologického dogmatu, kde je univerzální vždy paradoxně spjaté s konkrétním a opřeme-li se o výše naznačenou paradoxální dvoupólovost ve křesťanském pochopení dějin. Jedině tak může být vtělené Slovo vnímáno jako průnik věčnosti do času a času do věčnosti, ve kterém přestává být příběh Ježíše Krista součástí dějin, ale stává se jejich konstitutivní složkou.

Křesťanský přístup k dějinám a času náleží k tématům, které není snadné vyčerpat. Čtenáře Pospíšilovy knihy proto mohou snadno napadat další podnětné souvislosti. Určitou trinitární paralelu k jeho reflexi shledávám například u židovského myslitele Franze Rosenzweiga, jenž ve své knize *Nové myšlení: Několik dodatečných poznámek ke „Hvězdě vykoupení“* interpretuje setkání s ty druhého též pomocí časových kategorií minulosti, přítomnosti a budoucnosti. V minulosti se setkáváme s druhým(i) ve formě vyprávění (příběhu), v přítomnosti v podobě dialogu a na rovině budoucnosti v kolektivní podobě chóru: „neboť budoucí uchopuje i jednotlivce jen tam a jen tehdy, když může říct ‚my‘.“ Podobné souvislosti lze spatřovat i na straně nejvýznamnějších protestantských myslitelů minulého století, ať už jsou to práce R. Bultmanna *Dějiny a eschatologie*, E. Brunnera *Věčné jako budoucnost a přítomnost* nebo J. Moltmanna *Teologie naděje*, z českých autorů bych jmenoval Z. Kučeru a jeho *Trojiční teologii*, jenž přímo usiluje o výklad trojičního dogmatu pomocí časových kategorií. Žádný z nich však nepojednává o tématu času a dějin v tak úzké souvislosti s christologickým a trinitárním teologickým dědictvím církve nebo nevede tak

ostrý útok vůči jiným pojetím času plynoucích z netrinitárních či nenáboženských pozic, který se projevuje např. tím, že převádí různá patologická pojmání času na klasické hereze. Jeho dialog se striktním monoteismem a různými politickými koncepty mě vede k závěru, že Pospíšilova práce je také knihou o identitě současného evropského člověka a o jeho národní, kulturní a politické tradici, k jejímž pilířům křesťanství neoddelitelně náleží. V interpretaci křesťanské tradice v horizontu současného myšlení a dění je vlastní novum a přínos Pospíšilovy knihy a na tomto základě ji případnému zájemci o teologii mohou s čistým svědomím a vřele doporučit.

Jiří Vogel

ZDENĚK VOJTÍŠEK

NOVÁ NÁBOŽENSKÁ HNUTÍ A KOLEKTIVNÍ NÁSILÍ

(*Deus et Gentes 14*. Brno: L. Marek, 2009. 460 s. ISBN 978-8087127216)

Monografie docenta působícího na HTF UK v Praze, jak již prozrazuje její titul, je věnována problematice poměru mezi novými náboženskými hnutími a smutným jevem kolektivního násilí. Dílo je rozčleněno do úvodu, který nese určité rysy předmluvy. V první části autor podrobně, přehledně a jasně vymezuje téma, cíl a použitou metodu, která odpovídá současným trendům v oboru religionistiky. Již od prvních stran je evidentní, že kolega Vojtíšek usiluje o ochranu náboženské svobody, která tváří v tvář některým excesům může být do jisté míry ohrožena, protože státy ve snaze chránit se před potenciálním rizikem jsou v pokušení přijímat neúměr-

ně restriktivní zákony. Jako příklad je uveden zákon schválený dne 12. června 2001 ve francouzském Národním shromáždění (srov. s. 9). Vedle toho autor usiluje o to, aby nás přivedl k hlubšímu porozumění těm, kdo se v nových náboženských hnutích angažují. Jedině tudy totiž vede nejúčinnější cesta k překonávání krizí a rizik, které mohou vyústit v tragické podobě kolektivního násilí buď autodestruktivní povahy, anebo ozbrojeného střetu s příslušnými složkami státní moci.

Velmi zajímavá je druhá část, v níž nás autor seznamuje s devíti případy, kdy v posledních zhruba třiceti letech došlo k tomu, že napětí mezi novým náboženským hnutím a okolní společností vyústilo tragicky ve formě kolektivního násilí. Jedná se o hnutí: Svatyně lidu, Davidiánů, Řádu Slunečního chrámu, Óm šinrikjó, Nebeské brány, Fa-lun-kung, Hnutí za obnovu Desatera Božích přikázání, hnutí Bhagvána Radžníše, o české hnutí Imanuelitů. Vedle toho autor stručně připomíná příběhy některých dalších skupin (srov. 2.9).

Třetí část pojednává o současné odborné diskusi o daném tématu. Kolega Vojtíšek nejprve upozorňuje na limity této diskuse. Následuje prezentace diskuse o faktorech, které mohou vést k projevům kolektivního násilí. Posléze dochází ke srovnání jednotlivých případů a prezentaci diskuse ohledně modelů vzniku kolektivního násilí.

Ve čtvrté části se k dané problematice kriticky vyjadřuje sám autor a podotýká, že dosavadní diskuse nebrala prozatím dostatečně v potaz skutečnost, že nová náboženská hnutí se vyznačují vekou proměnlivostí (srov. s. 324). Hlavním faktorem zániku jednotlivých hnutí a případně projevů kolektivního násilí je neschopnost hnutí samotného i okol-

ní společnosti řešit problém existujícího napětí. Je evidentní, že okolní společnost může podlehnout prefabrikovanému vyhoceně odmítavému hodnocení hnutí, čímž se samotné hnutí zpravidla vnitřně ještě více radikalizuje, což představuje jeden ze spouštěcích mechanismů potenciálního kolektivního násilí. Okolní společnost si musí být vědoma toho, že případy kolektivního násilí ve spojitosti s novými náboženskými hnutími jsou řídké, a proto není správné bít okamžitě na poplach a danou skupinu kriminalizovat. Právě výrazně negativní hodnocení dané skupiny ze strany médií, která ne zcela zodpovědně okamžitě nálepkují skupiny názvem „sekta“, výrazně zvyšuje zmíněné riziko. Velmi podnětná je pasáž 4.1 (s. 326nn), pojednávající o procesu denominalizace, kdy se z radikálně a kriticky laděné skupiny, která se vyznačuje jednak téměř stoprocentně charismatickou autoritou zakladatele, jednak také obvykle tím, co lze definovat jako milenalistické názorové tendence (očekávání katastrofy, případně brzkého konce světa), stává náboženská společnost s autoritou, již autor charakterizuje jako převážně byrokratickou nebo hierarchickou, což přispívá k tomu, že hranice mezi okolní společností a skupinou jsou mnohem prostupnější a že členové takové skupiny jsou společností vnímáni nikoli jako vyložené rizikový faktor. Je evidentní, že přežití náboženské skupiny v druhé a třetí generaci nutně vyžaduje vnitřní institucionalizaci a následně denominalizaci. Kolega Vojtíšek velmi dobře poznamenává: „Společnost, jež toto hnutí obklopuje, je odpovědna za vytvoření takových podmínek, v nichž by se protestně zaměřené hnutí mohlo usadit a přijmout odpovědnost jako jedna z jejích obohacujících částí (s. 357).“ K tomu

si ale dovoluji podotknout, že v některých krajních případech bohužel nezbyvá nic jiného, než sáhnout také k represí, protože okolní společnost a stát mají nejen právo, ale také povinnost chránit své občany i sebe. Je ale zcela evidentní, že předtím vyspělá společnost a demokratický stát musejí využít všech dostupných nerepresivních a nenásilných prostředků k překonání napětí.

Pátá část představuje jakýsi závěr celého výzkumu a autor zde stručně a přehledně předkládá v několika bodech zásady, jak by se zodpovědná společnost a také příslušné státní orgány měly chovat tváří v tvář fenoménu nových náboženských hnutí. Určitě lze souhlasit s tím, že okolní společnost by rozhodně neměla podceňovat roli náboženství, že zároveň by neměla přeceňovat možnosti represe a že by měla především usilovat o usnadnění procesu denominalizace. Tento proces však zároveň otupuje kritický radikalismus, který činí nové náboženské hnutí přitažlivým.

Podle mého soudu platí, že jedině taková náboženská společnost, která má svoji identitu definovanou alespoň částečně pozitivně, tedy tím, co je, a nikoli výlučně kriticky a negativně, tedy vymezením se velkým „Ne“ k okolní společnosti, případně vůči již existujícím církvím, jedině takováto společnost je potenciálně schopna denominalizace. Kde je vše postaveno pouze na negaci a kritice, ba nenávisti, tam je, podle mého názoru, proces denominalizace mnohem obtížnější, je-li vůbec možný. Z řečeného vyplývá, že by bylo záhodno věnovat větší pozornost také tomu, co lze popisovat jako nauku daného hnutí, i když je zcela jasné, že v prvních fázích hnutí je daná složka velmi proměnlivá, a proto také poměrně nesnadno zachytitelná, kriticky popsitelná a následně

vyhodnotitelná. Hodnocením na tomto místě pochopitelně nemíním srovnání dané nauky s učením, které předkládají křesťanské církve. Takovéto hodnocení religionistice nepřísluší a spadá výlučně do kompetence teologie a případně církevních autorit, pokud jsou nuceny se k dané problematice vyslovovat z hlediska ochrany vlastní křesťanské, případně konfesní identity.

Celkové hodnocení díla je velmi pozitivní. Určitě by se s ním měli seznámit nejenom experti v oboru religionistiky, ale také nositelé státní moci, kteří s daným jevem přicházejí do kontaktu, teologové, představitelé církví a řeholních společenství a pochopitelně rovněž duchovní. V neposlední řadě by se dílem měli zabývat také ti, kdo se sami angažují v nových náboženských hnutích, protože není žádoucí ani pro ně, ani pro ostatní, aby se opakovaly pořád tytéž omyly a chyby.

V závěru této recenze si dovolím stručně upozornit na určité inspirace, které z díla kolegy Vojtíška mohou výtěžit křesťanští teologové. V první řadě se jedná o christologii, protože christologovi při pozorné četbě neunikne, že Ježíšovo mesiášství je v zásadě „nemesiánské“, o čemž svědčí především velké téma „mesiášského tajemství“. Podrobnější rozvedení této myšlenkové spojitosti ale výrazně překračuje možnosti, jež nám skýtá tato recenze. Za druhé, je vcelku evidentní, že zde nacházíme řadu inspirací pro oblast eklesiologie. Křesťané byli na počátku své existence okolní společností vnímáni obdobným způsobem, jako dnešní společnost vnímá nová náboženská hnutí. Proces denominalizace, tedy začlenění křesťanské církve do okolní společnosti, je tudíž něčím nevyhnutelným. Z řečeného vyplývá, že hierarchická autorita má ce-

lou řadu pozitiv a opět se jedná o cosi přirozeně nevyhnutelného a nutného, bez čehož není možné důstojné přežití charismatu jako takového. Sen o výlučně charismatické církvi je pouhou romantickou chimérou, již by zralý člověk měl odložit. To platí nejenom o církvi jako celku, nýbrž také o řadě spirituálních hnutí, která se objevují v jejím rámci. Přiznejme si, že v zásadě všechny řeholní společnosti začínaly jako nová náboženská či duchovní hnutí uvnitř katolické církve. I zde se verifikovaly procesy „denominalizace“, tentokrát v rámci okolní společnosti, již představuje církevní společenství jako celek. Je tudíž evidentní, že poučení v této knize obsažená by měla řadu věřících vést k hlubšímu zamyšlení. Díky této sebe-reflexi budeme schopni zodpovědněji a realističtěji vyhodnocovat vlastní dějiny i svou současnost a odpovědnost, kterou neseme na počátku třetího tisíciletí křesťanské éry.

Ctirad Václav Pospíšil

DINSEH D'SOUZA:

KŘESŤANSTVÍ A ATEISMUS ÚPLNĚ JINAK

(Praha: IDEÁL, 2009. 313 s. textu včetně poznámek, předmluva: Daniel Herman, s. XI–XII. ISBN 978-8086995113)

Kniha je rozčleněna do celkem osmi částí: Budoucnost křesťanství, Křesťanství a Západ (v knize nesprávně „západ“), Křesťanství a věda, Teologický argument, Křesťanství a filozofie, Křesťanství a utrpení, Křesťanství a morálka, Křesťanství a vy. Jak vidno, autor volí velmi široký záběr, čímž se však vystavuje nebezpečí neúměrného zjed-

nodušování a pochopitelně také určité povrchnosti. Český titul neodpovídá původnímu: *What's so great about Christianity*, jenž podle mého soudu mnohem lépe ladí s obsahem knihy, v níž odborník neshledává mnoho opravdu nového.

Ono zjednodušování může být někdy i výhodou. Jistě budeme více či méně souhlasit s tvrzeními: „Ateismus nedokáže konkurovat náboženství co do počtu příznivců, ale navíc jakožto praktický životní styl produkuje bezzubá společenstva, která se nedokáží ani zreprodukovat“ (s. 22), ovšem srovnání ateistů s homosexuály je velmi nevhodným způsobem argumentace; darwinisticky je třeba vysvětlit existenci ateismu, a nikoli náboženství (s. 24); ateističtí darwinisté z nás věřících dělají lidi druhé kategorie (s. 51); sociální darwinismus v zásadě ospravedlňuje rasismus (s. 125); „Dawkins si jen sotva uvědomuje, že jeho vlastní nejhlubší přesvědčení je návodem ke konečnému řešení“ (s. 191 – ale on si to dobře uvědomuje, je přece důsledný konsekvencialista); autor varuje před nebezpečím nové, globální utopie – kdo nebude souhlasit, ten bude uvězněn nebo vyhlazen (s. 192); Hume sice neguje zázrak, jenomže podle jeho skeptické filosofie nevíme nic ani o přírodních zákonech, zázraky ovšem můžeme vyloučit jedině tehdy, když přírodní zákony známe (s. 164); ateista není ušlechtilá bytost, která se odvažuje do studené noci, nýbrž člověk, který se bouří proti křesťanské mravnosti (s. 227); darwinismus ruší moc morálky tím, že staví člověka na roveň zvířete, tedy mimo morálku (s. 229).

Zároveň však musím konstatovat, že kniha je také plná nepřesností a chyb, jejichž výčet může být na tomto místě pouze heslovitý. Tvrzení, že ateisté

to mají jednoduché, protože křesťané uhnou a utečou (s. 5), je nepřijatelné. Autor asi neví nic o solidní fundamentální teologii, čemuž se nelze divit, neboť v protestantismu tato disciplína absentuje. Řekové prý neznali romantickou lásku (s. 55). Autor asi nezná díla jako Ilias; Filemon a Baukis; Héro a Leander. Na straně 105 je teorie velkého třesku prezentována jako důkaz stvoření z ničeho. I zde se setkáváme s nepřijatelnou simplifikací. Stačí připomenout, že Mezinárodní teologická komise se v dokumentu *Společenství a služba*, čl. 67 vyjadřuje v tomto ohledu výrazně obezřetněji. Na straně 110 se setkáváme s tvrzením, že světlo bylo dříve než Slunce. Jenomže D'Souza v tom okamžitě spatřuje jasný soulad biblické zprávy o stvoření s moderní přírodovědou, což zavání metodologickým konkordismem a fundamentalismem. Bible je přece neomylná v tom, co se týká naší spásy, a nikoli nevyhnutelně v otázkách přírodních věd. Pokud by tento soulad nebyl shodou náhod, pak by to ale znamenalo, že bible je neomylná i v oblasti obrazu světa, což v případě jiných jejích výroků bude činit obrovské problémy. Na straně 113 a dále prezentuje autor antropický princip jako doklad víry ve stvoření. Kdo zná danou problematiku blíže, musí si povzdechnout, protože celá věc je mnohem složitější, než si D'Souza myslí. Existují totiž vyloženě ateistické koncepce antropického principu. Na straně 123 český překladatel tlumočí „natural theology“ výrazem „přírodní teologie“, přísně vzato se ale jedná o „přirozenou teologii“. Nemalým problémem je to, že nejenom na stranách 141–143, ale na mnoha dalších místech se slovo „dogmatický“ používá v pejorativním smyslu jako synonymum pro výraz „ideologický“. Ote-

vřenost mystériu a transcendenci, tak vlastní pravé dogmatické teologii, jsou v přímém rozporu s tímto lingvistickým nešvarem. Uvědomme si už konečně, že prvním a základním dogmatem víry je sám Ježíš Kristus. Ateismus proto určitě není „dogmatický“ (s. 144), nýbrž ideologický. Tvrzení, podle něhož je I. Kant v souladu s judaismem, křesťanstvím, islámem, buddhismem i hinduismem (s. 155) je hrubě zjednodušené a vyvolává nemálo otazníků. Na straně 157 se hovoří o „neposkvřněném početí“, evidentně se ale jedná o panenské početí Ježíše Krista. Otázkou je, zda chybu lze přičíst na vrub autorovi, anebo českému překladateli. Na straně 248 se dočteme, že křesťanství se shoduje s hinduismem a buddhismem v otázce odumření vlastnímu „Já“. To ale není pravda, protože v křesťanství mé „Já“ trvá i poté, co jsem odumřel sobě, neboť je drženo v bytí Božím otcovským „Ty“. Cílem naší víry je věčný život, a nikoli splnutí s neosobním základem bytí v nirváně! Na stranách 247 a dále se setkáváme s opravdu velmi zjednodušenou soteriologií, v níž shledáváme náběhy na tak zvanou penální substituci, což v případě protestantského myslitele není zase tak překvapivé.

Souhrnně lze říci, že kniha obsahuje neúměrné množství jen těžko stravitelných zjednodušení a bohužel také nebezpečných věroučných faulů. Černobílá prezentace světa a křesťanství není právě přesvědčivá, protože již novozákonní autoři a církevní otcové dobře věděli, že existuje celá řada pozitivit, které tu byly dříve než křesťanská víra. Velkou chybou je absence hlubší reflexe trojičního obrazu Boha. Kupříkladu inkarnace je prezentována netrojičně. V zásadě tedy stojíme před apologetikou starého typu, která určitě není příliš

otevřená dialogu, tváří se všeznalecky, a nikoli jako služebnice v chrámu posvátné Pravdy. Obávám se, že import tohoto sice nablýskaného, ale přece jenom laciného žurnalistického zboží naší teologii ani spiritualitu moc neobohatí.

Ctirad V. Pospíšil

DENISA ČERVENKOVÁ, ALBERT-PETER RETHMAN (ED.):

ISLÁM V ČESKÝCH ZEMÍCH

(Praha: CMS, 2009. 153 s.
ISBN 978-8070218525)

Sborník *Islám v českých zemích* vyšel v roce 2009 jako výsledek práce v rámci grantu s názvem *Role náboženství křesťanských a muslimských migrantů ve vztahu k liberálnímu státu* a je také výsledkem přednášek a veřejných debat pořádaných v souvislosti s jeho řešením. Setkání probíhala v roce 2007 na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a vedle autorů jmenovaných ve sborníku se akce aktivně zúčastnili další představitelé veřejného života (např. senátor Jaromír Štětina) či katolické církve (pražský světící biskup Václav Malý). Kniha obsahuje celkem devět různorodých příspěvků domácích i zahraničních autorů, ačkoliv by jména obou editorů Alberta-Petera Rethmana a Denisy Červenkové na titulní straně sborníku mohla být chápána jako označení výlučně dvou autorů. Po editorské předmluvě (s. 7–9) následuje text příspěvků (s. 11–150), v závěru jsou přiloženy stručné medailonky jednotlivých autorů i samotného *Centra pro studium migrace*, které je řešitelem zmiňovaného grantu a vydavatelem sborníku (s. 151–153).

První příspěvek A.-P. Rethmana s názvem „Setkání s islámem“ (s. 11–19) je vydán v překladu Kateřiny Sitaňové z německého originálu. Příspěvek obsahuje některé obecné předpoklady mezi-náboženského dialogu křesťanství a islámu z pohledu křesťanské teologické etiky. Druhým přispěvatelem je Luboš Kropáček s textem „Islám v českých zemích“ (s. 21–29), kde autor velmi hutně informuje o historii muslimské komunity v českých zemích, o současných vnitřních snahách muslimské obce organizovat náboženských život muslimů v České republice a také o možnostech soužití muslimů s nemuslimy ve společnosti. Pro podrobnější seznámení s tímto tématem je možné nahlédnout také do nedávno vydané monografie trojice autorů M. Mendela, B. Ostránského a T. Rataje *Islám v srdci Evropy*. Třetí text Ivony Šabacké „Arabská/islámská kultura“ (s. 31–63) je nejrozsáhlejším příspěvkem sborníku, a ačkoliv v rámci domácí knižní produkce nepřináší zásadně nové informace (srov. L. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*; F. Tauer, *Svět islámu* atd.), přesto je v kontextu sborníku vhodným, částečně informativním příspěvkem k dějinám tohoto kulturního okruhu i k některým náboženským praktikám a teologickým pojmům v islámu, případně ke vztahu tohoto náboženství ke státu. První zahraniční přispěvatel je Valentino Cottini se studií „Náboženská identita křesťanů a muslimů“ (s. 65–84) v překladu z italštiny od Denisy Červenkové. Valentino Cottini zde hodnotí problematiku vztahů náboženství a kultur jako řešitelnou za předpokladu jasně formulovaných identit účastníků dialogu, a proto předkládá srovnání dvou náboženských identit – křesťanské a muslimské. Následující cizojazyčný příspěvek přeložený do češti-

ny Marcelou Vaňkovou pochází z pera Maurice Borrmanse a nese název „Shody a rozdíly mezi Všeobecnou deklarací lidských práv a nedávnými islámskými deklaracemi lidských práv“ (s. 85–104). Text přináší podrobnou analýzu a srovnání Deklarace z roku 1948 a několika pozdějších ekvivalentů pocházejících z muslimského světa z let 1981, 1990 a 1994. Závěr příspěvku se věnuje možnostem spolupráce na vytvoření společné koncepce lidských práv založených na křesťanské i muslimské tradici. Šestý v pořadí je příspěvek Pavla Hoška s názvem „Islám a fundamentalismus“ (s. 105–123), ve kterém autor přináší kvalitní studii pojmů náboženského fundamentalismu a náboženského fanatismu. Velkým pozitivem tohoto textu je také fakt, že autor cituje především česky psanou či do českého jazyka přeloženou literaturu. Další domácí přispěvatel Lukáš Jelínek připravil text „(Ne)připravenost české společnosti na dialog s islámem“ (s. 123–130), který je pojatý jako volná úvaha nad stavem současné české společnosti a nad jejím vztahem k náboženstvím obecně. Dále následuje nejkratší text celého sborníku, příspěvek Ondřeje Lišky pojmenovaný „Předpoklady dialogu v českých zemích“ (s. 131–133). Text byl přednesen jako diskusní úvaha na Katolické teologické fakultě v Praze v prosinci 2007 v průběhu panelové diskuze *Islám v českých zemích – možnosti dialogu* se zástupci české politické scény o islámu a roli náboženství v současné české společnosti. Posledním příspěvkem je text Adela Theodora Khouryho s otazníkem v názvu „Má dnes dialog s islámem ještě šanci?“ (s. 135–150), který z němčiny přeložila Kateřina Sitaňová. Text stručně přináší základní přehled hlavních proudů v islámu, možné podoby dialogu s islámem

na politické, kulturní i teologické úrovni (křesťanství a islám) a také prezentuje některé problémy a šance dialogu v minulosti i v současnosti.

Celková úroveň redakčního zpracování sborníku je poměrně dobrá. Avšak jazyková úroveň jednotlivých příspěvků se liší zřejmě podle překladatele či autora textu. Například v překladu textu Valentina Cottiniho jsou některé věty téměř nesrozumitelné (s. 80, 81). Podobně v překladu textu Maurice Borrmanse jsou k nalezení některé nepřesnosti ve stavbě věty (s. 98). Vedle toho se na některých místech v textu neprávě nevhodněji podařilo přeložit i názvy některých cizojazyčných publikovaných textů bez zachování původního znění (např. s. 97, pozn. 24), pro případné zájemce tak bude velmi náročné dohledat citovanou literaturu. Pro českého čtenáře budou z tohoto důvodu zřejmě nejpřístupnější texty Luboše Kropáčka a Pavla Hoška, které citují v českých zemích dostupnou literaturu. Rozsahem jsou jednotlivé příspěvky ve sborníku nevyvážené, nejkratší je v rozsahu tři stran a vedle toho nejdelší je třicetitřístránkový. Příčinou je zřejmě účel, za kterým texty vznikaly. Charakter sborníku i jeho skladba je dána především průběhem zmíněného vzdělávacího kurzu *Islám v českých zemích* – ve sborníku samotném však o tomto faktu čtenář informován není.

Z celkové skladby sborníku je zřetelná snaha o široký záběr tématu, čímž se ovšem překračuje intence názvu sborníku *Islám v českých zemích*. Po prvním nahlédnutí do obsahu může být čtenář odrazen od další četby, protože tématu samotnému se podrobněji věnuje pouze Luboš Kropáček a formou eseje či úvahy pak také Lukáš Jelínek a Ondřej Liška. Zbylých šest příspěvků nahlíží

na islám či možnosti dialogu křesťanství a islámu v mezinárodním měřítku, respektive v rámci odborné specializace (práva, teologie apod.). Do kategorie islámu v českých zemích snad spadají i tyto obecněji pojaté texty především pro mezinárodní charakter islámu vůbec, a tedy i islámu českého. Původně cizojazyčné texty však v celém sborníku nepochybně vynikají, a to především pro jistou originalitu tématu. Autoři zde otevřeli v české jazykové oblasti a v prostředí katolické teologie dosud málo nebo vůbec nediskutovaná témata. Zde je třeba také zmínit skutečnost, že soubor textů postrádá pohled katolického teologa z českého jazykového prostředí či oficiálního představitele české katolické církve na dané téma. Editorům sborníku se přesto podařilo dosáhnout cílů stanovených v předmluvě: „vedení do tématu“ o islámu obecně, také cílená „interdisciplinarita“ sborníku je zřetelná. I přes zmíněné výhrady je text velmi vhodným doplněním otevřené debaty na téma islám v českých zemích.

Jaroslav Franc

JOSEF BARTOŇ:

*MODERNÍ ČESKÝ NOVOZÁKONNÍ PŘEKLAD:
NOVÉ ZÁKONY DVACÁTÉHO STOLETÍ PŘED
ČESKÝM EKUMENICKÝM PŘEKLADEM*

*(Praha: Česká biblická společnost, 2009.
228 s. ISBN 978-8085810981)*

Kniha Josefa Bartoně *Moderní český novozákonní překlad* je plodem jeho několikiletého odborného zájmu o práci českých překladatelů Nového zákona. Biblický překlad zásadním způsobem ovlivňuje své čtenáře i celou kulturu

národa. Texty jsou přednášeny při bohoslužbách, rozjímány při osobní četbě nebo často zhudebnovány. Nejstarším rukopisům, prvotiskům i pozdějším překladům se v minulých letech věnovalo více autorů (zvláště Vladimír Kyas). Proto je zarážející, že se moderním českým překladům 20. století věnoval zájem spíše okrajově.

PhDr. Josef Bartoň, Th.D., klasický filolog a bohemista, dlouholetý pedagog na KTF UK v Praze a vědecký pracovník Centra biblických studií, si vymezil pracovní pole mezi lety 1909 (vydání evangeliáře od J. L. Sýkory) až 1961 (začátek práce překladatelské skupiny na Českém ekumenickém překladu). Prvním náročným úkolem bylo vyhotovení kompletního soupisu českých novozákonních překladů. Zde se ukázala jistá neúplnost známé práce F. Verner¹ a elektronických katalogů Národní knihovny. J. Bartoň tak při shromažďování pracovních materiálů nacházel nová nezaznamenaná vydání či edice překladů. Ve vytčeném časovém období můžeme hovořit o šesti úplných překladech Nového zákona autorů: J. L. Sýkora, J. L. Sýkora v úpravě J. Hejčla, R. Col, F. Žilka, P. V. Škrabal, P. V. Škrabal v úpravě O. M. Petrů. Celkem se jedná o pětatřicet bibliografických položek víceméně rozdílných vydání. Při svém porovnávání a hodnocení předložených překladů pracuje autor s reprezentativním vzorkem 236 novozákonních verse-tů.

Nepočítajíc úvod a závěr (s. 13–18, 201–205) je kniha rozdělena do tří kapitol. V první z nich (*Edice českých překladů Nového zákona*, s. 19–28) jsou úplné popisy všech dostupných novozákonních

1 František VERNER: *Bibliografie českých překladů celé bible i jejích částí*, Praha: Česká katolická charita, 1987.

biblických titulů. Každá z položek má svoji zkratku, s kterou se pak pracuje napříč celou prací. Druhá kapitola *Překladaelé a spolupracovníci* (s. 29–38) představuje krátké biografické medailonky všech zmiňovaných překladatelů, a to včetně jejich přiznaných čtrnácti spolupracovníků. Životopisné údaje jsou většinou čerpány z biografických článků, nekrologů či různých encyklopedií. Pro historiky dějin české biblistiky se tak objevuje nový úkol, a to hlouběji zpracovat životní příběhy osob, které věnovaly svoji odbornost a zájem překladu Knihy knih.

Stěžejní části Bartoňovy práce se věnuje poslední kapitola (s. 39–200). Je rozdělena do šesti velkých podkapitol, které v chronologickém pořadí pojednávají o jednotlivých překladech. Každá z nich je psána tak, aby tvořila jakoby samostatný celek. Tím je umožněno, aby čtenář po přečtení jedné podkapitoly získal ucelený přehled o daném překladu a nemusel se podrobněji věnovat podkapitolám předcházejícím. Nejdříve je uvedení do dobového pozadí (zvláště pak církevního prostředí), ve kterém vznikalo nové překladatelské dílo. Dále autor představuje jednotlivá vydání a jejich větší či drobnější úpravy buď samotným autorem, nebo pozdějším redaktorem (velmi zajímavý je vývoj Hejčlových úprav Sýkorova překladu, s. 68–69). V analytické části nejdříve zkoumá dobové reakce na právě vydaný překlad Nového zákona, a to od samotného překladatele (nejčastěji autoreferáty a předmluvy) a následně i v ostatních ohlasech. J. Bartoň jednotlivé články podrobněji představuje a komentuje. Reflektovány jsou i dnešní odborné studie (L. Tichý). Zvláště u katolických překladatelů většinou platí, že písemné referáty pojednávající o překladu jsou

spíše kratší a jednoduchého informativního charakteru. Naopak autoreferáty i ohlasy na překlad evangelíka F. Žilky jsou mnohem rozsáhlejší a hlubší.

Hlavním tématem celé knihy je porovnání kvality a jazyka jednotlivých překladů podle tehdejší úrovně spisovného jazyka. Josef Bartoň v této filologické části zkoumá vybrané textové vzorky, srovnává je se staršími zněními, které měl překladatel před očima, a popisuje jeho osobitý styl. I čtenář bez odborného filologického vzdělání a znalosti jazykovědné terminologie se v textu zorientuje. Pomůže mu v tom bohatý ukázkový materiál, který zmiňovaný jev výstižně ilustruje. Zhodnocením tohoto rozboru potom může autor knihy zároveň ukázat na pravděpodobné překladatelské inspirace ve starších zněních. Některé z prokázaných souvislostí jsou skutečně pozoruhodné: J. L. Sýkora a Sušilův překlad Nového zákona nebo inspirace katolického autora R. Cola v překladu evangelíka F. Žilky. V závěru hodnocení jednotlivých překladů představuje J. Bartoň krátce význam každé této práce pro tehdejší českou společnost.

Kniha končí seznamem použitých pramenů (s. 206–221), rejstříkem osob (s. 222–226) a anglickým resumé (s. 227–228).

Po formální stránce nelze knize téměř nic vytknout. Obtíž, před kterou J. Bartoň stál, vedla k vytvoření původní metodiky při citování velkého množství různých vydání biblického překladu. Čtenář se tak ve zkratkách neztrácí a nemusí neustále listovat při hledání konkrétní vysvětlivky. Snad proto často nalezneme opakování bibliografické citace v plném znění (např. s. 15 a 20, 108 a 109). Zvláště pokud čtenář čte pouze jednu kapitolu, která ho zajímá, zdá se tento zvolený způsob vhodný. Někdy

se však autor neubrání vícerému opakování jedné informace blízko za sebou (s. 92). Očividně chybou sazeče se jedna poznámka opakuje (s. 100). Autorovo lpění na malopísmennosti ve slově „vánoce“ (i po jazykové úpravě z roku 1993) je zvláště jeho někdejší posluchačům z KTF UK v Praze (mezi než se počítá autor této recenze) dobře známo (s. 67). Na jednom místě nalezneme typickou chybu samostatné slovníkové opravy programu MS Word (u některých slov předponu superlativu *nej-* nahrazuje pouhým *ne-*, s. 138). S jazykovým vtipem se čtenář setká při popisu razantního odstranění přechodníků u *čerstvě vyšedšího Colova překladu* (s. 161).

V závěru práce J. Bartoň vyjmenovává otázky, které zůstaly nezodpovězeny a hlouběji neprozkoumány. Zpracování českých biblických překladů po 1961 až do moderní doby se J. Bartoň věnuje již nyní. Písmo sv. však ve svém celku tvoří i překlad Starého zákona. Ten zatím, až na několik čestných výjimek, zájmu českých badatelů uniká. Současně s tímto tématem přímo volá po zpracování *český biblický styl*. Jak vypadá česká svěbytná biblická překladatelská tradice? Z uvedeného textu se sice rýsují hrubé rysy těchto témat, na detailní prokreslení však musíme ještě počkat. Kniha dokázala představit své vytčené téma důkladně. Čtenář i bez hlubšího zájmu o gramatický či slovníkový rozbor jednotlivých překladů je schopen postupně sledovat vývoj jazyka českých biblických překladů, a tedy jazyka, který má zásadní vliv na „způsob církevní mluvy“ dodnes.

Pavel Jäger

IVAN A. ILJIN:

HEGELOVA FILOSOFIE JAKO NAUKA O KONKRÉTNOSTI BOHA A ČLOVĚKA

(Olomouc: Refugium 2008. 658 s.
ISBN 978-8074120008)

Vydavateľstvo Refugium svojou ponukou prináša už dlhodobo na knižný trh diela, ktoré sú autorskou špičkou a nepredkladajú ich čitateľskej verejnosti ani slovenské ani iné české vydavateľstvá. Medzi tieto diela určite patrí aj objemná štúdia pochádzajúca z pera Ivana A. Iljina, rozporuplne interpretovaného autora z čias cárovského Ruska.

Iljin však patril od začiatku svojho diela medzi aktívnych odporcov boľševizmu a po vyhnaní z Ruska sa stal súčasťou pravicového hnutia ruských emigrantov. Hlavnou myšlienkou Iljinovej tvorby bola imanentne pokračujúca myšlienka zodpovednosti človeka za seba i ostatných pretavená do potreby aktívneho odporu voči nepravostiam a zlému vládnutiu vo vtedajšom cárovskom Rusku. Myšlienky ľudskej autenticity a zmyslu života sa postupne v Iljinovej tvorbe pretavujú do širších súvislostí, ku ktorým ho priviedli predovšetkým snahy novodobých hegelianov o novú, aktualizovanú interpretáciu Hegelovej dialektiky. Tieto snahy (hlavne na pozadí vitalistického historicizmu W. Diltheya a empirického konkrétneho v podaní Fichteho) ho priviedli k myšlienke duality božského a ľudského, duchovného a materiálneho princípu, ktoré sa v tejto knihe snaží poňat z pozície dialektiky a vnímať ľudský život a úsilie ako predmet „svetovej drámy“, ktorá sa odohráva na pomedzí hraníc týchto dvoch živlov.

Dielo *Hegelova filozofie jako nauka o konkrétnosti Boha a člověka* bolo pôvodne

koncipované v dvoch zväzkoch, v tomto vydaní bolo spojené v jeden. Prvý zväzok sa zaoberá otázkou Náuky o Bohu, druhý Náukou o človeku. V nich sa Iljin snaží zhrnúť jadro Hegelovej filozofie bazírujúcej na základných a nepochybnych črtách ľudského bytia a poznania. Hegelova Fenomenológia ducha bola chybné interpretovaná z pozície prízvuku Absolútneho ducha, podľa Iljina je však tým najdôležitejším v pochopení Hegela práve otázka empirického konkrétneho a jeho vzťahu k objektívnemu Absolútnu. Iljin tvrdí, že empirično je spôsob javenia sa objektivity (s. 35), že tak ako sa verbálny termín vždy spája s nejakým významovým obsahom, tak aj konkrétne vyjavuje vždy niečo z objektívneho. Konkrétne je to, čo je možné rozložiť na menšie časti, čo je zložené, vnútorne protikladné, na rozdiel do Absolútna, ktoré je samo osebe v tradícii chápané ako jednoduché a nezložené. Protiklad medzi konkrétnym a absolútnym prispel k nesprávnemu, až protikladnému chápaniu toho božského a ľudského (hriješného) ako aj k postulovaniu čistého (duchovného) a nečistého (telesného).

Naproti tomu abstraktné formálne je podľa Hegela zbavené konkrétnosti, je neurčité, no nakoľko sa s empirickým spája, aj empirické vedy sú od abstraktného závislé, lebo využívajú nielen pojmy, ale aj formálnu logiku (s. 59). Abstraktné a empirické sú od seba odlišné, ale nevyhnutne sa podľa Iljina spájajú – táto interpretácia Hegela ho posunula do iného svetla. Lebo to abstraktné je istým spôsobom „ohraničené“ tým empirickým a to empirické dopĺňané abstraktným. Takto aj Hegelova myšlienka špekulatívnej filozofie vychádza a ústi v myšlienke kontemplácie spájajúcej oba protipóly (s. 72). Duša sa v takejto

kontemplácii mimo časopriestor norí do predmetu a predmet splýva s myslou. Takáto forma špekulatívneho nazerania podľa Iljina ukrýva spojivo nadzmyslového a mimozmyslového obsahu. Do takéhoto čistého predmetu nesmie vnášať nič zo seba, ale ustupovať mu. Tu Iljin postuluje takmer postmodernú zásadu ústupu a nivelizáciu subjektu, aj keď Hegel ho chápe skôr ako dočasný ústup subjektu, z ktorého sa stáva objektívne vedomie. Iljinova interpretácia prízvukuje práve ústup tohto subjektu, pretože naopak jeho nástup je v každej oblasti života predzvesťou pádu a rozkladu. Preto objektivita je výstup duše smerom k vyššiemu a rozsiahlejšiemu nesubjektívnemu duchu.

Podobne aj sféra všeobecného (ako sféra stálosti) a konkrétneho (niečoho premenlivého a rozmanitého) nachádza svoje spríkladnenie v oblasti toho „zvláštneho“. To „zvláštne“ je spríkladnením živej podstaty, akou je ono všeobecné, a pozdvihnutím toho konkrétneho. Konkrétne sa bez opory všeobecného stratí v neurčitosti. Ako vetvy a halúzky vytvárajú strom a strom predstavuje niečo nové a abstraktné a nevedia bez tohto všeobecného prežiť, tak sa má aj všetko konkrétne. Všeobecné vstupuje do jednotlivého ako jeho živá podstata (s. 135). Takúto všeobecnosť spájajúcu sa s konkrétnym na spôsob živej podstaty Iljin nazýva konkrétnou totalitou (s. 189). Pre ňu sú charakteristické: sústredenie sa na seba – sebareflexia, nekonečne kolujúci kruh, život „bez konca“, završenosť v sebe samej.

Hegel tvrdieval, že pojem sa odhaľuje mysli, a preto je niečím božským. Iljin túto „realitu osebe“ prijíma ako základ „nevyhnutnosti osebe“ a rozumovosti, ktoré symbolizujú Boha. Rozumový živý je *causa sui* – preto platí: pojem je

všetko alebo všetko je pojem (s. 206). Preto je aj podľa Iljinovej interpretácie veda tou naozajstnou realitou a logika (ako charakteristika vedy) tou prvou úrovňou božského života. V nej ako elemente čistého myslenia prejavuje Boh svoju čistú podstatu. Aké miesto má potom v tomto systéme myšlienka sveta a jeho výstavby?

Ako Iljin tvrdí, zdanlivo sa tento problém staval do protikladu k Hegelovi, pretože spochybňoval status absolútosti božského princípu (s. 243). Lež v špekulatívnom myslení je každý protiklad zharmonizovaný do vyššej jednoty. Pojem nie je abstrakcia, ale živá metafyzická sila a zmyslový svet sa tak nedá jedným šmahom ruky odvrhnúť. Neexistuje teda podľa Iljina relatívno ako protiklad Absolútna, ale aj v empirickom svete, nakoľko jestvuje, pretrvávajú jeho metafyzická sila, ktorá z neho nepochádza a ktorú Hegel nechcel odmietnuť, ale prijať (s. 264). Iracionálny živel je totiž plne zakomponovaný do špekulatívnej vedy – a Hegel sa snažil ukázať víťazstvá rozumu v organickom zraсте rozumu s nerozumnou zmyslosťou.

V druhej časti sa Iljin zaoberá otázkou reálneho súvisu absolútneho formálna na sféru človeka. Vytyčuje ju v niekoľkých témach dotýkajúcich sa prevažne človeka. Táto časť je charakteristickejšia väčšou aplikáciou Hegelovho učenia v konkrétnych témach. Tak ako je Bohu najvlastnejšia sloboda, je rovnako podstatná pre človeka. No táto tragédia slobody sa najviac prejavuje u človeka. Ľudský duch je najvyšší súhrn prírody, jej koruna (s. 325). A práve v tomto vidí Hegel jeho dvojznačnosť: jednak je stlačený časovosťou, spútaný hmotou a vášňami, jednak vystupuje k ideám a k vlastnému sebauvedome-

niu. Aj to dokazuje, že základ ľudskej duše je božský a prejavuje sa v rozume. Rozum nám ukazuje svet ako rozumný. Z tohto dôvodu interpretuje Iljin človeka práve v aspekte štátu, mravnosti, práva či morálky ako inštitúciách vznikajúcich ako dôsledok sebaurčenia vôle na ceste k objektívnemu duchu a vymanenia sa Ja z vlastnej predmetnosti. Vôľa musí odhaliť rozumnú povahu svojich „objektívnych“ predmetov, uvedomiť si hlbšiu všeobecnosť. Subjektívna vôľa teda musí prejsť cestou objektívneho významu. A Hegel za tú najlepšiu cestu, ako to dosiahnuť, považuje filozofiu, a hlavne filozofiu práva. Tá má ukázať miesto morálky, práva či čnosti v štáte, ukázať, že božský rozum je skutočná podstata všetkých skutočných javov a obrazov sveta (s. 360). Prirodzené právo je podľa neho len odrazom tejto božskosti, hoci je to výtvar človeka, nie výtvar prírody, je to modifikácia absolútnej podstaty sveta ako takého. To však neznamená, že všetci ľudia sú si razom vedomí tohto práva a svojej vznešenosti. Aj slobodu aj rozum si ľudia nechávajú zneužívať. Cieľom tejto filozofie práva je šíriť osvetu, ktorá prinesie širšie povedomie vlastnej, božskej dôstojnosti človeka.

Morálka je takto pravdou abstraktného práva (s. 397), nie je primitívna v porovnaní s ním, ale konkrétnejšia a bohatšia obsahom. V morálke sa pozdvihuje človek nad empirické a má za cieľ všeobecné dobro, ktoré je mu imanentné (s. 428). Morálka však úzko súvisí s cieľom pozdvižnutia človeka, ktoré je vyjadrené pojmom osobnosť. K osobnosti patria čnosti ako realizované mravné ideály. Duch prostredníctvom mravnosti tak vstupuje do nového a večného života. Prostredníctvom nej človek nachádza svoju vlastnú a aktuálnu bytnosť, svoj hlavný stred (s. 471) –

čo podľa Iljinových slov – bolo úsilím celej Hegelovej tvorby.

Iljinova interpretácia Hegela a Hegelovho pohľadu na dejiny je zaujímavá a vecná aj z iného hľadiska. Neopiera sa len o *Fenomenológiu ducha*, *Logiku* či jeho *Encyklopédie*, nabitú známou Hegelovou dialektikou, ale aj o menej známe spisy, napr. Hegelove aforizmy, listy, ba dokonca aj o Hegelovu dizertáciu, čím Iljinova interpretácia dosahuje svoj cieľ – komplexnosť. Jeho interpretácii treba dať zapravdu, pretože maximálne kopíruje logiku Hegelovho uvažovania a predstavuje jeho dielo naozaj vierohodne. Z obdobia, ktoré bolo pre Rusko naozaj krušné, sa nám teda dostáva do rúk nesmierne vzácna kniha, ktorej vzácnosť ešte zvýrazňuje a zhodnocuje autorova intelektuálna poctivosť.

Rastislav Nemec

*KRÁTKÉ OHLÉDNUTÍ
ZA KARDINÁLEM ŠPIDLÍKEM*

Kardinál Tomáš Špidlík SJ (narozen 17. prosince 1919 v Boskovicích, zemřel 16. dubna 2010 v Římě) byl nejvýznamnějším českým teologem žijícím v zahraničí, světově proslulým znalcem spirituality křesťanského Východu, významným představitelem ekumenického úsilí a uznávaným reprezentantem a propagátorem české kultury. Celý svůj život zasvětil mimořádnému badatelskému úsilí na poli studia a praktické služby pro jednotu křesťanů. Za tyto své zásluhy byl papežem Janem Pavlem II. v r. 2003 jmenován kardinálem.

Nejvýraznějším rysem jeho osobnosti je mimořádná schopnost osobních styků a navazování přátelství. Je znám

jako hluboká duchovní osobnost a rádce (v r. 1995 dává jako první Čech vůbec duchovní cvičení Janu Pavlu II. a římské kurii). Uznání jeho vědecké práce a mimořádným lidským kvalitám bylo vyjádřeno několika doktoráty *honoris causa* (1997 – Pravoslavná teologická fakulta v Cluji a Univerzita Palackého v Olomouci, 1999 – Univerzita Karlova v Praze, 2006 Sacred Heart University v USA, Connecticut, kde byl vytvořen institut ekumenických studií nesoucí jeho jméno). Je nositelem ceny Sira Daniela a Countess Bernardine Donohue v Římě, v r. 1994 jmenován čestným členem Petrohradské akademie pro byzantská a slovanská studia. Důležité bylo soukromé setkání kardinála Špidlíka s patriarchou Alexijem II. v Moskvě. V r. 2002 mu Česká biskupská konference udělila Řád sv. Cyrila a Metoděje za celoživotní dílo. Italský prezident Carlo A. Ciampi mu v r. 2003 předal nejvyšší italské vyznamenání v oblasti kultury a umění Zlatou medaili za zásluhy o kulturu a umění. V r. 1998 obdržel od Václava Havla vyznamenání za vynikající zásluhy o demokracii a lidská práva Řád T. G. Masaryka.

Vědecký přínos kardinála Špidlíka spočívá ve znalosti myšlenkových proudů a děl autorů křesťanského Východu (církevních otců, ale tato oblast se dotýká i byzantské nebo ruské ikonografie) – a to ve třech oblastech: zaprvé vědecké dílo; zadruhé rozsáhlá přednášková a konferenční činnost na všech světových univerzitách a na několika kontinentech, a zatřetí osobní konzultace (pro papeže, kardinály, politiky mnoha zemí). Byl obdivován pro své encyklopedické znalosti s kulturními, historickými a uměno-vědnými přesahy a lingvistickou erudovanost. Zprostředkovával zahajování kongresů



a odkrýval progresivní témata na uměleckých grémiích.

Ptávali se ho, co že to vlastně znamená ta „naše“ cyrilometodějská idea: říkával, že zaprvé jde o srozumitelnou přetlumočitelnost nejsložitějších teologických témat, zadruhé že řeč o krásném člověku, obecně o kráse, musí být výraznější nežli zúžené moralizování (resp. malodušné upozorňování na to, co v člověku nefunguje), a zatřetí, že Cyril a Metoděj byli „dva přátelé“, tedy že jde o nutnou týmovou práci, a že tudíž ti, kdo dokážou pracovat pospolu, nemohou vytvářet ideologické programy.

Benedikt XVI. jej charakterizoval těmito slovy: „Kardinál Špidlík utkal během let teologickou vizi, jež je živá a v mnoha aspektech originální. Organicky se v ní sbíhají křesťanský Východ a Západ a vzájemně se v ní obohacují svými dary. Jejím základem je život v Duchu; princip poznání – láska; studium – iniciace duchovní paměti; dialog s konkrétním člověkem – neodmyslitelné kritérium a jeho kontext, totiž stále živé tělo Kristovo, kterým je jeho církev.“

*Luisa Karczubová, Michal Altrichter
a Pavel Ambros*

*DÍLO KARDINÁLA ŠPIDLÍKA V ČESKÉM JAZYCE
PO ROCE 1990*

Ruská idea, jiný pohled na člověka, Refugium, Velehrad 1996. [Z francouzského originálu *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Éd. Fates, Troyes 1994 přeložil Antonín Juvenál Valíček OFMCap, edice Dílo Tomáše Špidlíka, č. 3, 416 stran.]

Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba, Refugium, Velehrad 1999. [Z francouzského originálu *La spiritualité de l'orient chrétien. La prière* (1988) přeložil P. Juvenál Valíček OFMCap., 560 stran.]

Duše Ruska s Tomášem Špidlíkem, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000. [70 stran.]

My v Trojici. Krátká trinitární esej, Refugium, Velehrad 2000. [Z italského originálu *Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità* (2000) přeložil do češtiny Josef Koláček SJ, 146 stran.]

Důvody srdce, Vyšehrad, Praha 2001. [Pro řadu Sofia, č. 8, uspořádala Jolana Poláková, 215 stran.]

Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly, Refugium Velehrad–Roma – Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova – Centrum Aletti, Velehrad – Praha – Olomouc 2001. [Z italského originálu *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Studium, Roma 1994 do češtiny přeložil Josef Čunek SJ, 171 stran.]

Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka, Křesťanská Akademie – Refugium, Řím – Velehrad 2000. [2. zcela přepracované vydání, 614 stran.]

Bajky o moudré sově, Refugium, Velehrad 2003. [Ilustrace Jana Jemelky, 58 stran.]

Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2004. [Rozhovory s Janem Paulasem, 232 stran.]

Spiritualita křesťanského Východu. Mnišství, Refugium, Velehrad 2004. [Z francouzského originálu *Questions monastiques en Orient* (1999) do češtiny

přeložil Juvenál Valíček OFMCap, 395 stran.]

Živé slovo, Refugium, Velehrad 2004, 648 stran [2. vydání].

Profesor Ulipispirus a jiné pohádky, Refugium, Velehrad 2004, 82 stran [2. vydání].

Svatá Melánie. Úsvit nových dějin, Refugium, Velehrad 2004. [Z italského originálu *Melania la Giovane. La Benefattrice* (383-440) (1996) do češtiny přeložil Adam Mackerle, 168 stran.]

Ignác – starzec. Příklad duchovního otcovství, z italského originálu přeložil Josef Koláček, Refugium, Velehrad 2005, 114 stran.

Eucharistie – lék nesmrtelnosti, Refugium, Olomouc 2005, 96 stran.

Jak očistit své srdce?, Refugium, Olomouc 2005, 92 stran [2. vydání].

Znáš Boha Otce, Syna i Ducha svatého?, Refugium, Olomouc 2005, 180 stran.

Slyšet Boha v ranním vánku. Krátká rozhlasová zamyšlení, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005. [redakce Jan Paulas, 156 stran.]

Liturgické meditace na celý rok, Refugium, Olomouc 2006, 1554 stran, 6 svazků.

Duchovní jednota nové Evropy, Refugium, Olomouc 2007, 79 stran.

Duchovní cvičení s Janem Pavlem II., Refugium, Olomouc 2007, 250 stran [2. vydání].

Věřím v život věčný. Eschatologie, Refugium, Olomouc 2007 [z italského originálu přeložil Ctirad Václav Pospíšil, 250 stran].

Apoštol národů svatý Pavel, Refugium, Olomouc 2008, 89 stran.

Katecheze o církvi, Refugium, Olomouc 2008 [z italského originálu přeložil Robert Svatoň, 95 stran].

Vatikánské promluvy. Nedělní zamyšlení s Tomášem Špidlíkem. Cyklus B (2008–2009), Refugium, Olomouc 2008, 207 stran.

Vnitřně zakoušet. Eseje pro duchovní cvičení, Refugium, Olomouc 2009 [z italského originálu přeložil Pavel Ambros, 391 stran].

Prameny světla, Refugium, Olomouc 2009, 472 stran [4. vydání].

Vatikánské promluvy. Nedělní zamyšlení s Tomášem Špidlíkem. Cyklus C (2009–2010), Refugium, Olomouc 2009, 246 stran.

Vědy – umění – náboženství. Protiklad nebo soulad?, Refugium, Olomouc 2009, 148 stran.