

JAROSLAV HRDLIČKA:

PATRIARCHA DR. MIROSLAV NOVÁK:

ŽIVOT MEZI SVASTIKOU A RUDOU

HVĚZDOU

(Brno: L. Marek, 2010. 295 s.

ISBN 978-8087127285)

Motto knihy erudovaného historika moderních církevních dějin Jaroslava Hrdličky z pražské HTF UK („O svátcích jsme jedním modlitebním obcenstvím celého světa...“, slova patriarchy Nováka adresovaná kard. Tomáškoví v roce 1984) uvádí do paradoxu poznání dějin. Vyjdeme-li z toho, že slovo dějiny se užívá ve dvou významech, pak můžeme vidět v recenzované knize to, že existují dějiny, o nichž se píše, a dějiny, které jsou psány. Dějiny ve druhém slova smyslu se snaží vyjádřit znalost dějin v prvním slova smyslu. Hrdličkova solidní, na pramenech a vytrvalé archivní práci zakotvená studie chápe lidské poznání ne jako pouze zkušenostní, ale jako složené ze zkušenosti, rozumění a posouzení. Jestliže je zde historická znalost, musí být také historická zkušenost, historické porozumění a historické posouzení. Jeho skutečným záměrem je říci něco o historické zkušenosti – ne bezbolestné a ne bezbolestně – a poté vzápětí něco o myšlenkovém procesu směřujícím od historické zku-

šenosti k psaným dějinám. Jeho vědomé a intencionální akty přístupu k postavě patriarchy Miloslava Nováka (naprosto ne neproblematické!) se posouvají jednou tam, podruhé opět jinam a způsobiují, že jeho *nyní*, tedy současné vědomí dějinnosti zde přítomné sice jaksi klouže z minulosti do budoucnosti (jinak řečeno: nemůžeme totiž při popisu historických událostí nemyslet na jejich přítomnost v naší kulturní realitě církevního života), ale je nezamčené. Oblast předmětů, jimiž se zabývá, se mění značně či nepatrně, rychle či pozvolna mění složité historické souvislosti, které jsou nezávislé na svobodě jednotlivce, k jemným perokresbám vnitřních motivů rozhodování, profilování osobních či skupinových zájmů nebo rafinovaných politicko-církevních kalkulů. Psychologická přítomnost postavy patriarchy Nováka není jen okamžikem, ale časovým intervalem. Navíc skrze toto může jeho činnost a vliv sahát do minulosti skrze vzpomínky a příběhy, do budoucnosti skrze anticipace, odhady a prognózy, které lze vydedukovat z pramenů bohatě prezentovaných čtenáři.

Pro katolického teologa je četba historie Církve Československé husitské vždy poznamenána „stigmatem“ oprávněnosti intuice počátků reformních hnutí

s bolestným vnímáním užitých faktických politicko-kulturně-administrativních a mocenských prostředků k jejich dosažení. Toto vše může lidsky chápat, ale z hlediska víry a kanonických norem ne ospravedlnit. Přesto přináší četba Hrdličkovy studie užitečný poznatek, že ČČSH nevznikla jen jako projev krize dobového katolicismu, ale stala se i zhmotněním eklesiologických i nacionalisticko-politických vizí radikálního modernismu u nás. Erudovaná Cínkova studie *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925: K ideovému vývoji církve československé, hnutí pravoslavné v Československu, k situaci československého protestantismu z roku 1925* (jen na okraj není v práci ani připomenuta!) nese v sobě silně apologetický a dobový náboj a kromě několika Kubalíkových článků je poněkud osamocená v táboře katolických církevních historiků, kteří řeší celou problematiku „marnotratného syna“ útekem ke studiu katolické literární moderny, ne však bohužel systematickým studiem dějin české teologie v její existenciální vypjatosti.

Podrobná biografie patriarchy Nováka s jeho rodinným zázemím, studijní a církevní formací (Marburk, Lipsko), s detailním přiblížením zápasů uvnitř ČČSH, líčením jeho činnosti biskupa

a procesu formování jeho teologického profilu v době komunismu, charakteristikou jeho činnosti v tzv. mírovém hnutí a v období normalizace dává velmi podrobný vhled faktografický, ideový a orientační. Hrdlička není typem mladého historika, který se dostává při otevření archivů období po roce 1948 často do pokušení publikovat bez hlubšího posouzení to, co se zde ukrývá neradostného. Hrdličkův přístup nezakrývá, nemoralizuje, ale ani nemlží a neutíká. Nehledá laciné soudy, ani však nezahazuje nutná kritéria k rozlišování mezi soudem nad dějinami, které v sobě historie a teologie vždy potencionálně nosí. Přesto je však jeho popis událostí odezvou v podtextu přítomného biblického ano, ano – ne, ne.

Pavel Ambros

TOMÁŠ VEBER:

TEOLOG – POLEMİK ANTONÍN LENZ (1829–1901): POČÁTKY TEOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE V ČESKÝCH ZEMÍCH V 19. STOLETÍ

(České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008. 96 s. ISBN 978-8073941475)

Monografie Tomáše Vebera *Teolog – polemik Antonín Lenz*

(1829–1901) s podtitulem *Počátky teologické antropologie v českých zemích v 19. století* svým vročením předchází a je knižní podobou autorovy disertace, která byla obhájena na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích v dubnu roku 2009. Školitelem Tomáše Vebera byl prof. Karel Skalický a je třeba hned úvodem představit, že mistrova ruka je na mnoha místech práce velmi dobře patrná.

Zamýšleným cílem recenzované knihy bylo na příkladu jedné konkrétní osobnosti, českobudějovického profesora teologie a vyšehradského kanovníka a probošta Antonína Lenze, ukázat některé vybrané detaily jednoho tvůrčího lidského osudu, které jsou autorem práce pokládány za dobově příznakové a zároveň dodnes oslovující. Snad právě proto byly z široké palety Lenzových zájmů a děl zvoleny k hlubší analýze pouze dva texty, a sice *Anthropologie katolická* (1882) a *Socialismus v dějinách lidstva* (1893). Tyto dvě uvedené knihy, snad jako vrcholná Lenzova díla, mají v sobě soustředit veškeré Lenzovo vědění a vnímání sociálního učení církve, dogmatické teologie, přírodních věd a antropologie a současně odrážet Lenzův postoj, reprezentující tehdejší morálně teologický pohled katolického konzervatismu na soudobě aktuální společenské a politické

otázky. Jádrem práce pak vzhledem k uvedené volbě důkladněji analyzovaných textů mají být kapitoly, v nichž je tematizováno Lenzovo pojetí (teologické) antropologie a v nichž je Lenzovo teologické dílo a myšlení zasazováno do dobového, tzv. politicko-ekonomického kontextu.

Antonín Lenz je nahlížen jako svědek své doby, jeho osobnost a dílo má být s odkazem na M. M. Bachtina zhuštěným časoprostorovým typem (chronotyp, v tomto případě český katolický teolog a jeho dílo v šedesátých až devadesátých letech 19. století) nebo genetickým vzorkem v rámci tohoto chronotypu, přinášejícím konkrétní výpověď nejen o daném historickém čase, ale také i o sobě samém. Na obecné rovině je pak vlastním tématem konflikt symbolických světů vědy a víry, případně dále pokroku a tradice, víry elit a víry většinové společnosti, konflikt nejen mezi těmito světy, ale konflikt, který se odehrává i uvnitř těchto světů.

Dalším metodologickým nástrojem, k němuž se autor knihy hlásí, je opět s odkazem na M. M. Bachtina koncept karnevalizace, který se ukazuje jako velmi vhodný způsob čtení břitce polemických textů Lenzova maškarního alter ega Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty, míněných především jako

odpověď „otci českého agrarismu a ateismu“ Alfonsi Šťastnému z Padařova.

Struktura knihy je srozumitelná a přehledná, vzhledem k metodologickému ukotvení také lehce předvídatelná, přechází od obecných kapitol k již výše zmíněnému vlastnímu jádru práce, tedy k Lenzovu teologickému a teologicko-antropologickému myšlení v kontextu soudobých teologických a politicko-ekonomických úvah a postupů. Nejprve je pozornost věnována konfesně zabarvené povšechné charakteristice doby, v níž teolog Lenz žil, tvořil a psal, a to s využitím Skalického filozoficko-dějinné klasifikace jednotlivých revolučních vln evropských dějin. Dále je stručně vypsán běh Lenzova života, aby se následně již otevřel svět Lenzova teologického myšlení, a to, s velkým oceněním, i včetně teologických bílých míst či možných zámlk.

Závěr práce předchází kapitola, jejímž cílem je představit soudobý teologický kontext Lenzova myšlení, po mém soudu místo v celé knize nejslabší. Přístupy a názory jednotlivých teologů i celých škol jsou představovány v přesvědčivě míře především na základě odkazů a citací vlastních Lenzových reflexí a komentářů, ne dostatečně z primárních zdrojů. Možná více než o soudobém teologickém

myšlení tak přítomná kapitola spíše vypovídá o jednom možném vnímání a obrazu tohoto myšlení v rámci vytčeného chronotypu.

Podobně by si širší oporu a odpovídající ukotvení v soudobém společenskovědním kontextu, a to zvláště v současné historiografické, ale i teologické produkci zasloužilo nejen samotné téma vzniku a formování teologické antropologie jako oblasti myšlení i jako podoboru systematické teologie, včetně myšlenkových východisek a pozic jejích (prvních) představitelů, ale také např. téma vzniku a formování sociálního učení (katolické) církve.

Závěrem, recenzovaná kniha je prací pro široce otevřené téma teologické antropologie zásadní a neopominutelnou, a to jako první moderní monografie o životě a myšlení kněze, pedagoga a teologa Antonína Lenze, a tak současně i jako kniha o počátcích teologické antropologie v českých zemích vůbec.

Zdeněk Duda

JIRÍ HANUŠ A JAN VYBÍRAL (EDS.):

DAWKINS POD MIKROSKOPEM: DISKUSE

NAD KNIHOU RICHARDA DAWKINSE

BOŽÍ BLUD

(Brno: CDK, 2010. 183 s.

ISBN 978-8073252120)

Brněnské CDK připravilo jedenáctý svazek své řady Quaestiones quodlibetales k tématu diskuse mezi teologií a filosofií na straně jedné a přírodovědou na straně druhé. Východiskem se stala kniha britského biologa Richarda Dawkinse *Boží blud*, jejíž české vydání vyšlo v r. 2009 v nakladatelství Academia. Tuto verzi Dawkinsova textu od CDK dostalo čtrnáct autorů, kteří k ní sepsali své stanovisko buď z hlediska filosofie, nebo přírodovědy či teologie – podle toho, ve kterém oboru je daný autor „doma“. *Dawkins pod mikroskopem* tak obsahuje po čtyřech příspěvcích z filosofie a přírodovědy a šest příspěvků z teologie. Jednotlivé příspěvky byly sestaveny do tří kapitol dle zmíněných oborů. Úvod sepsali oba editoři.

V rámci třech hlavních kapitol jsou podkapitoly od jednotlivých autorů řazeny tak, aby pokud možno daná kapitola utvářela určitý celek, takže např. první teologický příspěvek (T. Machula) zejména vysvětluje pohled katolické

teologie na problematiku stvoření a evoluce, i když se zároveň a právě proto samotnému Dawkinsovi věnuje spíše nepřímě. Obdobně je koncipována i část filosofická, kde lze v prvním příspěvku (P. Dvořák) také najít zejména vysvětlení filosofických pozic.

Škoda jen, že editoři více nedbali na „akademickou etiketu“ jednotlivých příspěvků, protože někteří přispěvatelé se o Dawkinsovi a jeho díle vyjadřují bohužel více než neuctivě.

Jakkoliv je patrná snaha editorů, aby jednotlivé oborové kapitoly tvořily určitý celek, lze jen těžko jak tyto kapitoly, tak i celou knihu takto reflektovat. Snad přímo z její samotné podstaty to ani není možné. Proto bych se raději věnoval alespoň stručně jednotlivým příspěvkům.

Jak již bylo zmíněno, filosofická kapitola či díl začíná textem Petra Dvořáka, který má – řekněme – sarkastický, ale vysvětlující styl: Dvořák konstatuje Dawkinsovo tvrzení a k němu navazuje jeho vlastní vysvětlení či vyvrácení. Je patrné, že se ve formulaci svých myšlenek snaží najít určitou střední pozici mezi Dawkinsem a kreacionismem, proti kterému se Dawkins vymezuje především.

Na Dvořáka navazuje příspěvek Pavla Flosse, který se snaží především uvést na pravou míru

to, co Dawkins tvrdí o tzv. argumentech Boží existence u Anselma z Canterbury a Tomáše Akvinského. Dawkinsovy teze však z textu nejsou moc patrné – Floss zřejmě u čtenáře znalost Dawkinse předpokládá. Jeho příspěvek je tak především stručným uvedením do „argumentů“ Anselma a Tomáše.

Originální esejistický styl, který ve svém příspěvku používá Václav Umlauf, bohužel tak trochu ztěžuje porozumění tomu, co chtěl sdělit – není zcela zřejmé, vůči čemu se u Dawkinse autor vymezuje a jaká je jeho vlastní pozice. Je však třeba ocenit jeho reflexi a zdůraznění kontextu, ve kterém Dawkinsova kniha vznikla. Vymezuje se totiž sice proti náboženství obecně, ale de facto především proti radikálním křesťanským proudům v USA. Nemohu posoudit, do jaké míry je platné nevalné hodnocení odborné úrovně diskuse o evoluci a náboženství v USA, které ve svém textu Umlauf vyjadřuje, ale pokud je tomu tak, jak píše, pak se Dawkins evidentně pohybuje ve zcela jiném kontextu a myšlenkovém milieu, než přispěvatelé recenzované knihy.

V závěrečném příspěvku filosofické části Vladimír Havlík zajímavě představuje myšlenkový svět Dawkinse, který je v jeho prezentaci poměrně konzistentní

a naopak není programově ateistický.

Přírodovědecká část *Dawkinse pod mikroskopem* není ani zdaleka tak „přírodovědecká“, jak jsem se zprvu bál, takže jí humanitně vzdělaný člověk nemá problém porozumět. Mnohem více má charakter recenzi či filosofický než přísně přírodovědecký.

Poměrně dobrý vhled do Dawkinsova myšlení umožňuje první kapitola od Jiřího Váchy. Ten rozebírá především Dawkinsův „sobecký gen“ – myšlenku, která Dawkinse kdysi proslavila a která je koneckonců i východiskem Božího bludu. Na závěr však dochází Vácha k tomu, že: „V Dawkinsově koncepci člověka tak bylo zřejmě dosaženo nejzazšího možného znehodnocení lidské subjektivity, a to naivním filosofováním, které se kryje maskou empirické vědy“ (s. 89).

Jan Bednář oceňuje, že se Dawkinsovi díky jeho vůli a pečlivosti podařilo shromáždit snad všechny námitky proti náboženství, které se vyskytly během dějin, a navíc je dokáže i v sumarizované podobě předat ostatním. Vzhledem k tomu, jak Dawkins pojímá závěr knihy, kde naprosto relativizuje člověka, coby víceméně náhodné uskupení stále se přeskupujících atomů, se Bednář domnívá, že Dawkins může být

pro dnešní křesťanství docela užitečný, protože stále klade otázky, se kterými je třeba se vyrovnat. Jak ale Bednář připomíná, jiní komentátoři Dawkinse se obávají, že mu jde spíše o to, že fascinace přírodou a vesmírem může nahradit náboženskou mystiku – pak by ale podle Bednáře Dawkins vlastně dělal to, proti čemu bojuje, protože by zakládal nové náboženství.

Poměrně jadrný komentář Tomáše Hříbka se vyjadřuje zejména ke dvěma doslovům (od F. Jaroše a S. Komárka) českého vydání Dawkinsovy knihy *Boží blud*. Hříbek poměrně tvrdě oba komentátory kritizuje. Větší část jeho příspěvku mi tak v celku spisu *Dawkins pod mikroskopem* přijde spíše jako jakási ediční poznámka, aby bylo okomentováno skutečně celé české vydání. Ve druhé části se však věnuje obhajobě Dawkinse, čímž se jeho kapitola stává v celku knihy velmi důležitou a nepostradatelnou. Škoda jen, že ji nazval „Jak nepsat o Dawkinsovi“ – vzbuzuje tak dojem, že mu jde spíše o vyrovnání se s českými epilogy než o podporu myšlenek *Božího bludu*, což je v celku tohoto souboru komentářů Dawkinse spíše ke škodě.

Příspěvek někdejšího prorektora Jihočeské univerzity Jana Zrzavého je zajímavý zejména v tom, že se – ač biolog nekřesťan – do-

mnívá, že Dawkins opustil pole přírodovědy a stal se obyčejným aktivistou, kterých jsou v současné Evropě mraky. Zrzavý ho tak řadí mezi bojovníky za práva různých „menšin“, konkrétně ateistů. Dokonce se domnívá, že se Dawkins až nebezpečně přiblížil ke stylu různých náboženských sekt. Tento závěr však nečiní jen na základě četby Božího bludu, ale i kvůli různým veřejným Dawkinsovým aktivitám. Zrzavý se domnívá, že přírodověda a náboženství vedle sebe mohou s klidem existovat, protože se na svět dívají jiným způsobem, asi tak, jako se liší pohled na svět očima přírodovědy a očima umění. Dawkinse proto chápe zejména jako bojovníka s kreacionisty, se kterými má podle něj paradoxně mnoho společného: Dawkins se snaží za pomoci přírodovědy Boha popřít, kreacionisté se ho snaží za pomoci přírodovědy dokázat. Ani Dawkins ani kreacionisté podle Zrzavého ale nerespektují odlišnost a nepropojitelnost obou pohledů (přírodovědného a náboženského), a proto k sobě mají tak blízko.

Teologická část navazující na přírodovědnou začíná možná trochu příznačně příspěvkem děkana Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích Tomáše Machuly, který je v přírodních vědách poměrně dobře

vzdělán. Zřejmě proto je jeho kapitola systematickým uvedením do pohledu katolické teologie na stvoření a evoluci. Je také třeba zdůraznit, že zásadně rozlišuje mezi vírou a teologií, což je pro uvažování tohoto druhu velmi podstatné. Ostatní autoři knihy to možná implikují, ale z jejich textů takové rozlišení není příliš patrné. Otázkou samozřejmě je, do jaké míry si to uvědomuje i sám Dawkins. Z Machulova příspěvku se zdá, že vůbec.

Velmi zajímavým teologickým příspěvkem je i kapitola Jana Roskovce, který mj. upozorňuje na laciný trik, který Dawkins při psaní používá, když proti sobě staví myšlenky největších kapacit z oblasti přírodních věd a porůznu posbírané názory neznámých či pochybných obhájců náboženství. Na to, že Dawkins nevychází z dostatečně kvalifikovaných teologických či filosofických autorů, koneckonců poukazují i jiní autoři *Dawkinse pod mikroskopem*. Roskovec se dále věnuje rozboru tří termínů, kterými se v Božím bludu Dawkins zabývá, totiž: Bůh, bible a humanismus. Roskovec předkládá solidní a srozumitelné teologické argumenty proti Dawkinsovim tvrzením a poukazuje přitom na jeho nepřesnosti a zjednodušení.

Ivan Štampach se jako jeden z mála autorů nejen z teologické

části snaží vidět Dawkinse přeci jen pozitivně. Vzhledem k tomu, že se Dawkins podle Štampacha vymezuje de facto proti americkým kreacionistům, pocházejícím z evangelikální tradice, je vlastně spojencem křesťanů, kteří se nesnaží pohled na svět zjednodušit a odmítají fanatismus. (Podobně se v teologické části vyjadřuje i Kolář.) Je ovšem třeba, jak Štampach upozorňuje, odmyslet si některé Dawkinsovy zjednodušující postoje.

Pavel Javornický staví svou argumentaci zejména na poukazování na paralely mezi argumentací Dawkinse a argumentací vědeckého materialismu za komunismu. (Na to také upozorňují i jiní autoři, mj. Roskovec nebo Drápal.) Postoj Javornického je tak možná více argumentací historickou než teologickou. Každopádně upozorňuje, že Dawkins coby Brit nezná fanaticky a násilím se prosazující ateismus v bývalém Sovětském svazu a jeho satelitech či v současné Severní Koreji, takže jen proto může tvrdit, že ateismus na rozdíl od náboženství není za žádným násilím či tmářstvím.

Stejně jako Javornický upozorňuje i Dan Drápal na Dawkinsovu neznalost komunistického násilného ateismu a na jeho nevybíravé útoky proti Matce Tereze – mimochodem, je zajímavé, že

se jí v *Dawkinsovi pod mikroskopem* zastali jen protestantští teologové. Drápal se ale věnuje především Dawkinsovu zpochybňování modlitby jako iluzorní snahy o překonání přírodních zákonů a upozorňuje, že při křesťanské modlitbě přece nejde o to, aby se stal zázrak, ale aby došlo k uzdravení, odpuštění, smíření atd. A pokud k němu dojde přirozenou cestou, pak je to stejný důvod pro vděčnost a radost, jako kdyby se to stalo zázrakem.

Závěr knihy se zdá být (v dobrém slova smyslu) nahrazen stručným příspěvkem jezuita Petra Koláře, který věcně shrnuje postoj katolické teologie k některým Dawkinsovým tématům (bible, morálka), čímž zároveň odhaluje lichost Dawkinsových argumentů. Upozorňuje také na to, že si Dawkins dal vlastně nesplnitelný úkol, když chce dokázat neexistenci neexistujícího. Za povšimnutí také rozhodně stojí jeho stručný argument proti Dawkinsovu názoru, že by se mělo rodičům zakázat vychovávat děti ve své víře, který komentovalo vícero příspěvateľů. Kolář konstatuje, že je nepochopitelné, jak může evoluční biolog chtít uměle zasahovat do procesu přirozeného výběru celosvětově rozšířeného jevu náboženství.

Otázkou pro mne zůstává, kdo bude *Dawkinse pod mikroskopem*, tedy jakýsi soubor komen-

tářů k *Božímu bludu*, číst? Mám obavu, že to budou jen více méně apriorní odpůrci myslitelů, jako je Dawkins, zatímco jeho budou číst zase apriorní zastánci jemu podobných myšlenek. Koneckonců skladba a duch příspěvků by asi toho, komu jsou Dawkinsovy argumenty blízké, dříve či později odradily. Zvláště když podtitul knihy slibuje něco jiného, než co si pak v knize čtenář přečte. Zní totiž: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse *Boží blud*. Více než diskusi nad Dawkinsem však příspěvky připomínají soustředěnou palbu do Dawkinse – až na pár výjimek, které říkají, že je to i k něčemu dobré, kvůli čemu se do něj pálí. Ale možná jen editoři nemohli najít nikoho, kdo by se Dawkinse skutečně zastal a nebo s nimi nechťeli tito lidé spolupracovat. Zároveň mi v knize ale chyběl i nějaký skutečně kreacionistický příspěvek. V této podobě je zkrátka souborem komentářů velmi podobně smýšlejících lidí, stojících někde ve zdravém středu mezi kreacionisty a Dawkinsem. Tím ovšem nemá být nic řečeno proti jednotlivým příspěvateľům, jejichž příspěvky jsou zajímavé a čtivé – až na tu místy nepřijatelnou nevybíravost.

Nelze nezmínit ještě jednu kritickou poznámku ke grafickému uspořádání knihy. Tak, jak je

v CDK zvykem, poznámky a vysvětlivky jsou zařazeny vždy až na konci kapitoly – zde na konci každého příspěvku, což pro čtenáře není vůbec příjemné. Čtenář je tak nucen listovat kapitolou dál, až na její konec, aby si poznámky přečetl, nebo v obsahu vyhledat, kde začíná následující kapitola. Je to velice nepříjemné a obávám se, že většina čtenářů tak jako já na složité hledání příslušné poznámky raději rezignuje, než aby ztratila hlavní myšlenku autora.

Michal Opatrný

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:

JEŽÍŠ KRISTUS – PRAVDA DĚJIN:

*TROJIČNÍ A CHRISTOCENTRICKÁ TEOLOGIE
DĚJIN*

*(Kostelní Vydří: Karmelitánské
nakladatelství, 2009. 134 s.
ISBN 978-8071953692)*

Profesor Ctirad Václav Pospíšil, Th.D., OFM (nar. 1958 v Praze) navazuje touto knihou na svou trilogii z oblasti systematické teologie, tvořenou monografiemi *Hermeneutika mystéria* (vyšla v r. 2005), *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (1. vydání v r. 2000, 2. upravené a rozšířené vydání v r. 2002, 3. doplněné, rozšířené a prohloubené vydání v r.

2006) a *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie* (1. vydání v r. 2007). V úvodu knihy vysvětluje, co jej přivedlo k jejímu sepsání. Kniha vznikla spíše příležitostně a spontánně, a to z potřeby reagovat na jisté impulzy z okolí a v důsledky snahy vypořádat se s problematikou, kterou autor objevil jako nedostatečně reflektovanou v českém teologickém prostředí.

Text knihy je rozvržen do šesti kapitol, z nichž některé jsou rozděleny na podkapitoly, případně i odstavce. Text knihy je uveden prologem a uzavřen epilogem. Je připojen seznam použitých zkratek a seznam použité literatury. Poznámkový aparát uváděný pod čarou má 379 položek. Vlastní text knihy má 110 stran.

První kapitola je věnována vysvětlení dvojího protichůdného teologického přístupu k dějinám: inkarnacionismu a eschatologismu. Inkarnacionismus přikládá dějinám lidstva velký význam, a proto vybízí křesťanské společenství k angažovanosti v pozemském dění: v politice, ekonomice, sociální oblasti, kultuře apod. Naproti tomu eschatologismus nepřikládá dějinám prakticky žádný význam a je plně orientován k eschatologickému završení dějin. Proto odmítá angažovanost křesťanů ve světě a zdůrazňuje potřebu zacílení k věčnosti. Autor

ukazuje, že tato protikladná pojetí, která vedou k polarizaci církve, je možno spolu smířit, když přijmeme inkarnacionismus v umírněné podobě a neztratíme ze zřetele eschatologické zacílení, jak k tomu vybízí Druhý vatikánský koncil.

Druhá kapitola je jakousi revizí toho, co bylo o teologii dějin napsáno v české literatuře ve druhé polovině dvacátého století, a to i s přihlédnutím k samizdatové a zahraniční české teologické tvorbě. Ukazuje se, že nějaké ucelené české teologické dílo, které by bylo věnováno této problematice, sice nevzniklo, ale řada dílčích prací ano, z čehož je možné usoudit, že jistá pozornost byla českými teology této otázce věnována. Závěr kapitoly je věnován diskusi s prof. Sousedíkem, který ve své studii „Dějinnost člověka v křesťanském pohledu“, publikované ve Sborníku k 60. narozeninám Tomáše Halíka (vyd. v Praze r. 2008), zastává jednoznačně eschatologické stanovisko.

Ve třetí kapitole se autor zamýšlí nad souvislostmi mezi teologií dějin, filosofií dějin a ideologiemi dějin. Ukazuje, že zájem o dějiny vznikl už v antice, přinejmenším v řeckém dějepisectví, zatímco Starý zákon je zaměřen spíše na dějiny spásy, které pokračují v Novém zákoně. Evropské pojetí dějin je značně ovlivněno

biblickou inspirací, takže do značné míry je pravdivé konstatování Berdajeva a Löwitha, že filosofie dějin 19. a 20. století jsou jen sektarizované formy teologie dějin. To platí i o totalitních ideologiích marxismu a fašismu, které pouze vyměňují náboženský slovník za pojmový aparát jim vlastní. Autor však upozorňuje, že možnost filosofie dějin spočívá v rozlišení přirozeného a nadpřirozeného, přičemž přirozené je zdravé tehdy, je-li zaměřeno k nadpřirozenému. Mezi filosofií dějin a teologií dějin by měl existovat vztah hermeneutického kruhu, totiž vzájemného dialogu a postupování. Ideologie dějin jsou však falzifikací dějin, a proto také nemají dlouhé trvání.

Ve čtvrté kapitole si autor klade otázku, zda jsou dějiny a čas něčím pozitivním a jaký je jejich vztah k Trojici a věčnosti. Ze zjevení vyplývá, že čas začíná stvořením, a tedy je sám o sobě dobrý, stejně jako vše, co vyšlo z ruky Boží. Do dějin však vstupuje hřích, který pak těžce doléhá na člověka i na stvořený svět. Bůh však svým zásahem do dějin zachraňuje člověka i svět. Autor ukazuje, že právě trojiční pojetí Boha umožňuje chápat vztah mezi věčným Bohem a stvořeným časem, a to na základě rozličnosti mezi jednotlivými božskými osobami. Dějiny spásy jsou podobou trojičního mystéria

Boha. Eschatologické naplnění času pak neznamená jeho negaci, nýbrž jeho posvěcení a zbožštění. Čas a věčnost se vzájemně prostupují, jsou perichoretické, podobně jako osoby v Trojici.

V páté kapitole se autor zamýšlí nad vztahem mezi časem a dějinami. Rozebírá jednotlivé koncepty času a v souhlase s moderní fyzikou dochází k závěru, že absolutní čas bez prostoru a hmoty neexistuje a že zastavení času při dosažení rychlosti světla je analogií ustavičného „ted“, které je vlastní věčnému Bohu. Dějiny jsou nemyslitelné bez přítomnosti jednajících osob. Osoby se identifikují se svými vlastními příběhy, zároveň však osoba svůj příběh v jistém smyslu transcenduje. Vyprávěním příběhu osoby se otevírá cesta k této osobě, ale každý příběh nabývá svého definitivního významu teprve svým zakončením. Proto každá osoba se stává definitivně sama sebou teprve svým sebedarováním, t. j. sebezmařením a novým sebenalezením. Autor se dále zamýšlí nad příběhy kolektivních osob, t. j. národů, Božího lidu, církve a celého lidstva. Vysvětluje, že identitou kolektivní osoby je její transcendentně nadkulturní tradice, tedy opět její příběh, ale tentokrát kolektivní. Boží zásahy do lidských dějin ukazují, že původ kolektivních osob není pouze přirozený,

ale hraje v něm roli i nadpřirozený prvek. Autor si klade otázku, jaký osud čeká kolektivní osoby, když tento nadpřirozený prvek, t. j. víru v Boha a vztah k němu, opustí a zamění za něco jiného, mnohem horšího. To je existenciální otázka současných evropských národů.

Šestá kapitola je věnována christologickému základu křesťanské teologie dějin. Autor nejprve připomíná některá význačná schémata periodizace dějin a různá pojetí významu Krista v dějinách. Poté přechází k pojednání o christocentrismu a o hledání tajemství času a dějin v Kristu, který je „Pravdou dějin“. Dále vysvětluje, že na tomto základě je možné vnímat Krista jako „univerzální konkrétum“, t. j. jako univerzálního Vykupitele a Spasitele a jako toho, který dává smysl veškerému dění. Na základě osobního příběhu Ježíše z Nazareta je v závěru kapitoly vysvětlen poměr mezi ontologií a děním. Autor zde ukazuje, že dění patří prioritě gnoseologická a identitě prioritě ontologická.

Závěr knihy vyznívá v tom smyslu, že zdravá trojiční víra křesťana je cestou k autentickému prožívání vlastních příběhů i velkých příběhů dějin. Teologie dějin není nic jiného než aplikovaná christologie ve svém trojičním, soteriologickém a antropologickém kontextu. V Ježíši Kristu totiž na-

chážíme „universale concretum“, které je „pravdou dějin“ a klíčem k porozumění jejich dějové i jevové šíři, protože oslavený Kristus je naplněná absolutní budoucnost stvoření i člověka.

Pospíšilova kniha je nejen originálním přínosem k filosofickému i teologickému promýšlení významu času a dějin, k hledání jejich smyslu a naplnění, ale obsahuje také přesah do spirituality. Vede totiž čtenáře k zaujetí osobního postoje k problému smysluplnosti jeho vlastního osobního příběhu, který nachází svůj vzor v příběhu Muže z Nazareta, jenž je v knize ukázán jako absolutní Pravda dějin. Knihu je proto možné doporučit k četbě každému, kdo se vážně zamýšlí nad smyslem života člověka jako osoby, národa jako společenství osob a celého lidstva i vesmíru jako veškerenstva stvoření.

Eduard Krumpolc

HANS KÜNG:

FREUD A BUDOUCNOST NÁBOŽENSTVÍ

(Praha: Vyšehrad, 2010. 160 s.
ISBN 978-8074290152)

V roce 2010 vydalo nakladatelství Vyšehrad knihu významného

teologa Hanse Künga s trefně zvoleným názvem *Freud a budoucnost náboženství*. Jeho práce vzniklé v posledních desetiletích v rámci aktivit Institutu pro ekumenická bádání nebo nadace Světový étos jsou pro zájemce o teologii prostě nepřehlédnutelné. Právě nakladatelství Vyšehrad již vydalo v češtině knihy *Krédo: Apoštolské vyznání víry dnes, Světový étos pro politiku a hospodářství* nebo *Věčný život*. Podobě je to i s odkazem Sigmunda Freuda na poli psychoanalýzy a v tomto případě konkrétně při výzkumu obecného fenoménu náboženství. V češtině v různých edicích postupně vyšly jeho zásadní texty, jako např. *Nutková jednání a náboženské úkony, Totem a tabu, Budoucnost jedné iluze, Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy* a v neposlední řadě i *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství*. To je podle mého názoru poměrně důležitý detail, ke kterému se v této recenzi vrátíme později.

Máme před sebou text vzniklý za poměrně specifických podmínek, které reflektovaly mimo jiné i rozvoj moderních forem religiozity. Právě výsledky prací z pera různých psychoterapeutů a psychiatrů vedly některé teology k soustavnému zájmu o takto konstituovanou kritiku náboženství. Z pohledu teologie šlo hlavně o vyrovnání se s falešnými obra-

zy Boha a jejich nahrazení zcela odlišnými úvahami. Ty by byly ze strany konkrétního člověka chápány jako osvobozující vzory a z pohledu terapie samotné i jako uzdravující představy. Problém však stále zůstává v tom, že pro zastánce psychoanalýzy nehraje náboženství obvykle kladnou roli a ve srovnání například se sexualitou je pak často opomíjeným tématem. Jak se máme podle Künga s touto disproporcí vyrovnat?

Kniha *Freud a budoucnost náboženství* v sobě obsahuje dva zajímavé texty, kdy každý z nich vznikl v trochu odlišném kontextu. Studie *Bůh – infantilní iluze? Freudova kritika náboženství* (v českém vydání s. 13–98) je nedílnou součástí publikace *Existuje Bůh?*, za kterou autor získal od Americké asociace psychiatrů Cenu Oscara Pfistera. Küng zde čtenáři vykresluje Freudův negativní vztah k náboženství obecně. Ten je formován zkušenostmi s katolickým ritualismem ztělesněným jeho chůvou a antisemitismem, který je vykreslen v reáliích tehdejšího vídeňského společenského života (s. 18–19). Pro pochopení následujícího vývoje je důležitý exkurz do oblasti mechanistické fyziologie. Neboť místo náboženství, politiky či filozofie mnozí považovali za univerzální lék na všechny nemoci tehdejší doby pří-

rodní vědy. Víra v Boha však není prostě nahrazena vědeckou argumentací, ale z vědecké metody se takto stal světový názor, „věřilo se v ni“ (s. 21). Autor dále vystihuje Freudův odborný posun od fyziologie k psychologii a od neurologie k psychopatologii. V návaznosti na předchozí myšlenky nakonec i psychoanalýza již není jen vědeckou a léčebnou metodou, ale stává se univerzálním nástrojem vysvětlování (s. 31). Pak je možné například tvrdit, že náboženské rity se podobají neurotickým nutkavým jednáním. Podle mého názoru je však důležité si uvědomit, že přes veškerou podobnost nutkavé neurózy a náboženství je pro Freuda neuróza deformací náboženství (s. 36). Opět se nám takto projevují nástrahy příliš rychle zobecňujícího pohledu na Freudovy antireligiózní názory. Küng se o několik desítek stran později k tomuto tématu vrací a poukazuje na to, že psychoanalýza nemá nutně za následek ateismus. Freudův ateismus byl jeho osobním postojem a nevychází z psychoanalýzy, nýbrž jí předchází (srov. s. 64, 74).

Sohledem na téma knihy se stále opakuje zásadní otázka: odkud se bere vnitřní síla náboženských představ? Freud se domnívá, že máme co dočinění se splněním nejstarších přání lidstva, jejichž zdrojem je však nevědomí. Pak tajem-

ství jejich síly spočívá v síle těchto přání (s. 25). Küng s lehkostí sobě vlastní přesně rekonstruuje proces Freudovy aplikace vývojových schémat na dějiny náboženství. Činí to v sounáležitosti s popisem evolučního schématu, který je využíván v tehdejší etnologii. Neboť i z psychologického hlediska souvisí hledání původu náboženství těsně se zkoumáním jeho podstaty (viz později i na s. 43). Náboženství tedy překvapivě vychází z oidipovského komplexu veškerého lidstva, vyrůstá z otcovského komplexu a jeho ambivalence. Podle mého názoru se zde objevuje jeden důležitý moment, neboť Freud při pozdější rekapitulaci svých teorií mluví o slavné „totemové hostině“ jako o hypotéze. Trvá na ní i přes přiznanou historickou spornost a všeobecnou kritiku svých interpretací, které se mu dostalo ze strany etnologů a religionistů (s. 39). Domnívám se, že tato část knihy *Freud a budoucnost náboženství* se asi nejvíce přiblížila českým úvodním přehledům metodologie religionistiky od prof. Karla Skalického, prof. Břetislava Horyny nebo doc. Ivana Štampacha. Téma je v této knize sice popsáno z detailnějšího pohledu psychologie náboženství, ale překládaná schémata již byla v našem prostředí publikována. Zsvěcenější čtenář již zde očekává nějaké hlubší Kün-

govy komentáře, ale bohužel se mu jich nedostává.

Küng podle svých slov považuje za oprávněnou Freudovu kritiku chybných forem náboženství, zneužívání moci v církvích a tradičního obrazu Boha (s. 79–80). V tomto bodě se ale terminologie použitá oběma mysliteli rozchází. V čem se podle mého názoru projevuje tato disharmonie? Freud se totiž zabývá pouze psychologickou povahou náboženských představ, které považuje jen za iluze. Nezajímá ho jejich pravdivost, neboť je nepovažuje za skutečnost: „toto zkoumání si neklade za cíl hodnotit pravdivost náboženských učení. Stačí nám odhalení jejich iluzivní psychologické povahy“ (s. 44). Na druhou stranu za pojmem „náboženství“ se u Künga v posledku objevuje křesťanství a při charakteristice neduhů „církve“ se vypočítávají prvky typické hlavně pro římské katolíky. Dále je zařazen oddíl Kritika a argumenty proti ní (s. 84–89), kde Küng vytváří přehlednou strukturu složenou z odstavců vždy uvedených výrazy „kritika tvrdí“ a „konkrétně se namítá“. Jedná se zřejmě o výtah z děl autorů zmíněných v poznámce č. 17 ze s. 83. Čtenáři však není zcela jasné, kdo nakonec říká „přesto platí“ a z jakých důvodů takto volí. Zda se jedná o výtahy z Freudových myšlenek, které

Küng považuje za správné, nebo je to jeho vlastní interpretace předkládaných hypotéz. Diskuze se týká přehnaného rozšíření pojmu libida, přecenění faktorů raných zážitků a prostředí, hledání příčin neurotických poruch mimo oblast sexuality a v neposlední řadě také zpochybnění univerzality oidipovského a kastracního komplexu.

Na tento text navazuje děkováná americká přednáška *Náboženství – poslední tabu? O vytěšňování religiozity v psychologii, psychiatrii a psychoterapii* (v českém vydání s. 101–134). Základním tématem je zde patologie, tedy práce s trpícím člověkem, ať už je jeho nemoc tělesné či duševní povahy. Autor si klade otázku, jaké místo by mělo náboženství zaujímat v běžné psychiatrii (s. 105). Na dalších stránkách originálním způsobem přenesl proces „vytěsnění“ na náboženství, a to u samotných psychiatrů. Tento fenomén je nakonec Küngem aplikován obecně na akademicky vzdělané a racionálně vychované lidi. Proto lze podle mého názoru tuto myšlenku vztáhnout i na současnou religionistiku. Souvislost mezi religiozitou samotných religionistů a metodologickým přístupem k předmětu jejich výzkumu byla mnohokrát tématem různých odborných debat. V našem prostředí podobná diskuze probíhala v devadesátých

letech 20. stol. Na druhou stranu se však v textu přednášky opakují motivy z první části knihy. Jedná se například o výčet bodů, které Küng oceňuje na Freudově kritice náboženství (srov. s. 76–80 a 109–110), a také se čtenář ve stejné podobě setkává s argumenty Freudových oponentů (srov. s. 84–89 a 111–113). Je to motiv, který částečně narušuje jinak zdařilé propojení těchto dvou samostatných textů v jednu publikaci.

Obě části jsou v závěru knihy samotné doplněny o poznámkový aparát (s. 135–150), který čtenáři napomáhá rekonstruovat Küngovu heuristiku na úrovni odborných diskusí poloviny osmdesátých let 20. století. Jak jinak by se mohla objevit tvrzení typu: „Jeden z nejvýznamnějších religionistů současnosti, Mircea Eliade, ...“ (s. 63), nebo „poukázal nedávno ... již citovaný Günter Hole“ (s. 122). V tomto historickém vymezení autorem použitých podkladů je podle mého názoru problém. Domnívám se, že i český čtenář by jistě ocenil výsledky bádání v této oblasti za posledních třicet let. Samotné Freudovy texty o náboženství, které Küng používá jako základní kameny svého pojednání, již v češtině publikovány máme. Knize samotné by docela slušel doslov některého z našich předních psychiatrů nebo psycho-

logů náboženství (třeba s vazbami na teologické prostředí), ve kterém by se zájemci o tuto problematiku mohli seznámit se současnými poznatky. Je tedy Kűngova práce i nyní součástí odborných diskusí mezi teologií a psychoanalýzou, nebo je to již dávno záležitost minulosti? Současná reflexe závěrečného textu „Postscriptum: o jedné empirické studii na toto téma“ (s. 132–134) se doslova nabízí. Tento postřeh bezprostředně souvisí ještě s jednou otázkou, a to komu je vlastně tato kniha určena. Je jistě dobré si ujasnit, zda se jedná jen o doplnění určité mezery v překladech Kűngova díla do češtiny, což ocení hrstka odborníků zabývajících se psychologií náboženství, teologií nebo psychoanalýzou. Do této skupiny můžeme jistě zařadit i vysokoškolské studenty zmiňovaných oborů. Jak již bylo řečeno výše, v knize se například objevují témata z dějin religionistiky, která již byla v našem prostředí dříve zpracována. Pokud je však text určen pro širší čtenářstvo, nebude asi jednoduché přistoupit k němu bez předchozího porozumění základních pojmů a souvislostí. Tímto se opět navracím k tomu chybějícímu doslovu, který by teoreticky mohl reflektovat i tuto rovinu (doporučení další studijní literatury v češtině apod.).

Kniha byla zdařile přeložena Helenou Medkovou z německého originálu z roku 1987. Text je plynulý a čtenář nemá problém sledovat autorovu myšlenkovou linku. Výjimečně se objevují nejasnosti plynoucí ze samotného překladu. Těch si podle mého názoru laický zájemce o studium náboženství nevšimne a odborník se nad nimi pozastaví s myšlenkou na tolik potřebnou vícevrstevnost současného čtení textů (terminologické nepřesnosti ohledně prvního použití „českého“ výrazu „religionistika“ na s. 32, poněkud překvapivé označení „kvalitnější církevní pomocná věda“ na s. 82). K detailům patří určitá nejednotnost v řešení přechylování ženských příjmení do češtiny, nebo jejich ponechání v původním tvaru (matka Amalie Freud na s. 17, Ruth Benedict na s. 63, Johanna Herzog-Dűrck na s. 104, avšak případ Berty Pappenheimové na s. 24). Lze tedy jistě konstatovat, že nakladatelství Vyšehrad opět zvolilo zajímavý titul pro svou bohatou vydavatelskou činnost.

Martin Klapetek

MARY HEALY – ROBIN PARRY (EDS.)

THE BIBLE AND EPISTEMOLOGY:

BIBLICAL SOUNDINGS ON THE

KNOWLEDGE OF GOD

(Colorado Springs: Paternoster,
2007. 198 s. ISBN 978-1842275405)

Kniha *The Bible and Epistemology* je sborníkem textů katolických a protestantských biblistů C. Bennema (South Asia Institute of Advanced Christian Studies, Indie), M. Healy (Ave Maria University, Maryland), F. Martin (Sacred Heart Major Seminary, Detroit), R. P. O'Dowd (Briercrest College, Canada), R. Parry (šéfredaktor nakladatelství Paternoster), M. Rae (University of Otago, N. Zealand), T. D. Stegman (Weston Jesuit School of Theology, Massachusetts), D. C. Schindler (Villanova University, Pensylvania) a G. Vall (Ave Maria University, Florida), které spojuje zájem o teorii poznání (tzv. religious epistemology) kombinovanou s biblickou exegezí a hermeneutikou, filosofií a teologickými traktáty (zejména trinitologií a soteriologií).

Na základě biblických textů knih Deuteronomia, prorocké literatury (Oz, Iz), Žalmů, mudroslovných knih (Job, Přís, Kaz, Sír, Mdr), pavlovských listů a Janova evangelia se pokoušejí reflektovat problematiku poznání obecně,

a především téma poznání Boha. Tyto reflexe jsou v knize rozděleny do dvou částí: 1. biblické ozvěny poznání Boha a 2. jejich teologicko-filosofické reflexe.

Badatelé se shodují, že bible jako jednotný text neprezentuje žádný explicitní epistemologický koncept. Přesto je možné v jednotlivých vybraných textech jmenovaných knih najít náznaky základních klíčů náboženské teorie poznání, ve kterých se spisy prolínají.

Biblické texty zdůrazňují úzký vztah Boha a jeho lidu (Dt 5,6), který připomíná Boží iniciativní aktivitu projevenou nejen vyvedením z Egypta, ale také sebezjevením Abrahamovi (Gn 12,1) nebo Mojžíšovi (Ex 3,6) nebo zkušeností závislosti na Bohu (Žl 72,12). Takové poznání však předpokládá respekt vůči Poznávanému (Dt 29,3), který je provázen nejen poslušností, ale odpovědí víry (1 Král 17; 2 Král 4,8–37) v rámci intelektuálně spirituálního poznání provázeného zkušeností víry a poznání praktického, jehož projevem je etický důsledek změny jednání.

Písmo není chápáno jako prezentace starých událostí nebo v případě Deuteronomia jako druhé opakování zákona, ale jako aktualizace minulosti v přítomnosti, která chce tvarovat a chránit poznání Boha v Izraeli, potažmo

v církvi. Zjevení Boha jednomu člověku proto chápe jako korpora-
tivní zkušenost všech lidí. Stěžej-
ný zájem Písma tkví v jeho snaze
o pravdivé porozumění Bohu, kte-
rá vrcholí v listech apoštola Pavla
(Řím 4). Aktualizace biblických
událostí v rámci sebeidentifikace
tak má nejen soteriologický, ale
i teofanický, a proto i epistemický
význam.

Novozákonní spisy proble-
matiku hlouběji rozpracovávají
a posouvají. Chápou epistemic-
kou situaci člověka pesimisticky.
Člověk je sice schopen poznání
Boha v rámci jakési přirozené te-
ologie (Řím 1,19), ale toto pozná-
ní je zatemněno vlivem hříchu
(Jan 12,40), případně chápáno
jako zmatené porozumění proje-
vené idolatrií, jež je překonáváno
Duchem Svatým, který věřícím
poskytuje interpretativní klíč (Mt
16,3; Jan 14,26). Kristovo vtělení
tak zakládá zcela nový epistemic-
ký stav. Tento koncept spirituální
slepoty a prohlédnutí poskytuje
epistemologii jednoznačný sote-
riologický aspekt (Lk 10,21) a po-
skytuje úkolu člověka poznat
Boha dvousměrný vztah, jak už
bylo naznačeno výše v případě
Starého zákona. Veškerý zájem se
tedy přesouvá na vztah „víra–vě-
dění“ v relaci „spása–poznání“,
což posouvá důraz od ortopraxe
k ortodoxii. Evangelia tedy mají

hlavní úkol: posílit epistemickou
jistotu věřících (Lk 1,3–4), ačkoliv
zůstane spíše signifikantní než
faktickou, neboť odpověď zůstává
v intencích rozhodnutí víry.

Poznání tedy můžeme rozdě-
lit do pěti typů: 1. poznání kon-
krétních prvků reality, 2. poznání
komunikující s artefaktem (text,
předmět); 3. praktické poznání
(konání–vědění); 4. personální
a interpersonální poznání zahrnu-
jící mystické poznání Boha a 5. po-
znání dosažené prostřednictvím
víry, příp. svědectví. Vodítkem
poznání se pak kromě rozumu
a víry stávají okolnosti, zkušenos-
ti, a tedy i personální přístup před-
stavený zájmem o poznání „ve
vztahu“ v analogii k trinitárnímu
sepětí Božích osob.

Poznání Boha je tedy založeno
na mysteriu participace v Kristu
a jako takové konstituuje episte-
mologii jako součást antropologie.
Proroci a apoštolové se totiž stá-
vají nositeli zjevení, i když nejsou
jeho iniciátory, nýbrž mediátory
(1 Kor 4,1 a 2 Kor 2,14). Člověk tak
není jen obeznámen se zjevenou
informací (příp. dějem), ale sám se
stává součástí zjevujícího se vzta-
hu. Proto ani role smyslů, jakkoliv
důležitá, není rozhodující (1 Kor
2,9). Poznání Boha je tak spolupo-
tvrzením Boha a člověka v zkuš-
nostním kontaktu a víra v Boha je

stejně spolupotvrzení, avšak v poslušnosti důvěry.

Poslušnost je na mnoha místech knihy zdůrazňována, nejen proto, že představuje závislost člověka na Bohu, ale také z epistemických důvodů. Příkaz vyučovat, nebo pamatovat na Boží skutky (Dt 8,18; 1 Tim 4,11) poskytuje identitu Božímu lidu, zakládá tradici jako věroučný a interpretativní systém, ale také sjednocuje víru s poznáním. Epistemická neposlušnost má totiž své důsledky. Díky tomuto aspektu poznání Boha má své místo v náboženské epistemologii vedle kázání také modlitba, pokání a lítost.

Krátký výtah z obsahu knihy naznačuje jen hlavní linie biblického rozboru vztaženého k problematice „náboženského“ poznání. Zajímavým je však rovněž přístup autorů k metodě výkladu Písma, které čtou se vší vážností a důvěrou jako náboženský text. Autoři neatomizují biblický text na jednotlivé úryvky jednoznačně vypovídající o tématu poznání, ale pracují s výňatky jako součástmi celkového obsahu bible. Ke čtenáři tak nepromlouvají jen jednotlivé knihy, ale celý text Písma, čímž autoři dosahují celistvou prezentaci problematiky. Otázka, zda chápat Písmo jako teologickou, nebo/ale i jako historickou zvěst, nabývá jasnější podoby, pokud chceme

v rámci dogmatické, exegetické, liturgické a homiletické diskuse předložit bibli jako zdroj poznání Boha v dějinách. Pokud však má bible fungovat jako zdroj poznání Boha, je nutné připustit i naproti výsadní postavení Ježíše Krista a společenství církve v prostřednictví pravdivého vědění Boha.

Kniha *The Bible and Epistemology* poskytuje velmi zdařilý biblický základ náboženské epistemologii, která si hledá své místo v odborné diskusi vedené od Platona, Akvinského, Descartesa, Kanta až po Michaela Polanyiho i v době, která je k poznání Boha spíše skeptická.

Tomáš František Král

DOC. PHDr. ING. MILOŠ RABAN TH.D.

Miloš Raban se narodil dne 20. června 1948 v malebném Kryštofově údolí na Liberecku. Vystudoval systémové inženýrství na ČVUT v Praze. V dospělém věku v něm dozrála upřímná konverze. V devětadvaceti letech, tedy v roce vystoupení Charty 77, emigroval nejprve do Rakouska a poté do Itálie. Frekventoval kurzy na Papežské lateránské univerzitě. Licenciat z teologie obhájil v roce 1983 na téže univerzitě na základě práce *Pensiero religioso di Viktor Emanuel*

Frankl, Roma 1983. Po udělení dispense od celibátu byl v roce 1985 vysvěcen nejprve na jáhna a posléze na presbytera. Doktorát z teologie získal na prestižní Papežské univerzitě Gregoriana v Římě za práci, která posléze vyšla tiskem: *Die geistige Dimension der Psychologie Viktor Emanuel Frankl*, Frankfurt a. M. 1989. Z jeho publikací připomínáme *Sněm české katolické církve: Obnova synodality*, Praha: Vyšehrad, 2000. V roce 2006 se habilitoval na CMTF UP prací v německém jazyce, kterou pak vydal česky pod titulem *Duchovní smysl člověka dnes*, Praha: Vyšehrad, 2008. Je autorem celé řady studií, článků, studijních textů.

Po převratu v roce 1989 se vrátil. Jeho velkou zásluhou je obnova poutní baziliky Navštívení Panny Marie v Hejnicích a přilehlého bývalého františkánského konventu,

kde zřídil Mezinárodní centrum duchovní obnovy. Přednášel filosofii a religionistiku na Pedagogické fakultě Technické univerzity v Liberci, kde také v letech 2005–2007 působil ve funkci děkana. Krátce přednášel jako externista rovněž na HTF UK v Praze. Kromě toho je třeba zmínit jeho nemalé zásluhy na organizačním poli, jedná se zejména o Plenární sněm české katolické církve a několikaleté vedení České sekce Evropské společnosti pro katolickou teologii. Více let pracoval také jako člen skupiny 401 na Grantové agentuře České republiky. V širší veřejnosti je méně známo jeho aktivní členství ve Společnosti přátel Izraele. Ke svému Pánu se odebral po delších zdravotních problémech dne 7. ledna 2011 v Liberci.

C. V. Pospíšil

