



DINGIR DINGIR

2

2010

13. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

červen 2010



kardinál Vlk: Čas vhodný k ohlédnutí
rabín Sidon: Zanedlouho už budeme normální komunitou
Mýtus akademické svobody
Důsledky náboženské svobody
Náboženství v Česku: tři tábory

TÉMA: 20 let náboženské svobody u nás

PROČ DINGIR

✠ Některé starověké jazyky měly zajímavý zvyk, který spočíval v tom, že do psaného textu vkládaly tzv. ideogramy. Byly to značky, které předjímaly vlastnosti následného slova. A tak se např. v klínopisných textech vkládal před každou věc ze dřeva (např. strom, ale i stůl nebo židli) znak pro dřevo. Před rybníky, řeky apod. se vkládal znak pro vodu atd. Podobně existoval i zvláštní znak, který se musel napsat před jméno jakékoli božské bytosti nebo boha. Této značce, upozorňující na božskost toho, co bude následovat, se většinou říká podle starého sumerského označení pro boha DINGIR. Toto slovo je pak zároveň i pravděpodobně vůbec nejstarším označením pro božskou bytost, jaké známe.

✠ Zajímavé je, že klínový znak, který se jako označení DINGIR používá, je ve skutečnosti obrázkem hvězdy, která představuje směr, k němuž člověk hledí a k němuž se upíná. Znak DINGIR se tak může pro nás stát symbolem jistě nezanedbatelného rozměru lidství, člověka, který hledá něco, co ho přesahuje, na čem se může orientovat a k čemu může směřovat. Tato lidská touha nachází nejrozmanitější podoby v nejrozličnějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrozličnějších náboženských skupin, jež jsou výrazem tohoto rozměru člověka.

✠ Záměrem našeho časopisu je pozorně sledovat a zkoumat tuto současnou náboženskou scénu. Výhodou naší práce jsou principy a metody vědy o náboženství, religionistiky. Nesnažíme se tedy náboženská hnutí hodnotit nebo kritizovat, chceme je podrobně monitorovat, popisovat a adekvátně jim rozumět z hlediska příčin a souvislostí jejich vzniku a vývoje. Budeme se tedy věcně tázat, kdo nebo co je DINGIREm těch, kdo se k těmto hnutím hlásí, jak právě jejich DINGIR ovlivňuje jejich život a jaké formy jejich cesta za tímto cílem nabývá. Časopis DINGIR by tak měl pomoci odborně zkoumat a mapovat oblast, která je od pradávna neodmyslitelnou součástí života lidstva, a přesto zůstává pro mnohé nezmapovanou a nepřehlednou krajinou.

redakce

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

Dingir se jako religionistický časopis věnuje především současné náboženské scéně. Kromě doprovodných textů dokumentujících různé náboženské postoje a zpráv obsahuje každé číslo odborné články (je na ně upozorněno dole na stránce), které podléhají recenznímu řízení. Na každý článek vypracovávají dva písemné posudky akademičtí pracovníci, členové redakční rady nebo její spolupracovníci. U těchto článků se posuzuje soulad s bibliografickou normou, jazyková úroveň textu, spolehlivost informací a vědecký přínos při jejich interpretaci. Dingir je jediným českým odborným časopisem, který se věnuje současné religiozitě.

Na přední straně obálky je fotografie z oslav 90. narozenin, které František kardinál Tomášek měl na sklonku období nesvobody, 30. června 1989.

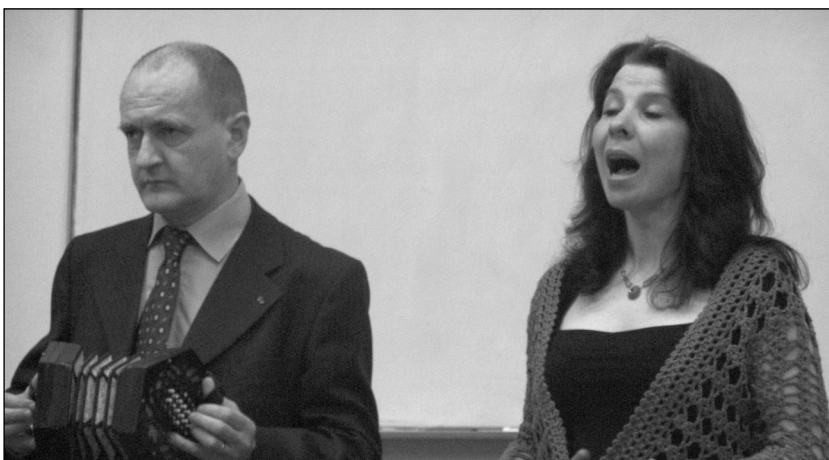
Foto: Přemysl Fialka.



Toto číslo časopisu Dingir je věnováno březnové konferenci „Duchovní život ve svobodné společnosti. Dvacet let náboženské svobody u nás“ na Husitské teologické fakultě.



Panelové diskuse v podvečer prvního dne konference se účastnil muslim Dr. Vladimír Sánka, Prof. Tomáš Halík, Miloslav kardinál Vlk, rabín Karol Efraim Sidon a Jiří Lajka z České hinduistické náboženské společnosti.



Konferenční večer uzavřel koncert jidiš písní v podání Tomáše Novotného a Kamily Ševčíkové. Fotografie z konference: Zdeněk Vojtíšek.



Kromě konferenčních příspěvků přináší toto číslo časopisu Dingir např. též zprávu o svátku Vesak v pražské Malé Hanoji, jehož se účastnili i vietnamští buddhističtí mniši (str. 92). Foto: Mylan Balahura.

PADESÁTÉ ČÍSLO DINGIRU

Zdeněk Vojtíšek

V editoriale jubilejního čísla se snad snese trochu hrdosti - ano, připadá nám opravdu neuvěřitelné, že náš nevýdělečný, populárně odborný časopis došel až ke svému 50. číslu. Za dvanáct a půl roku jeho existence v něm vyšly téměř dva tisíce stran (v prvních šesti číslech byl počet vnitřních stran trochu menší), na nichž snad ani nebylo mnoho nekvalitních textů. V tomto příjemném přesvědčení nás stále utvrzují objednávky starších čísel (někdy dokonce všech čísel, která máme na skladě) a také třeba překvapení některých čtenářů, když se jim starší čísla, která si vyžádali, zdají docela aktuální a nevěří, že jsou třeba už skoro deset let stará.

Své malé jubileum spojil časopis Dingir s výročí změny našich společenských poměrů, k níž došlo na sklonku roku 1989. Byla to právě tato změna, která u nás obnovila náboženskou svobodu, a tím také dala smysl jak bádání v oblasti náboženství, tak i časopisu, který výsledky tohoto bádání popularizuje. Tuto změnu se pokouší naznačit i fotografie Přemysla Fialky na obálce. Zachycuje Františka kardinála Tomáška při oslavách jeho 90. narozenin, a připomíná tak osobnost, která společenskou změnu do jisté míry symbolizuje - od přísného odsouzení Charty 77 totiž kardinál Tomášek nakonec došel až ke statečným protirežimním postojům, jimiž ke společenské změně v roce 1989 výrazně přispěl.

Ke svému malému jubileu a k velkému společenskému jubileu uspořádal časopis Dingir společně s Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy dvoudenní konferenci „Duchovní život ve svobodné společnosti. Dvacet let náboženské svobody u nás“. Konferenci ve dnech 10. a 11. března hostila fakulta v čele s děkanem prof. Janem B. Láškem (na snímku vpravo nahore). Účastnili se jí i hosté ze Slovenska, neboť počátky obnovené náboženské svobody Češi se Slováky sdíleli. První konferenční den přemýšleli představitelé českého duchovního života o posledních dvaceti letech ve svých společenstvích a odpoledne se spolu s dalšími účastníky rozhovorů v šesti konferenčních skupinách. Navečer se pak konala panelová diskuse a zněly duchovní písně. Druhý den byl vyhrazen referátům, v nichž příslušníci tentokrát nikoli náboženské, ale akademické obce hovořili o výsledcích svých nezávislých pozorování českého duchovního života.

Podobné schéma sleduje i toto rozšířené číslo časopisu Dingir: na prvních téměř dvou desítkách stran (38-55) otiskuje mírně upravené referáty náboženských představitelů, přednesené v prvním konferenčním dnu, na dalších více než třiceti stranách (56-89) pak referáty religionistů, sociologů a teologů z druhého dne konference. Na pravidelné rubriky Dingiru tak tentokrát nezbylo téměř žádné místo (i tak má časopis o dvacet stran více než obvykle) - jen na samém konci přináší několik aktuálních recenzí a událostí. Konferenční referáty jsou otištěny téměř všechny: výjimkou je příspěvek prof. Milana Nakonečného „Akademické a esoterní pojetí hermetismu“, který se podle názoru redakční rady příliš vzdálil od tématu konference a bude dobré mu věnovat zvláštní pozornost v některém z příštích Dingirů. Publikaci by si zasloužily i referáty „Český buddhismus v posledních dvaceti letech“ a „Indické tradice v postkomunistické České republice“, ale jejich autoři, dr. Zuzana Ondomišiová, resp. dr. Martin Fárek je zatím nemohli připravit k tisku.

Pokud mohu čtenáři zcela subjektivně radit, nenechal bych si na jeho místě ujít sympaticky otevřený příspěvek arcibiskupa **Jiřího R. Stránského**, provokativní a inspirativní úvahu dr. **Vladimíra Šilera** anebo aktuální sociologickou analýzu doc. **Zdeňka R. Nešpora**. Ani délkou článku prof. **Karla Skalického** by se čtenář neměl nechat odradit - článek je natolik zajímavý, že mu to nakonec patrně nedá a vyhledá si jeho pokračování na Internetu. ■

Doc. PhDr. **Zdeněk Vojtíšek**, Th. D. (*1963) je vedoucím katedry religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Je šéfredaktorem časopisu Dingir.



OBSAH

Referáty náboženských představitelů

Čas vhodný k ohlédnutí (<i>Miloslav kardinál Vík</i>).....	38
Pluralismus: překážka, či výzva? (<i>Pavel Černý</i>)	40
Zanedlouho už budeme normální (<i>Karol Efraim Sidon</i>)	43
Překonávat křivdy minulosti (<i>Jiří R. Stránský</i>).....	44
Malá a mladá komunita (<i>Vladimír Sářka</i>) Dospívání Kršnových oddaných (<i>Trilokátma dás</i>)	45 48
Působit do šíře i do hloubky (<i>Tomáš Butta</i>) K čemu potřebujeme svobodu? (<i>Joel Ruml</i>).....	50 52
Třicet let českého zenu (<i>Vlastimil Marek</i>) Referáty akademiků	54

Referáty akademiků

Mýtus akademické svobody (<i>Vladimír Šiler</i>) Důsledky náboženské svobody (<i>Dušan Lužný</i>) Pod diktátem ideologií (<i>Ivan O. Štampach</i>) Náboženství u nás: tři tábory (<i>Zdeněk R. Nešpor</i>)	56 58 60 63
Na cestě k probuzení (<i>Pavel Hošek</i>) Mystika, nástroj porozumenia (<i>Martin Dojčár</i>)..... Svobodná teologie v živilu volného trhu (<i>Karel Skalický</i>)	66 68 71
Náboženstvo a sloboda (<i>Lucia Grešková</i>) Pokrok ve vztazích mezi církvemi (<i>Stanislav Příbyl</i>)	78 80
Nejisté perspektivy (<i>Vít Machálek</i>) Hledání cest k porozumění (<i>Jan Samohýl</i>) Islámská pohřební kultura u nás a v zahraničí (<i>Martin Klapetek</i>)	82 84 87

Recenze

Mezi Jákobem a Ezauem (<i>Pavel Hošek</i>) Češi a náboženství (<i>Pavel Hošek</i>) Události	90 90
---	----------

Události

Vesak u vietnamských buddhistů (<i>Pavel Hošek</i>) Ztracené indické vesnice (<i>Zdeněk Vojtíšek</i>) „Jsou to oběti obětí“ (<i>Michal M. Malý</i>) Introvigne brání katolickou církev (<i>Vojtěch Tutr</i>)	92 92 92
---	----------------

Pronásledování a útlak katolické církve v letech nesvobody

ČAS VHODNÝ K OHLÉDNUTÍ

Miloslav kardinál Vlk

Pro reflexi duchovního života v katolické církvi je nutné ohlédnout se na dobu komunismu, která ji zanechala v situaci, z níž se na počátku nové doby vycházelo a bez které nelze dobře pochopit celé následující období. Církev nemůže žít ve vzduchoprázdnu a jen sama pro sebe, ale v úzkém kontextu doby. „Duchovní život ve svobodné společnosti“ se nemůže týkat pouze duchovního života uvnitř církví, protože je poslána do světa a má být solí země. Proto chci mít na zřeteli duchovní život v širším kontextu.

Jak předznamenala doba komunismu život církve v následujícím období? Komunističtí ideologové byli dobře informováni i na mezinárodní úrovni, v čem spočívá jádro života katolické církve a kde je možno ji nejcitlivěji zasáhnout. Hned na začátku ji chtěli napřed získat pro spolupráci s režimem. To se nepodařilo. A tak ji naprosto vyloučili z veřejného života, aby nebyla vidět: vzali jí možnost vlastnit a svobodně užívat jakákoliv média, školy, teologické vzdělávací instituce a další prostředky, zrušili všechny její veřejné organizace, uzavřeli ji s její činností jen do kostelů, kde měli všude své zvědy, vzali jí možnost organizovat život věřících (mládež, rodiny) mimo kostel, násilím jí odňali všechny materiální prostředky pro její život, všechnen majetek, prostě byla to totální kontrola celého života a činnosti. A šli ještě dál: zasáhli ji v jejích vnitřních podstatných konstitutivních hodnotách, fyzicky zničili její jednotu i zevnitř: všechny biskupy, základ jednoty, buď za-

vřeli do vězení, nebo konfinovali na určitém přísně střeženém místě. Na jejich místo dosadili většinou nějak zkompromitované nebo slabé osobnosti, které měli v rukou. Tlakem a výhrůžkami zničili spolupráci i na té nejnižší úrovni, totiž spolupráci laiků a farářů, a oddělili je od sebe. A pak teroristickým přepadením všech klášterů v jedné dubnové „bartolomějské noci“ v roce 1950, zatčením řeholníků, zákazem řádů a zkonfiskováním všeho řádového zničili tuto vnitřní duchovní sílu církve... Její duchovní a intelektuální mozek, představitele všeho druhu pak postavili před soud a v monstrprocesech zlikvidovali. Celou církev u nás izolovali od univerzální, světové církve a zabrzдили její vývoj v souladu s duchovním vývojem ve světě. To se týkalo hlavně II. vatikánského koncilu a jeho učení. Katolická církev byla - myslím - totalitou nejsilněji postižena.

I když vývoj v 60. letech a pražské jaro poněkud korigovaly tvrdost situace, přece jen normalizace nepřipustila větší rozmach církví. A zhruba s tou situací jsme vstupovali do nového období po pádu totalitního režimu. V nové době pak nešlo samozřejmě pouze o restaurování struktur k roku 1948 a o návrat do minulosti, ale bylo nutné obnovit základní instrumenty života, např. obsazení diecézí biskupy, vytvoření biskupské konference,

umožnění řeholního života, obnovení přímých styků s Vatikánem. Bylo však silně cítit nedostatek intelektuálně a duchovně formovaných osobností, které by se mohly postavit do čela obnovy života církve.

Církev ovšem tu není k tomu, aby žila jen sama pro sebe a své věřící, aby konzumovala svobodu, kterou jí společnost zajišťuje. Kristus řekl: „Jděte do celého světa a hlásejte evangelium...“ Církev je tu také pro druhé, pro společnost. Takže po pádu totality, vedle obnovy vlastního života šlo také o úsilí církve o duchovní obnovu společnosti. V posledních letech komunismu se disidenti a vůbec odpůrci režimu hodně spojovali s církví. V jejich řadách bylo množství věřících. Oporou pro ně byl i kardinál Tomášek. V roce 1988 společně podepisovali slavnou petici za svobodu církve, ale i celé společnosti, 600 tisíc podpisů věřících i lidí jiné formace. Za této situace jsme se domnívali, že po pádu totality bude právě toto seskupení a společenství sil mít rozhodující úlohu při duchovní obnově společnosti, zničené komunismem. Pro účinnější působení bylo nejprve nutné obnovit duchovní život samotné církve. Po 50 letech, kdy církev a celá naše společnost žila v nucené izolaci od celkového společenského vývoje v Evropě a ve světě, bylo zapotřebí začít přistupovat ke společnosti a k těm, kteří žili mimo církev, po duchovní a náboženské stránce zcela jinak než dříve, a na to jsme často nebyli připraveni.

Obnovu nedělají pouze velké vůdčí osobnosti. Duchovní obnova není jako hospodářská reforma, kde se nadekretují směrnice a změny se začínou uskutečňovat. Duchovní obnova je organická pomalá, postupná, růstová změna života, změna stylu, kultury a atmosféry života. To znamená organický růst. Aby se tyto změny nastarovaly, jsou zapotřebí nejen přednášky a podobné akce, ale především pro novou dobu i pro dnešek je třeba konkrétního svědectví života, které je působivé... Většina věřících však nemohla být v době komunismu formována v duchu II. vatikánského koncilu, který je nutný pro obnovu dnešní společnosti...

Hned po pádu totality byly obsazeny všechny diecéze řádnými biskupy, obnoven život řeholních řádů, řada kněží, kterým nebylo dovoleno veřejně působit, se navrátili do farností. Byla řešena otázka tzv. podzemní církve, která se za komunismu rozvíjela nadivoko, bez vedení a souhlasu církve.



Protože církev nežije jen pro sebe, začala působit ve veřejnosti: obnovení tisku, různých organizací a struktur, např. pro mládež nebo pro rodiny, začala působit charita a rozvinula se řada sociálních aktivit, např. hospice residenční i mobilní. Po příkladu církve v západním světě začali kněží pracovat jako kaplani v armádě, ve věznicích a postupně i v nemocnicích.

Spolupráce laiků v církvi s faráři byla za komunismu utlumena. Nyní začali do široka spolupracovat jako členové pastoračních a ekonomických rad ve farnostech. Hned po pádu totality se církev začala otevírat vzájemné spolupráci s obcemi, kde žije. A důležitým fenoménem nové doby se stala komunitní centra, to jsou instituce ve farnostech, které jsou otevřené především věřícím, pro setkávání matek s dětmi, malých dětí, seniorů. Je to i místo vzdělávacích přednášek a jiných aktivit pro věřící. Mnohdy i obce, kde nemají vhodné prostory, používají těchto našich možností. Srovnáním se situací církve za totality je to obrovský rozdíl.

Přesto se často mnozí zastavují nad tím, že se kostely vyprazdňují, statistika ukazuje, že počet věřících klesá. Je nedostatek kněží... Jaké je vysvětlení, jakou dát odpověď? Je nepopíratelnou pravdou, že se kostely vyprazdňují. Mnozí z toho usuzují na ateizaci společnosti. Tento povrchní úsudek nelze přijmout. Zvláště za posledních 20 let se rozvinula citlivost pro osobní svobodu, která je pro mnohé „božskou“ hodnotou, žárlivě strážena. Lidé se nechtějí nechat omezovat strukturami tradičních církví, nechtějí přijímat jejich předpisy. Vadí jim minulost církve, která je často mediálně a nepřátelsky líčena v černých barvách. Aniz bych chtěl zavírat oči nad chybami minulosti, za které se Jan Pavel II. i jiní představitelé církve v posledních desetiletích vícekrát omluvili, pokračuje tradiční zveličování chyb církve. V současné době, kdy je církev viděna jako tolik jiných společenských a politických institucí a jejich

hodnocení se dělá podle současných měřítek, podle lidského výkonu, je takový pohled a přístup pro tradiční církev negativní. Zapomíná se, že církev není pouze lidský výtvar, ale že ji založil Boží Syn Ježíš Kristus, dal jí božské prostředky a zůstává s ní. V tom je její velikost. Většina lidí nejsou ateisty, jak se běžně usuzuje, tj. lidé více nebo méně agresivně popírající existenci Boha. Většina lidí jsou deisté. To je filosofický pojem orientace z doby osvícenství a znamená, že lidé uznávají, že „něco nad námi musí být“, ale Bůh je velice daleko, ve své věčnosti a o nás se nestará. A my se nestaráme o něj. Tento svět patří zcela nám, my tady rozhodujeme...

Religionistika dnes hovoří o rozmachu sekt, o hledání různých esoterických praktik, východních náboženství, mimořádných zážitků... To potvrzuje v jiném směru to, co jsem právě řekl. V lidech je skrytá větší či menší touha po transcendenci, po překročení sebe sama, touha po pevném bodu, jak to kdysi vykřičel ve své písni „Závidím“ písničkář Grossmann, když mu hrozila smrt na leukémii: „Vždyť já chci jen žít...“

A statistika? Sčítání v roce 2001 nebylo v tomto bodě regulérní. Dlouho se diskutovalo, jestli se má náboženství vůbec při sčítání uvádět, zpochybňovalo se to. Pak byly položeny otázky neprofesionálně, ptaly se spíše, ke které konfesi kdo patří než po zásadní věci: věříš – nevěříš... A nedostatek kněží? Ano. Při současné populační situaci, rozpadlé rodiny, výchova - nevěchova... Kde se mají kněží brát...

Duchovní praxe církví i duchovní sféra společenská potřebují nutně obnovu. Dnes je i v této oblasti obrovsky přelomová doba. V ní se ukazuje silněji než kdy jindy



působení Ducha svatého, který byl církvi slíben Kristem. Tato přítomnost se ukazuje už dlouhé století: biblické, liturgické hnutí, vatikánský koncil a zvláště nová církevní hnutí po koncilu. V církvi katolické je jich asi kolem 150, větší či menší... Mají statisíce členů a působí ve všech oblastech života. Podrobněji znám jejich působení podle světového Hnutí fokoláre. Evangelium, hlavně společenství v lásce, svědectví života... To je perspektiva náboženství a církvi, ale i společnosti, kterou dává Duch svatý dnes.

V nové době se pak rozvinula ekumenická spolupráce, která za komunismu byla velmi omezená, prakticky neexistovala, snad s výjimkou překladu bible...

To, co se nepodařilo po pádu totality, byla užší spolupráce s politiky a představiteli veřejného života na obnově duchovních hodnot společnosti. Naděje z konce komunismu se nenaplnila, protože se v nové době ujali moci lidé, kteří byli strohými pragmatiky a formovali politickou scénu jen přes politické strany. Občanská společnost se nemohla rozvinout a spolupráci s jinými silami ve společnosti, např. s církvemi, neuznávali. Viděli rozvoj společnosti i jedince jen v oblasti ekonomie a materiálních hodnot, bez duchovního základu. Dnes sklízíme plody. Stav politické kultury, mezilidských vztahů, násilí, mafie, korupce, morální stav společnosti a všechny ostatní stíny jsou plodem hrubého zanedbání duchovních hodnot. I toto patří do obrazu duchovního života ve svobodné společnosti a i církev musí za to převzít příslušný díl zodpovědnosti. Bez obnovy duchovních základů společnosti není žádná naděje na lepší budoucnost...

„Na druhé straně nelze nevidět, že jsme zatím hodně zůstali dlužni očekáváním, která jsme mnozí měli a která s námi spojovali i lidé mimo naši církev. Přesto, že mnozí i ve vězeních snili o době svobody a mnozí plánovali různé aktivity stejně jako mládež, která se scházela po lesích, po horách a po chaloupkách, je nutné říci, že jsme na život ve svobodě nebyli dobře připraveni. Žít ve (vnější) svobodě je přece jen něco podstatně jiného než dobře zvládat život v situaci útlaču. Život ve svobodě totiž podstatně vyžaduje schopnost správného stanovování priorit, což umožňuje správně vybírat mezi množstvím možných cest ty, které jsou ty nejlepší pro nás, pro naše poslání. Myslím, že tady byla naše hlavní slabina.“

Z Bilančního rozhovoru ze 4. 1. 2010, <http://www.kardinal.cz>

Miloslav kardinál Vlk (*1932) byl roku 1990 jmenován českobudějovickým biskupem a roku 1991 pražským arcibiskupem a primasem českým. Papež Jan Pavel II. ho roku 1994 jmenoval kardinálem.

Cesta protestantských církví v době náboženské svobody

PLURALISMUS: PŘEKÁŽKA, ČI VÝZVA?

Pavel Černý

Hovořit souhrnně o cestě protestantských církví je více než troufalé, protože se v ČR jedná o řadu denominací, které se zjevně liší ve svých eklesiologiích, ve věroučných důrazech a spiritualitách. Přes to všechno jde o církve, které se hlásí k dědictví první i druhé reformace a několik z nich má ve svém názvu označení „bratrská“. Tyto církve se dnes liší především ve svých hermeneutických přístupech k Písmu svatému, v pojetí a vykonávání církevní kázně, ve spiritualitě a v míře přizpůsobení se kultuře většinové společnosti. Je více než zřejmé, že protestantské církve nebyly na dobu náboženské svobody připraveny teologicky ani prakticky. Naše víra byla příliš malá na to, abychom věřili, že sovětské totalitní impérium je říší na hliněných nohou a že se i přes množství tanků a nukleárních hlavic může v určité dějinné konstelaci rozsypat.

Náboženská svoboda byla toužebně vyhlášeným a přece nečekaným darem. Doba německé okupace a perioda následných jednačtyřiceti let komunistické diktatury nám přetrhly kontinuitu života církve, který se více zaměřuje na své misijní poslání uprostřed národa a má ve svém horizontu evangelizaci, zakládání sborů, farností, kazatelských stanic či rozvoj diakonických zařízení a budování sociálních sítí pomoci. Státní dohled nad církvemi vykonávaný od roku 1949 nás zbavil samostatnosti v zaměření služby, v nakládání s financemi ale i otevřených kontaktů a spolupráce se sesterskými církvemi v zahraničí.

Náboženská svoboda přišla nečekaně jako velký dar, který jsme uchopili a začali se postupně učit, jak ho používat. Díky tomu, že za totality nebylo možné investovat do ničeho jiného, než do vlastních modelů a kostelů, nebyly budovy protestantských církví zpravidla v desolátním stavu a některé z nich byly dokonce opraveny. To, co především chybělo, byly lidské zdroje. Církve neměly připravené pracovníky, kteří by šli do škol, do rozhlasu, do televize, do politiky a do postupně obnovovaných sociálních zařízení. Tento nedostatek se projevuje ještě i dnes po dvaceti letech a je pociťován např. v nedostatku pracovníků pro kaplanské služby v Armádě české republiky, ve Vězeňské duchovenské péči a ve zdravotnictví. Dnes už není problémem, na kterých vzdělávacích institucích pracovníky připravovat. Síť škol s výukou teologických a sociálních disciplín byla podstatně rozšířena. Novým problémem je soudobý materialismus, který se nevyhýbá

ani křesťanům a povolání k duchovenské službě je považováno za rizikové a jakoby pro mnohé ztratilo svou přitažlivost. Zároveň finanční podhodnocení pracovníků v diakoniích a různých církevních zařízeních redukuje počty lidí, protože mají problém zabezpečit své rodiny. Za dvacet let svobody si společnost ještě dost neuvědomila vývoj demografické křivky a potřebu systematického budování domů pro seniory, nemocné a hendikepované.

Teologie a reálný socialismus

Jiným problémem je teologický vývoj protestantských církví a to zejména v jejich vztahu ke společnosti. Dle mého soudu se ukázalo, že již vícekrát v různých člancích diskutovaný „hromádkovský syndrom“ ovlivnil teologii protestantských církví více, než bylo zdrávo.¹ Profesor J. L. Hromádka byl vlivným učitelem celé generace duchovních většiny protestantských církví. Jeho široce koncipovaná a biblicky fundovaná ekumenická christologie a eklesiologie ve spojení s hlubokou osobní zbožností měly dobrý vliv na protestantismus a to i v sektoru evangelikálních církví. Naneštěstí se rozšířil i Hromádkův vliv politický, který vycházel z obdivu k sociálnímu a mírovému aspektu marxisticko-leninských teorií a Sovětskému svazu. Mnozí lidé prožili v době politických procesů 50. let, násilné kolektivizace zemědělství a systematického rozdmýchávání socialistických revolucí na různých místech světa. Žel, nikoli profesor Hromádka. Podvázané ekumenické kontakty umožňovaly výměnu informací pouze s oficiálními strukturami,

jako byly Světová rada církví (SRC) a Konference evropských církví (CEC). Tyto struktury byly cele ovládnuty levicovým aparátem, který zdaleka nereprezentoval vysílající církve. Do křesel prezidentů SRC usedli vedle Hromádky dokonce agenti KGB, z finančního rozpočtu byly nakupovány zbraně a podporovány revoluční teroristické guerilly v různých částech světa.² Je zřejmé, že mnozí členové protestantských církví, kteří byli perzekuováni, ztratili zaměstnání, nesměli studovat, nebo se dokonce dostali do vězení, nemohli s těmito naznačenými přístupy k socialistickým idejím souhlasit. To způsobilo rozdělení, které nebylo zcela překonáno ani v době dvaceti let náboženské svobody. Ještě dnes se najdou v protestantských církvích tzv. levicovní „hromádkovci“ jako epigoni ženevské ekumeny, kteří jsou nedůvěřiví k Západu a nostalgicky hledí směrem na Východ. Jsou zde ale i jiné skupiny, které si plně přivlastnily pravicové přístupy a kterým vyhovuje politická svoboda ve spojení s volným ekonomickým trhem tvrdého kapitalismu a to bez jakékoli regulace ze strany státu. Silné diference se dnes stále ukazují v hodnocení světového politického vývoje a ve vztahu k utlačovaným protestantským církvím např. na Kubě, v Rusku, Bulharsku, Řecku, Moldávii aj. Ještě dnes občas v protestantských církvích „straší“ nedokončené odsouzení kolaborace s komunismem a politická i duchovní slepota některých vůdců. To příliš silně kopíruje stav celé české společnosti, která odsuzuje nacismus, holocaust, ale dosud nedokázala povědět jasné slovo o odsouzení fenoménu

komunismu, který žel, ovlivňuje společnost dodnes.

Ztráta kontinuity

Náboženská svoboda postavila před protestantské církve silnou výzvu k nové formulaci misijního poslání. Tento úkol ve valné části dosud splněn nebyl a misijní poslání církve ve svobodné společnosti formulováno nebylo. Církve v naší zemi jakoby neměly čas na to nejpodstatnější ve svém poslání. Je pravdou, že celých dvacet let jsou udržovány v nejistotě, pokud jde o vrácení majetků či zmírnění křivd komunismu. To, co jednou ukradl totalitní režim, je nyní kradeno znovu režimem demokratickým. Vyrovnaní s církvemi se stalo předmětem politických hrátek a volebního boje. Přesto tato situace neomlouvá církve ve věci formulace a neustálého rozvíjení svého misijního poslání.

Církve ztratily kontinuitu a biblickou vizi evangelizace, zakládání nových sborů a kazatelských stanic. Církve dosud nerozvinuly nové metody služby uprostřed národa, který spíše než cestou sekularizace jde cestou náboženského pluralismu. Dvacetiletý vývoj naší společnosti zjevně potvrdil, že očekávané šíření sekularismu se nekoná a že se naopak šíří nové hledání duchovní inspirace, a to napříč celým spektrem různých náboženství a filozofií. Dle mého soudu některé protestantské církve ztratily desetitisíce svých členů proto, že se nechaly strhnout na cesty redukce křesťanské zvěsti a vydaly se pochybnými cestami demytologizace kerygmatu a reinterpretace evangelia v kategoriích sekularismu, což mělo přiblížit křesťanství soudobému člověku. Opak byl pravdou. Je možné se přesvědčit, že tam, kde jsou plnější kostely a modlitebny, tam působí duchovní, kteří drží a zvěstují jádro evangelia, společné starokřesťanské základy, formulované v biblickém kánonu a interpretované ekumenickými koncily.

V poslední době se objevují v protestantských církvích různá obrodná hnutí, která se zaměřují na duchovní obnovení církve. Jmenovat můžeme především charismatickou obnovu, liturgickou obnovu a obnovu sociální služby.

Jsou postmoderna a pluralismus překážkou či výzvou k misii? Domnívám se, že je možné je přijmout ne jako nepřekonatelné překážky, ale spíše jako hozenou rukavici, která má být zvednuta a na kterou je třeba reagovat. V posledních letech se ukazuje, že protestantský racionalismus a liberalismus

se dostaly na mělčinu a byla odhalena jejich neplodnost. Postupně se začíná více hovořit o tzv. postliberalismu, který akcentuje postkritický přístup a je určitou cestou k novému ocenění starokřesťanských dogmat na půdě protestantismu.³ Postliberalismus překvapivě oceňuje klasické články víry a autoritu Písma svatého, podobně jako tomu je např. v církvích evangelikálního typu. Je otázkou, zda se zde postupně nerodí nová reformace a obnovená spolupráce protestantských církví. Na některých teologických fórech teprve po dvaceti letech svobody začínají padat předsudky a začíná se rozvíjet skutečný teologický dialog, který bývá zaměřen i na misii. (Např. Studijní dny Ekumenické rady církví, aktivity České evangelikální aliance, synody Leuenberského společenství protestantských církví a v Praze založené Středoevropské centrum misijních studií). Postmoderna je zajímavá tím, že jí přestává vadit to, co je nadpřirozené a co se vymyká běžným racionalistickým kategoriím. Člověk uvažující v rámci postmoderního paradigmatu zpravidla nemá problém s příběhy o zázracích či s Božím působením, které je někdy těžko měřitelné fyzikálními zákony. V protestantismu se nyní více prosazuje narativní přístup k biblickým textům, který pomáhá postmoderním čtenářům Písma svatého a posluchačům homilií vstupovat do biblických příběhů.

Deformované uchopení tolerance

Jiným problémem protestantismu je chybné uchopení myšlenky tolerance. Tolerance začala být chápána jako pozice bezbřehosti a beznázorovosti. Luterský teolog Peter Hahne pravdivě říká, že tolerance je zvěstována tzv. teologickými „dobráky“ jako nejvyšší příkázání a misie je oproti tomu vnímána jako něco rušivého. Ten, kdo hájí pevné přesvědčení, je zpravidla hanoben jako fundamentalista. To vede v některých protestantských církvích k tomu, že teologicky konzervativní křídlo si musí nechat líbit z vlastních řad odsuzování, zesměšňování a obviňování z fundamentalismu. Z požadavku respektovat přesvědčení druhých se časem stal požadavek nemít přesvědčení žádné. Je možné hovořit o „netolerantním dogmatizování relativismu“.⁴



Peter Hahne správně poukazuje na skutečnost, že kdo si není jist svou vírou, je možná ochotný k dialogu, rozhodně však není dialogu schopen. Současná inflace tolerance v církvích vede k úbytku pravdy! Považovat všechny myšlenky a nápady za stejně hodnotné znamená, že lidem velmi brzy začnou být lhostejné.

Sekularizace a pluralismus

V posledních sto letech se často skloňovalo slovo sekularizace. Zpravidla se jím označovalo upadání náboženství a jeho odmítání. Historikové a sociologové se zabývali teoretickým rozpracováním sekularizace. Se zvláštní vehemencí se k sekularizačním tendencím přimkla i řada protestantských teologů a začala je používat jako určité zaklínadlo a vysvětlení pro neúspěchy misijního působení církví. Je více než zřejmé, jak naznačuje např. protestantský sociolog Peter L. Berger, že mnozí vycházejí z neověřeného předpokladu, že povaha moderního člověka je nepochybně sekulární a církve se musejí s touto realitou mizeti ze scény vyrovnat.⁵ Přijímání nevyhnutelnosti postupu sekularizace a umírání církve se může snadno stát zástěrkou pro evangelizační pasivitu, lenost a rezignaci. Taková pozice nebere v úvahu, že moderní člověk se rychle nasytí své metafyzické osamocенosti a začne znovu zkoumat a objevovat možné přesahy lidského života do sféry transcendentna. Zprávy o smrti Boha byly skutečně velmi předčasné. Ve srovnání s Evropou se ani v ČR s ateistickým názorem neidentifikoval nadprůměrný počet lidí. Šlo zhruba o pětinu populace.⁶ Zvláště od 60. let se začínají objevovat různá obrodná hnutí uprostřed většiny náboženských systémů a samozřejmě také na půdě protestantských církví. Nelze nezmínit různá křesťanská duchovní probuzení, jako jsou například charismatická obnova, rozvoj evangelikální teologie a spirituality, ekume-

nické rozšíření kurzů Alfa, vznik studentských hnutí a celé plejády nejrůznějších misijních společností, modlitebních hnutí a para-církevních organizací.

Secularizační proces je korigován procesy pluralizačními, které vytvářejí určitou atmosféru tolerance a koexistence nejrůznějších náboženských postojů a kulturních paradigmat. Jistě je zde značné nebezpečí relativizace pravdy. Skutečná víra ale relativizaci odolává. Pluralismus dnešní doby sehrává kladnou roli a pomáhá novému rozvoji dialogu a teologické syntézy.

Volkskirche a státní církev kontra církev vyznavačská

Protestantské církve mají dnes nastavená různá zrcadla, ve kterých mohou vidět sebe sama. Jedním z těchto zrcadel je i neúprosná statistika, která naznačuje u některých protestantských církví hrozivě velké úbytky. Ukazuje se, že v současném prostoru ČR eklesiologický koncept lidové církve dožívá a koncept státní církve je již našťestí dávno anachronismem. I církve lidové se postupně mění v útvary, které se blíží eklesiologii církve vyznavačské. Protestantské církve v určitém smyslu znovu objevují reformační koncept *Sola fide*, protože těžko mohou počítat s lidmi, kteří se do jejich matrik dostali takřka proti své vůli. Podle současného zákona o rodině nesmějí rodiče od 15 let věku svých dětí určovat jejich náboženskou příslušnost. To znamená, že velmi mladý člověk se svobodně rozhoduje, po které cestě půjde a kam bude patřit.

Ze statistiky provedené v naší republice se ukazuje, že některé menší protestantské církve mírně rostou a nejvíce rostou netradiční křesťanské skupiny (za deset let více než o 1000 %). Některé tyto skupiny se považují za součást protestantského spektra. Růst se často uskutečňuje, jak říká britský

teolog Alistair McGrath, prostřednictvím budování malých skupin – domácích buněk, ve kterých se navazuje na potřeby dnešního člověka, jako jsou hlubší vzájemná komunikace, sdílení zážitků, studování Bible, modlitební společenství, posilování ve víře a vzájemná pomoc při řešení každodenních problémů.⁷ Jde o naplňování potřeb současného člověka rozvíjením koinonie, tedy způsobem, který je často v tradičních protestantských církvích podceňován.⁸

Dnes se řada sborů a farností stávajících protestantských církví postupně proměňuje v církve vyznavačského typu, kde aktivní jádro sboru bere na sebe zodpovědnost za další vývoj a z motivů osobní víry buduje koinonickou církev a zapojuje se do společné služby. Ostatní členové lidových církví postupně mizí a často je těžší je oslovit evangeliem, než oslovit lidi sekularizované. Pro současné protestantské církve je vážnou výzvou zbavit se pocitů jakékoli nadřazenosti a odvážně vstoupit na duchovní tržiště naší země, kde se samozřejmě budou potkávat s mnoha jinými nabídkami. Ve srovnání se situací prvotní církve nás může napadnout otázka: Není nakonec dnešní pluralismus bližší situaci 1. století po Kristu než kterákoliv doba minulého století?

Závěr

Z biologie víme, že tam, kde je život, existuje také reprodukce. Bible často používá příměry z přírody. Pokud je život v církvi, dochází k reprodukci. Pokud neoslovíme druhé tím, v co věříme, musíme počítat se zánikem. Živý organismus se reprodukuje a obnovuje. V tomto procesu hrají důležitou roli duchovní hnutí – „proudy obnovy“, jak je nazývá ve své knížce katolický teolog Peter Hocken.⁹ Tato hnutí jsou výzvou pro tradiční církve a současně sama

tradiční církve potřebují. Bez obrodných hnutí sbory často umírají a tyto proudy obnovy se bez církve často vylijí z břehů a způsobí více problémů než užítku. Naneštěstí teologické fakulty v ČR stále ignorují potřeby soudobých církví tím, že ještě nenalezly odvahu zařadit do svého studijního curricula výuku teologie misie a nevěnují dostatečnou péči studiu obrodných hnutí.

I když se nám to patrně nelíbí, v současné společ-

nosti se stalo náboženství a s ním spojená spiritualita, spotřebním předmětem. Jak to vyjadřuje teolog Henry Maier, když lidé chtějí k Bohu, chtějí, aby to byl v dnešní době „jednodušší, rychlejší a klidnější Bůh, jehož by si mohli připravit v mikrovlnce“.¹⁰ Pohoršením pro mnohé zůstává kříž a tak to jistě být má. Na rozdíl od církvi je ale Ježíš i mezi našimi spoluobčany poměrně populární, protože je – z jejich pohledu – sociologickým pluralistou. Vychází vstříc lidem na okraji společnosti a ženám, staví se proti tehdejšímu organizovanému náboženství a je pro ekonomickou spravedlnost. V různých muzikálech a v krásné literatuře přichází Ježíš kontextuálně oblečen do šatů naší kultury. Evangelikální církve se dnes musejí ptát, jakého Krista zvěstují a jakého ve svých sborech uctívají. Na druhé straně si však všechny církve mohou uvědomit, jak říká David Lyon, že v dnešní době má velký význam vyprávění příběhů, že důležité místo mají city člověka, a že spiritualita je v rozlámané době chladné racionální společnosti velmi žádaná.¹¹ Možná, že to povede církve k tomu, aby se přidaly k protestu proti do sebe zahleděné narcistní moderně a daly prostor biblicky uzemněné náboženské zkušenosti. V tom vidím výzvu dnešního pluralismu a postupující postmoderny.

Poznámky:

- 1 Srov. např. MANDLER, E.: Dva velké mezníky: vtělení Krista a VŘSR. LN, 6. 3. 1999. REJCHRT, M.: Vítám pohled zvenčí. LN, 6. 3. 1999. DOLEŽAL, B.: Kapitulantství odkaz Josefa L. Hromádky. LN 27. 2. 1999. UHLÍŘ, J. jr.: Takoví jsme... (Byli?). Protestant 9/1999, s. 18n.
- 2 Srov. např. ČERNÝ, P.: *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie: Aktivita světové rady církví*. L. Marek, Brno 2006.
- 3 VOKOUN, Jaroslav. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*. Vyšehrad, Praha 2009. Viz též VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*. Jihočeská univerzita, Scientia, České Budějovice 2008.
- 4 Srov. filozof Robert Spaemann In: HAHNE, P.: *Konec legrace: Německo na kolenou*. Návrat domů, Praha 2007, s. 48n.
- 5 BERGER, Peter L.: *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Barrister a Principal, Brno 1997, s. 24n.
- 6 VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Grada, Praha 2010, s. 162.
- 7 McGRATH, Alistair E.: *The Future of Christianity*. Oxford, Blackwell 2002.
- 8 ČERNÝ, P.: Misijní podoba církve dnes. Nepublikovaná přednáška prosloušená na 4. Synodu leuenberského společenství církví, Praha 24. 11. 2006.
- 9 HOCKEN, Peter. *Strategie Ducha? Výzva obrodných hnutí pro tradiční církve*. Karmelitánské vydavatelství, Kostelní Vydří 1998.
- 10 Srov. LYON, David. *Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*. Mladá fronta, Praha 2002, s. 195n.
- 11 Srov. LYON (2002), s. 211.



Modlitebna Církve bratrské v Praze – Šeberově.

ThDr. Pavel Černý, Th.D. (*1949) je kazatelem Církve bratrské v Praze 1 a vedoucím katedry praktické teologie na Evangelikálním teologickém semináři v Praze. V letech 2005-2009 byl předsedou Ekumenické rady církví.

Dvacet let náboženského života v židovských obcích ČR

ZANEDLOUHO UŽ BUDEME NORMÁLNÍ

Karol Efraim Sidon

Problémy, které máme v židovských komunitách po roce 1989, lze rozdělit na dva. V jednom jsme na tom podobně jako všechny klasické náboženské společnosti v české společnosti, a druhý je specificky židovský a má historické kořeny. Jednak je to proces židovské asimilace, který tu probíhá od 18. století dodnes, a jednak, paralelně s tím, je to moderní antisemitismus, který vyvrcholil ve 20. století šoa, pokusem o vyhlazení židovského národa.

Asimilace ničí ducha a antisemitismus tělo. Šoa fyzicky zničila většinu židovských komunit v České republice, ale měla tu pokračování v režimu, který byl jak antisemitský, tak ateistický. Těch přibližně 20 procent z předválečné populace Židů v českých zemích, kteří se po válce vrátili z koncentračních táborů, se ze strachu před komunistickou diktaturou vystěhovalo zčásti do Izraele, Ameriky a západní Evropy a na území Čech a Moravy zůstala velice okleštěná komunita, která se snažila nějak přežít. Ale čím dál tím více s pocitem „po nás bude potopa“: tedy že ti, kdo přežili, jsou poslední Židé na české půdě. Tento pocit měl dezolační vliv na samotný život těchto komunit. Protože tu nebyl nikdo, kdo by se jim mohl postavit, dělali si funkcionáři obcí, co chtěli, a státní a policejní aparáty to v zásadě podporovaly. Antisemitismus tohoto režimu se cudně halil do antisionismu, ale šlo o pouhou přetvářku. Komunisté si snad ani sami nechtěli přiznat, že dovršují zkázu, již se nepodařilo dokončit nacistům. Šoa, která následovala za ním, byla duchovním ničením toho, co zde ze židovstva zbylo. Největší židovská komunita, pražská, měla začátkem devadesátých let jen 800 registrovaných členů s průměrným věkem 80 let. To byl stav, v kterém jsem jako rabín tuto obec přejímal. Samozřejmě jsem zvažoval, má-li to vůbec smysl. Zvažoval jsem, zda nemají pravdu lidé, kteří byli přesvědčeni o tom, že s nimi židovská historie v Česku končí. Byl zde ale rozdíl mezi Židy z Podkarpatské Rusi a východního Slovenska, kteří ještě vyrůstali v normálním židovském prostředí, a českými Židy, kteří byli již po několikátou generaci asimilováni. Jejich vztah k židovství tím byl samozřejmě velice ovlivněn a vyvraždění jejich rodin je většinou vedlo od židovství co nejdál. Mluvíme-li proto o zachování trosk ži-

dovstva na území Československé republiky, musíme se hluboce sklonit před lidmi, kteří pocházeli z Podkarpatské Rusi a judaismus praktikovali v životě. Bez nich by ustal náboženský život v českých obcích už dávno. Tak se ale stalo, že synagogy žily odděleně od vedení obcí, a to jak způsobem života, tak i svým smýšlením. Tvořily protiklad k vedení obcí, dosazenému většinou režimem.

Nyní přejdeme k dvaceti letům následujícím po roce 1989. Byla to úžasná léta, kdy židovské obce mohly využít svobody, která jim byla dána k dalšímu rozvoji. Záleželo na tom, kdo konkrétně v jednotlivých obcích mohl fungovat, kdo měl zájem, kdo měl vědomosti. Pak už se příležitost k působení našla. V tomto směru je značný rozdíl mezi vývojem pražské židovské komunity a dalšími devíti obcemi. Ty sice také dokázaly vyřešit řadu problémů s navrácením majetku, v sociální sféře a kulturní oblasti, ale stará generace pilířů těchto obcí většinou již odešla nebo byla na odchodu do lepšího světa, a nebyl tam nikdo, kdo by dokázal oživit náboženský život. To byla chyba oné generace, která měla pocit, že vše končí, takže už ani vlastní děti nevedla tradičním způsobem výchovy. Je to ostatně složitá věc i dnes, za mnohem lepších podmínek. Pražská židovská obec by se od malých mimopražských obcí příliš nelišila, kdyby Praha nebyla Prahou, duchovním srdcem země s židovskou pamětí. V Praze se až do roku 1983, kdy jsem emigroval, vyučovala jak klasická, tak moderní hebrejšтина. Mým učitelem byl pan Nosek, učil na jazykové škole ivrit, a díky jeho přednáškám jsme získali nejen základy hebrej-



štiny, ale i určitý vhled do židovského života. Uvědomili jsme si, že nejsme na světě sami, setkávali jsme se s židovskými turisty dokonce i z Izraele, a nakonec se v osmdesátých letech vytvořila nepatrná buňka lidí, kteří se spolu učili Tóru. Když potom spadla železná opona a Praha se stala cílem desetitisíců Židů, zvědavých, co se za ní dělo a co ze židovství tu přežilo, pomohlo nám vědomí, že nejsme ztracenou vartou, ale součástí židovské civilizace. Díky tomu, že už během doby totality tu bylo několik lidí, kteří získali určité vědomosti, měla židovská obec v Praze po převratu možnost odstartovat. Bylo tu pár lidí, kteří měli pojem, jak a kam pražskou komunitu vést. Z těch 800 seniorů máme dnes 1800 registrovaných členů a průměrný věk klesl na 50 let. Máme základní školu, gymnázium, je tu péče o staré a potřebné lidi. Postavili jsme domov seniorů, větší než ten předchozí, a život pražské obce lze dnes přirovnat k životu menší západoevropské židovské komunity. Snad to nebude dlouho trvat a staneme se úplně normální. ■

Karol Efraim Sidon (*1942), překladatel, spisovatel a dramatik, vystudoval judaistiku v Heidelbergu a rabin-ská studia uzavřel v Jeruzalémě. Po návratu z emigrace se roku 1992 stal pražským a vrchním zemským rabínem.

Pravoslavná církev – pohled do minulosti a výzvy do budoucna

PŘEKONAT KŘIVDY MINULOSTI

Jiří R. Stránský

Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku hledá své kořeny v cyrilometodějské misii na Velkou Moravu. V českých zemích východní křesťanství dlouho nepřežilo vyhnání následovníků Cyrila a Metoděje z Moravy. Po abortivním pokusu utrakvistické církve spojit se těsně před zhroutilím Východořímské („byzantské“) říše s řeckým pravoslavným patriarchátem v Konstantinopoli je zájem o pravoslaví spojen až s panslavistickým hnutím 19. století, aby se nakonec pravoslavní Češi dočkali svého vlastního biskupa, podléhajícího srbské pravoslavné církvi, až v důsledku rozkolu v Církvi československé ve 20. letech 20. století.

Paralelně bylo ustanoveno další české, resp. československé arcibiskupství, závislé na Konstantinopoli. Konec 2. světové války s sebou přinesl ne vždy zcela dobrovolné sjednocení všech tří dosavadních církevních jurisdikcí na teritoriu dnešní České republiky, konkrétně emigrantské ruské s centrem v Paříži a německými nacisty zcela rozvrácené srbské a konstantinopolské, mezi kterými dříve panovalo určité napětí, pod „ochranu“ komunisty těžce zkoušeného a následně kontrolovaného Moskevského patriarchátu.

Na území dnešního Slovenska, zvláště v jeho východní části, se uchovala kontinuita východního křesťanství více méně bez přerušení až do dnešních dnů. Zlomovým bodem v jeho profilaci však byla tzv. Užhorodská unie (1646). Tehdy několik desítek kněží přijalo pod politickým a hospodářským nátlakem jurisdikci římského papeže. Politické zájmy a tlaky v následujících letech pak napomohly rozšíření této uniatské (tzv. „řeckokatolické“) církve po celém východním Slovensku. Zvrat přinesl až konec 19. století, kdy se američtí podkarpatsí a slovenští emigranti uniatského vyznání, vedení i kněžími z dnešního Slovenska, začali ve své nové domovině dobrovolně vracet k pravoslaví. Toto hnutí se v omezené míře setkal s odezvou také na východním Slovensku, v Podkarpattí a dnešním jihovýchodním Polsku; tam však narazilo na silný odpor uniatské církve a občas i krvavé pronásledování ze strany rakousko-uherské státní moci. Po vzniku nezávislého Československa se ve východoslovenském prostředí konverze z unie k pravoslaví objevovaly i díky působení ruského emigrantského mužského kláštera

v Ladomírově; hnutí však přesto nikdy nenabralo masový charakter jako v Americe.

K výrazné změně došlo v r. 1950, kdy komunistická státní moc za podpory sovětských složek, ve spolupráci s kolaborantskými uniatskými duchovními a za aktivní účasti sovětskými komunisty kontrolovaných představitelů Exarchátu Pravoslavné církve v Československu pod Moskevským patriarchátem rozpustila během tzv. „Prešovského soboru“ uniatskou církev a vyhlásila její znovusjednocení s pravoslavím. Masy obyvatelstva a mnoho duchovních uniatského vyznání, kterým bylo pravoslaví zcela cizí a neznámé, se tak ze dne na den staly formálně pravoslavnými věřícími. Velmi paradoxně se tak zopakoval stejný „princip dobrovolnosti“ jako kdysi při zavádění Užhorodské unie. Přirozený, pozvolný a především dobrovolný proces návratu uniátů k pravoslaví se tak zcela zastavil. Když se pokus zlikvidovat unii příliš neosvědčil, táž komunistická moc nakonec v r. 1968 uniatskou církev opět povolila a většina do té doby úředně „pravoslavných“ věřících a duchovních se opět vrátila do unie. Žel Bohu, tato státem organizovaná a kontrolovaná fluktuace věřících z jedné církve do druhé se často neobešla bez násilností a osobních tragédií; poznamenala život mnoha jednotlivců i nejedné rodiny, které mnohdy zůstávají konfesijně rozdělené. Na obou stranách, pravoslavné i uniatské, dodnes přetrvává pocit hořkosti a křivdy spáchané „těmi druhými“ a obě dvě společenství usilovně rozvíjejí svoji identitu na základě přestálého martýria.

V roce 1951 dostal Exarchát Moskevského patriarchátu v Československu od Ruské pravoslavné církve bezesporu politicky motivovanou autokefality (pl-

nou církevní nezávislost), kterou však jiné místní pravoslavné církve, nacházející se mimo sovětskou sféru vlivu, neuznaly. Situace se plně normalizovala až v r. 1998, kdy Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku obdržela statut autokefality od Konstantinopolského patriarchátu.

Politické změny listopadu 1989 a následná svoboda postavily Pravoslavnou církev v Československu před mnohé výzvy. Jednou z prvních byla snaha vyrovnat se s minulostí. V r. 1991 pracovníci pražské eparchie (biskupství), vedení tehdejší nejvyšším představitelem církve metropolitou Dorotejem, podepsali dokument, ve kterém litují svých lidských selhání za dob komunismu. Problematika vyrovnání se s minulostí a řešení otázky spolupracovníků StB však není zcela uzavřena ani v současnosti, jak o tom svědčí komuniké konference nazvané „Pokání, smíření a odpuštění“, konané v r. 2007 v ženském klášteře ve Vilémově u Olomouce, a relativně nedávné „skandální“ odhalení několika vysokých představitelů Pravoslavné církve na Slovensku jako spolupracovníků StB, které bylo koncem r. 2008 vděčně přetřásáno slovenským bulvárem.

Rozdělení společného státu nastolilo otázku, jakým směrem se má Pravoslavná církev v Československu dále ubírat. Celocírkevní sněm nakonec se koncem r. 1992 vyslovil pro zachování společné církevní správy, organizované ve dvou poloautonomních strukturách, které reprezentují českou, resp. slovenskou část církve před státními orgány. Toto rozhodnutí bylo zpečetěno svatořečením velkomoravského knížete

⇒ *Dokončení článku a medailon autora je na další straně v rámečku.*

K vývoji muslimské komunity v ČR v posledních dvaceti letech

MALÁ A MLADÁ KOMUNITA

Vladimír Sáňka

Po roce 1989 byly aktivity muslimské komunity na našem území v podstatě na začátku. Historicky však bylo na co navazovat.

Krátká historie komunity muslimů

Za první republiky, přesně r. 1934, byla založena Moslimská obec pro Československo, a to s odvoláním na zákon 159/1912 ř. z. o uznání islámu státem. Podle dobových záznamů bylo v r. 1934-1935 v Praze asi 700 členů obce (10 Čechů), na Moravě bylo na začátku roku 1937 registrováno 26 muslimů, z toho 10 v Brně. Obec měla stálého imáma, kterým byl Sálíh Hadžiosmanovič, původem ze Sarajeva.

V roce 1937 začala Muslimská obec vydávat časopis Hlas, který pak vycházel až do roku 1945. Této obci se však nepodařilo dosáhnout plné registrace státem a po roce 1945 její aktivity téměř ustaly. Život náboženských společností v době vlády KSČ upravoval nový zákon 218/1949 Sb. O hospodářském zabezpečení církví, který popíral náboženskou svobodu a stejně tak nedával muslimům možnost k tomu, aby mohli oficiálně působit. Řada muslimů po válce

emigrovala. Zhruba od 2. poloviny 60. let 20. století začínají do Československa přicházet první studenti ze zemí s převahou muslimského obyvatelstva. V 70. a 80. letech tato forma mezinárodní spolupráce pokračovala, a i když zdaleka ne všichni ze studentů byli praktikujícími muslimy, byli to právě jednotlivci z řad v té době studujících nebo již dostudovaných muslimů, kteří již v průběhu roku 1989 začali v Praze s prvními aktivitami – pátečními shromážděními v pronajatých prostorách.

Po uvolnění poměrů v zemi po listopadu 1989 konání pátečních bohoslužeb vyústilo v otevření první stálé muslimské modlitebny, a to v Praze 4 – Krči, blízko metra Kačerov. Zpočátku byla pronajímána jménem Všeobecného svazu muslimských studentů, který se zformoval již roku 1991 a registrován byl roku 1992. Po vzniku Islámské nadace v Praze v roce 1993 se o její provoz starala tato organizace, zřízená primárně za tímto účelem. Od počátku 90. let až dodnes byla hlavní činnost v muslimské komunitě soustředěna kolem Islámských

⇒ *Dokončení z předchozí strany.*

Rostislava, inspirátora cyrilometodějské misie, koncem října 1994 zároveň v Brně a v Prešově.

Devadesátá léta 20. století se v prostředí Pravoslavné církve na Slovensku nesla především ve znamení státem minimálně podporované, převážně svépomocné horečnaté výstavby nových chrámů a farních budov téměř ve všech farnostech. Na základě rozhodnutí Slovenské národní rady č. 211/1990 byl totiž veškerý církevní majetek (chrámy, budovy a pozemky), který byl do té doby ve společném užívání pravoslavných a uniátů, převeden do vlastnictví uniátské církve. Žel Bohu, ve snaze odčinit křivdy minulosti byly tímto paušálním rozhodnutím často spáchány křivdy nové. Bouřlivý proces převádění církevního majetku, na mnoha místech doprovázený silnými emocemi, byl završen až 27. 4. 2000 společným podpisem *Dohody o ukončení vyrovnání majetkových vztahů* mezi nejvyššími představiteli pravoslavných a uniátů. Během posledních dvaceti let tedy pravoslavní na Slovensku postavili kolem 130 nových chrámů; zároveň se do nových prostor přesídlila Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovské univerzity v Prešově společně s kněžským seminářem a biskupské úřady prešovské eparchie v Prešově a michalovsko-košické eparchie

v Michalovcích. S pokračující migrací obyvatelstva za prací a postupným vymíráním tradičních vesnických bastionů východoslovenského pravoslaví (viz nedávno uvedený zajímavý dokumentární film slovenského režiséra Marko Škopa *Osadné*) vyvstává před oběma eparchiemi (biskupstvími) úkol soustředit se na pastorační mládeže a mladých rodin především ve větších městech. V posledních dvaceti letech totiž kvůli starostem kolem budování nových kamenných chrámů často nezbývalo sil na budování chrámů živých, tedy na rozvoj a utvrzení zdravé pravoslavné křesťanské identity, která si uprostřed většiny nepravoslavného prostředí uvědomuje svoji historickou kontinuitu a spjatost s bohatým duchovním životem ostatních místních pravoslavných církví v zahraničí. K tomu by mělo napomoci i zakládání mužských a ženských klášterů, o něž obě biskupství usilují. Je také nezbytně nutné zřídit nové biskupství v Bratislavě, které by se staralo o rostoucí pravoslavná církevní společenství na středním a západním Slovensku. V současné době se rovněž připravuje překlad části bohoslužebných textů z doposud užívané liturgické církevní slovanštiny do slovenštiny; v michalovsko-košické eparchii se začíná při bohoslužbách číst Písmo svaté ve slovenštině, dle potřeby také v rusinštině či maďarštině.



V České republice se počet příslušníků pravoslavné církve neustále zvětšuje především díky velkému přílivu přistěhovalců z tradičně pravoslavných zemí, z nichž mnozí se v zemi usazují natrvalo. Vznikají nové farnosti, jsou otevírány malé kláštery. Pravoslavná církev v českých zemích, organizovaná ve dvou eparchiích (diecézích), pražské a olomoucko-brněnské, tak stojí před velmi konkrétní úlohou napomáhat integraci těchto přistěhovalců a nových občanů českého státu do většinové společnosti, i když samozřejmě hlavním úkolem vždy zůstává šíření Kristova evangelního poselství o možnosti nového, smysluplného života bez ohledu na rasu či národnost. ■

Jiří R. Stránský (*1979) je michalovsko-košickým arcibiskupem Pravoslavné církve na Slovensku.

center v Praze a v Brně, která byla a stále jsou spravována Islámskými nadacemi v obou městech.

Již zmíněný Všeobecný svaz muslimských studentů v ČR má působnost na území celé ČR, hlavně v univerzitních městech, a to především mezi zahraničními studenty z muslimských zemí. Jeho hlavní činností je pravidelné organizování kongresů pro muslimy dvakrát ročně.

Snahy o obnovení

Ústředí muslimských obcí (UMO)

Paralelně s prvními snahami o vytvoření stálé modlitebny v Praze a Brně došlo k pokusu o obnovení činnosti předválečné Muslimské náboženské obce. V květnu 1991 byla v Praze svolána ustavující schůze Ústředí muslimských náboženských obcí, do jejíhož čela byl zvolen pan Šilhavý jako předseda. Bylo rovněž obnoveno vydávání časopisu obce Hlas.

Jedním z problémů, na které muslimská komunita v České republice v minulosti narážela, je legislativa. Až do roku 2002 platily v České republice zákony (308/91 Sb. a 161/92 Sb.), které neumožňovaly řádnou registraci muslimské obce, a to díky požadavku na 10 tisíc podpisů dospělých muslimů s trvalým pobytem na území ČR s jejich osobními údaji. Po schůzi konané v září 2000 v Třebíči za účasti vedení pražské i brněnské muslimské komunity byl vedením Ústředí muslimských obcí pověřen V. Šánka. UMO se nadále snažilo apelovat na to, aby připravovaný zákon o církvích nekladl novým náboženským společnostem tak vysoký početní cenzus potřebný pro jejich registraci.

Podle nového zákona 3/2002 Sb. je základní registrace nové náboženské společnosti možná při shromáždění již 300 podpisů osob s trvalým pobytem, které se hlásí k této náboženské společnosti. Podmínky pro podání návrhu Ústředí muslimských obcí splnilo v roce 2004 a bylo registrováno státem jako právnická osoba na území České republiky dne 17. 9. 2004, jako první muslimská náboženská organizace vůbec.

Kromě právní subjektivity je přínos této registrace nejméně ve třech bodech:

1. Registrace umožnila žádat Ministerstvo zemědělství o výjimku ze zákona upravujícího porážky zvířat a konat tak oficiálně porážky halál způsobem. Díky tomu tak již od r. 2004 probíhají halál porážky na několika jatkách v ČR.
2. Registrace umožnila žádat příslušný Úřad práce o tabulkové místo duchovního,

samozřejmě bez nároku na dotaci od státu na jeho odměnu.

3. Registrace UMO umožnila žádat o přiznání zvláštních práv, která má velká většina dříve registrovaných církví (vyučovat náboženství na státních školách, pověřit osoby vykonávající duchovenskou činnost k výkonu duchovenské služby v ozbrojených silách České republiky, v místech, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, ochranné léčení a ochranná výchova, být financována podle zvláštního právního předpisu o finančním zabezpečení církví a náboženských společností, konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky podle zvláštního právního předpisu, zřizovat církevní školy podle zvláštního právního předpisu).

O tato práva však může náboženská společnost žádat až po deseti letech od své registrace a při předložení více než 10 tisíc podpisů svých dospělých stoupenců s trvalým pobytem na území ČR, kteří se k ní hlásí a uvedou své osobní údaje. Zákon však obsahoval i výjimku, umožňující získání zvláštních práv pro ty registrované náboženské společnosti, které zastupují světově rozšířená náboženství s dlouhou historickou tradicí, aniž by musely čekat 10 let od registrace a shromáždit 10 tisíc podpisů, jak předepisuje zákon. UMO se snažilo využít právě této výjimky, jejíž platnost skončila pět let od nabytí účinnosti zákona, tedy 7. 1. 2007.

Ačkoliv byly ze strany UMO naplněny všechny zákonné podmínky k udělení výjimky, Ministerstvo kultury ve svém rozhodnutí ze dne 5. 10. 2006 tato práva nepřiznalo. Proti tomuto rozhodnutí byl ihned podán rozklad, ve kterém byly podrobně rozebrány a zodpovězeny všechny dostupné připomínky připomínkových míst, MK však dne 21. 12. 2006 žádost definitivně zamítlo. Vysoký početní cenzus 10000 dospělých muslimů s trvalým pobytem v ČR, kteří se hlásí k muslimské obci jako organizaci, pro ni pravděpodobně nebude splnitelný i v horizontu desítek let.

V roce 2007 byly registrovány dvě místní obce, Muslimská obec v Praze a MO v Brně, v březnu roku 2009 Muslimská obec v Teplicích a v lednu 2010 MO v Hradci Králové. Od roku 2009 je předsedou UMO Muneeb Hassan Alráwí.

Islámská nadace v Praze

– její historie a aktivity

Na adrese první stálé modlitebny v Praze 4 – Krči působila Islámská nadace v Praze

až do začátku května 1999, kdy ukončila stavbu nového Islámského centra v Praze 9 – Kyjích.

V roce 2001 přichází do Pražské mešity do funkce imáma šejch Karam al-Badawi z Egypta. Po pěti letech jeho pobytu v Praze jej střídají dva noví imámové, Ahmad al-Khadhmi z Jemenu a Emir Omič z Bosny.

Islámské centrum v Praze, nazývané někdy také jako Pražská mešita, je sídlem nejen Islámské nadace v Praze, ale také Svazu muslimských studentů, Muslimské obce v Praze a Ústředí muslimských obcí v ČR.

Od 1. července roku 2003 provozuje Islámská nadace v Praze také Informační kancelář s modlitebnou v ul. Politických vězňů 14 v centru Prahy (celkem 144 m²) a od roku 2004 také Islámské centrum v Teplicích v sev. Čechách.

V roce 2004 Islámská nadace v Praze otevřela muslimský hřbitov v Praze, a to jedno oddělení v prostoru Olšanských hřbitovů. Tento hřbitov je vedle jednoho oddělení na trebičském hřbitově druhým funkčním muslimským pohřebištem v ČR.

Cílem činnosti Islámské nadace v Praze je naplňovat potřeby praktikujících muslimů z Prahy a širokého okolí (především provoz Islámských center), charitativní činnost a osvětová činnost.

Pražská mešita a Informační kancelář s modlitebnou v centru Prahy jsou otevřené sedm dní v týdnu, aby do nich mohli přijít všichni muslimové bez rozdílu, zájemci o islám z řad nemuslimů i zájemci o návštěvu a prohlídku Islámského centra. Nadace zajišťuje páteční bohoslužby, sobotní výuku a program pro děti, program v měsíci ramadánu, oslavy muslimských svátků, islámské sňatky, omývání zemřelých muslimů, pohřby, rituální obřizky chlapců, rady v náboženských otázkách, pravidelné vydávání modlitebních časů a další aktivity.

V oblasti charity Islámská nadace v Praze shromažďuje prostředky od muslimů, darované jako náboženská daň (zakát) a dobrovolná almužna (sadaqa) a rozděluje je sociálně slabším rodinám a jednotlivcům nebo cestujícím v nouzi. Pravidelně navštěvuje uprchlické tábory v celé ČR, kam přiváží různou formu pomoci. Rovněž organizuje sbírky při živelných pohromách v ČR i ve světě.

Jedním z hlavních úkolů Islámské nadace v Praze je pravdivě informovat o islámu a reprezentovat muslimskou komunitu na veřejnosti. Osvěta je zaměřena jak do řad muslimů, tak směrem k nemuslimské veřejnosti.

Kromě pátečních kázání pořádá lekce z Koránu a přednášky v mešitě, kurzy arabštiny, přednášky pro veřejnost i na školách, výstavy, organizuje návštěvy škol v mešitě, prezentuje islám a muslimy ve sdělovacích prostředcích, poskytuje konzultace studentům k jejich pracem, setkává se se zástupci jiných náboženství v rámci mezináboženského dialogu, spolupracuje na projektech a výzkumech v oblasti migrace, integrace a multikulturní výchovy. Zvláštní pozornost je věnována spolupráci s médii (vydávání tiskových prohlášení k různým událostem v islámském kalendáři, rozhovory pro tisk, rozhlas, televizi i internetové servery apod.) a také překladům a tisku knih a brožur o islámu.

Cílem Islámské nadace v Praze je to, aby muslimové u nás byli součástí občanské společnosti a aby v ní byli integrováni, při zachování své identity.

Koncem 90. let bylo v Praze založeno občanské sdružení Svaz islámských kulturních center. Kolem roku 2000 toto sdružení vedené imámem z Turecka otevřelo modlitebnu v Sokolovské ulici v Praze 8, která však byla zničena povodněmi v roce 2002. Poté se stěhovali z místa na místo a nyní působí v Pivovarnické ulici v Praze 8. V roce 2000 bylo v Praze založeno sdružení Muslimská unie, které vydalo několik publikací a určitou dobu provozovalo webové stránky se zpravodajstvím z muslimského světa.

Historie brněnské komunity

Její začátky spadají do roku 1992, kdy byla zřízena modlitebna ve sklepních prostorách v Králově poli. Modlitebnu provozovala organizace Islámské centrum a vedl ji imám Gračič z Bosny. Modlitebna však netrvala dlouho a proto se provizorní modlitební místnosti stěhovaly na studentské koleje. V roce 1994 byla založena Islámská nadace v Brně, která krátce předtím fungovala jako pobočka Islámské nadace v Praze. V roce 1995 tato nadace zakoupila malý pozemek ve Vídeňské ulici, na kterém byla 2. července 1998 otevřena nová mešita. Byla první takovou stavbou v majetku muslimské komunity na území Česka. Brněnská mešita od té doby plní pro město a okolí obdobné aktivity jako pražské Islámské centrum pro oblast Prahy a okolí.

Snahy o výstavbu mešity

První modlitební místnosti začaly být pronajímány ještě před listopadem 1989, kdy se v Praze začala scházet skupina praktikujících muslimů na pátečních kázáních.

Byly to jak studentské koleje, tak společenské či sportovní sály - např. na Koleji Arnošta z Pardubic, Koleji 5. května (dnešní Švehlova kolej), Koleji Budeč, ve společenském sále na Střeleckém ostrově, sportovním sále v Žitné ulici, společenském sále v Gorazdově ulici atd. Tyto aktivity vyústily v založení výše zmíněné Nadace pro zřízení a provoz islámského centra v Praze, která byla v roce 2001 přejmenována na Islámskou nadaci v Praze.

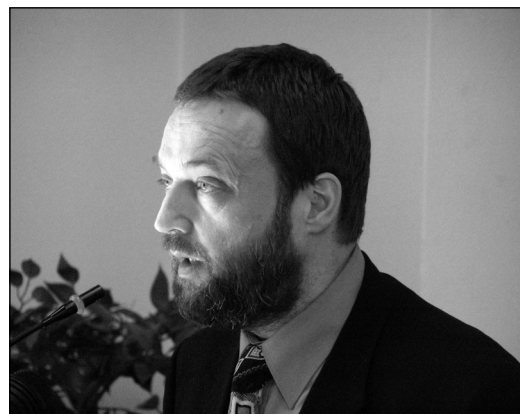
Od r. 1992 do r. 1999 byla v provozu první stále otevřená muslimská modlitebna v České republice v poválečné době, a to v Praze 4 - Krči v ulici U Michelského lesa. V Brně byla před rokem 1998 také provizorní modlitebna a kancelář Islámské nadace v Brně, naposledy v ulici Milady Horákové 1. První stálá mešita v ČR, která již byla v majetku muslimské komunity, byla postavena právě v Brně, v ulici Vídeňská 38a. Povolení ke stavbě i vlastní stavbu provázely problémy i protesty části veřejnosti. Budova na pozemku 250 m² mohla být jen přízemní, nesměla mít atypickou architekturu ani minaret.

V Praze 9 - Kyjích, Blatská 1491 bylo 7. května 1999 otevřeno Islámské kulturní středisko, namísto předchozí modlitebny v Krči. Jedná se o třípodlažní budovu, která slouží jako mešita s knihovnou, přednáškovou místností a dalším zázemím.

V roce 1995 chtěl podnikatel ze Spojených arabských emirátů postavit mešitu v lázeňském městě Teplicích, kam jezdí mnoho muslimů na léčení. Narazil však na odmítavý postoj části veřejnosti i na otevřený negativní postoj několika místních křesťanských církví. Za této situace od svého projektu upustil. Neúspěšně skončil i druhý pokus o stavbu mešity v Teplicích, a to v roce 2004. V tomto případě sehrály důležitou roli v boji proti její stavbě místní noviny, které v inkriminované době svými články na titulní straně cíleně vytvářely u místních obyvatel záporný obraz plánované stavby a toho, jaké by mohla mít důsledky pro život ve městě.

Pod hlavičkou Islámské nadace v Praze funguje v Teplicích od roku 2004 modlitebna, a to v pronajatých prostorách v ulici Kollárova 8.

Kromě těchto Islámských center a modliteben byly obzvláště v 90. letech 20. stol. zřizovány také modlitebny na studentských kolejích v univerzitních městech, kde studovali studenti z muslimských



zemí. Například v Praze byla modlitebna na kolejích Masarykova v Praze 6, koleji 17. listopadu v Troji v Praze 8, koleji Hvězda v Praze 6, koleji Kajetánka v Praze 6, v jiných městech již dlouhou dobu dobře funguje modlitebna na koleji Bolevecká v Plzni a na koleji 17. listopadu v Liberci. Dlouhá léta byla v provozu také modlitebna na koleji B. Václavka v Olomouci a také na univerzitě a na kolejích v Hradci Králové. V některých obdobích, kdy v dané lokalitě bydlí jen málo studentů z muslimských zemí, se modlitebny uzavrou. Například na pražských studentských kolejích je v současné době v provozu jen modlitebna na koleji 17. listopadu v Troji. Podrobnější informace o činnosti muslimské komunity jsou uváděny v časopise Hlas, který vychází dvakrát až čtyřikrát ročně.

Závěr

Situace muslimské komunity v ČR je díky řadě historických souvislostí velmi odlišná, porovnáme-li ji s většinou zemí Evropy, snad kromě Slovenska. Komunita muslimů je tu velmi malá a relativně mladá. Je zde malý počet praktikujících muslimů a druhá generace muslimů je tvořena většinou dětmi do 10 let. Střízlivé odhady počtu muslimů v České republice se pohybují mezi 10 až 12 tisíci. Jen část z nich však jsou praktikující muslimy. Tomu odpovídá i relativně malý počet islámských center a modliteben. Zdaleka největší počet muslimů v rámci České republiky žije v Praze, čemuž odpovídá také největší počet modliteben. Každý pátek zde na páteční shromáždění chodí celkem asi 600 až 800 muslimů z nejrůznějších zemí. V jiných městech ČR (např. Teplice, Brno, Hradec Králové) je to několikanásobně méně. ■

RNDr. Vladimír Sánka (*1959) je ředitelem Islámského centra v Praze a místopředsedou Výkonné rady Ústředí muslimských obcí v České republice. Islám přijal roku 1994.

Důležité momenty v rozvoji vědomí Krišny v České republice

DOSPÍVÁNÍ KRŠNOVÝCH ODDANÝCH

Trilokátma dás

Dovolte, abych nejdříve vysvětlil některé základní pojmy jako hinduismus a vaišnava a tím pádem i vlastní identitu, neboť v tomto smyslu neustále dochází k různým omylům a nedorozuměním.

Anglický výraz „*Hindu(s)*“ pochází z perského slova hindu, v sanskrtu sindhu, což je název řeky Indus tvořící zhruba hranici dnešního Pákistánu a Indie. Peršané tímto výrazem označovali nemuslimské obyvatelé žijící za řekou Indus. Později, za doby britské nadvlády nad Indií, si Britové tento výraz osvojili. Zvláště sloužil k rozlišení mezi muslimy a těmi ostatními, což bylo však velmi zjednodušující a zavádějící. Dnes se výraz hinduismus zejména na Západě všeobecně a nesprávně používá pro označení všech tradičních náboženských a filosofických směrů, které po tisíciletí existují na území Indie. V samotné Indii má termín hindu(s) spíše politický kontext a je spojován s některými, často velmi vyhraněnými politickými stranami. Jistě chápete, že z výše uvedených důvodů nemohu být považován za „hinduistu“.

Vaišnavismus (čeští indologové spíše používají termín višnuismus) je jedním z tradičních filosofických směrů, praktikovaných převážně na území Indie, který se vyznačuje uctíváním Višnu a jeho hlavních avatárů, především Rámy a Krišny, jako Nejvyšší Osobnosti Božství. Termín Nejvyšší Osobnost Božství zavedl zakladatel Mezinárodní společnosti pro vědomí Krišny, A. Č. Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda, aby jednoznačně vymezil svrchované postavení Krišny v širokém spektru různých dévů (polobohů) jako jsou Šiva, Brahma, Indra, Ganéš, Durgá a podobně, kteří jsou dodnes uctíváni buď samostatně, nebo i pohromadě na většině oltářů indických rodin.

Ale zpět k mé vlastní identitě. Mé duchovní jméno je Trilokátma dás, jsem vaišnavský mnich a člen Mezinárodní společnosti pro vědomí Krišny, Hnutí Hare Krišna. Tato společnost byla založena v roce 1966 v New Yorku, USA, a postupně byla rozšířena po celém světě. Do roku 1990 se filosofie vědomí Krišny šířila v původ-

ním Československu v undergroundu díky hrstce nadšených oddaných, kteří se scházeli na domácích nedělních hostinách, aby společně zpívali Hare Krišna mahámantru, diskutovali filosofii vědomí Krišny a vychutnávali vegetariánské speciality obětované Krišnovi.

Již koncem roku 1989 začali oddaní vystupovat na veřejnosti a během hektických revolučních dní se scházeli na Václavském náměstí, zpívali Hare Krišna a distribuovali české překlady knih pojednávajících o vědomí Krišny, které se do té doby tajně dovážely z Německa, Jugoslávie, Švédska a jiných zemí. V květnu roku 1990 došlo k registraci Mezinárodní společnosti pro vědomí Krišny jako občanského sdružení na ministerstvu vnitra. Toto datum lze považovat za začátek oficiálního působení Hnutí Hare Krišna v Československu. Tehdejší zákon neumožňoval registraci méně početným náboženským společnostem, proto bylo nezbytné registrovat se jako občanské sdružení. Další rozvoj hnutí bych přirovnal k vývoji malého dítěte, které je zpočátku zcela odkázáno na péči rodičů a postupně se učí mluvit, chodit, sem tam zakopne, rozbije si koleno, popere se s vrstevníky, začíná chodit do školy, dospívá, skládá zkoušku dospělosti a hledá vlastní postavení a uplatnění ve společnosti. Podobné prvky můžeme pozorovat i ve dvacetileté historii Hnutí Hare Krišny u nás.

Hned při zrození, v době registrace, dostalo hnutí požehnání od svých starších sourozenců z jiných zemí v podobě předávání zkušeností a společných setkání, ale velmi brzy se muselo naučit samostatně chodit a postavit se na vlastní nohy. To proto, že starší sourozenci byli plně zaměstnáni ve svých vlastních zemích a nebylo možné spoléhat se na to, že budou svého mladšího bratříčka neustále vodit za ruku. Naštěstí zakladatel hnutí Šríla Prabhupáda zanechal ve svých knihách, přednáškách, dopisech

a rozhovorech dostatečné množství informací a praktických příkladů pro šíření vědomí Krišny po celém světě.

Hnutí Hare Krišna má jeden velmi výrazný rys: je nepřehlédnutelné. Společné zpívání Hare Krišna mahámantry na veřejnosti, neobvyklé oblečení, oholené hlavy s copánkem, distribuce knih a vegetariánských specialit, festivaly a tak dále od samého počátku přitahovaly pozornost příznivců, ale i odpůrců. Právě pro svou výjimečnost byly fotografie oddaných Krišny často publikovány v novinách a časopisech, bohužel někdy s nepřilíživým označením „sektá“ anebo ve spojení s jinými, často nechvalně známými náboženskými společnostmi. Takové postoje vycházely především z nepochopení a neznalosti podstaty a cílů hnutí. Je třeba přiznat, že někdy sami začínající stoupenci hnutí ve svém svatém nadšení způsobili svým necitlivým a nezralým chováním řadu problémů a to především ve vztahu s rodiči, kteří se často obávali, že přicházejí o své děti. Takže první krůčky byly plné zakopnutí a odřených kolen, ale také plné povzbuzení a úspěchů v podobě založení vlastní farmy v Městečku u Benešova, otevření vegetariánského klubu Góvinda v ulici Na hrázi na Palmovce a v Soukenické ulici nebo přeložení Bhagavad-Gíty takové, jaká je, a dalších knih do češtiny.

Vydávání českých překladů knih zakladatele hnutí Šríly Prabhupády spolu se zpíváním Hare Krišna na veřejnosti se stalo nejdůležitějším způsobem naplňování poslání hnutí. Tím je seznámit co nejširší společnost s bhaktijógou neboli oddanou službou Bohu a umožnit zájemcům o tento vznešený duchovní proces duchovní pokrok. Díky vydávání a distribuci duchovní literatury se mohla česká a slovenská veřejnost podrobněji seznámit s učením a praxí hnutí, které pro svou neobvyklost vyvolávalo řadu otázek. Na některé z těchto

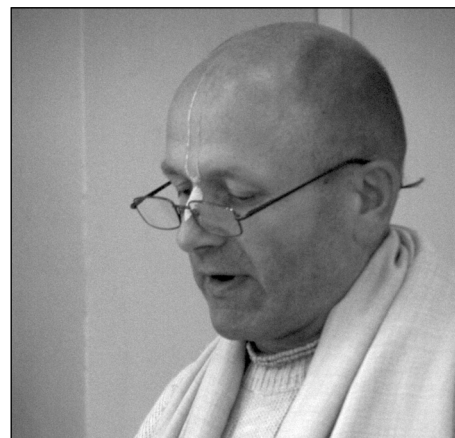
otazníků se mimo jiné snažila odpovídat Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, která se zpočátku jevila v očích oddaných jako jeden z úhlavních nepřátelů hnutí. Vzpomínám, že když jsem byl poprvé pozván na schůzku se členy Společnosti, měl jsem pocit, že vstupuji do jámy lvové. Postupně jsme však měli možnost vzájemně se poznávat a zjistit, že naše vztahy nemusí být přímo antagonistické, ale že můžeme určitým způsobem vzájemně spolupracovat. Pokud jsme poskytli Společnosti hodnověrné a otevřené informace, mohli její členové adekvátně reagovat na různé dotazy ze strany sdělovacích prostředků nebo rodičů a dalších příbuzných, jejichž rodinní členové se připojili k hnutí. Tak se později šarvátka, které by se daly přirovnat dětským bitkám s vrstevníky, změnila na určitou formu dialogu a z neoblíbeného sousedovic kluka se vyklubal poměrně slušný kamarád, se kterým se dá mluvit. Mám za to, že právě naše otevřenost vůči této Společnosti byla jedním z důležitých momentů, který usnadnil postupné začlenění hnutí do české společnosti.

Dalším důležitým milníkem pro rozvoj vědomí Krišny v Česku bylo zapojení do mezináboženského dialogu. Asi v roce 1998 vznikla mezináboženská skupina zastupující hlavní světová náboženství - křesťanství, judaismus, islám, buddhismus a vaišnavismus jako nejvýznamnější větev takzvaného hinduismu. Tato skupina se scházela na půdě České křesťanské akademie, kde se diskutovalo jak rozdíly, tak společné prvky jednotlivých náboženských směrů. Tato setkání měla vždy dvě fáze. První neveřejnou, na které se většinou připravilo nějaké téma pro veřejnou diskusi, jako například pojetí duše ve světových náboženstvích, náboženství a násilí a tak dále. Poté následovala diskuse ve velkém sále Městské knihovny v Praze. Počet účastníků vždy ukazoval na velký zájem společnosti. Cílem této skupiny nebylo vytvořit nějaké synkretické náboženství, ale spíše ukázat veřejnosti, že i při vzájemných rozdílech a specifikách je možné a dnes vlastně i nezbytné nalézat společnou řeč mezi různými náboženskými směry. Zvláště po 11. září 2001 se ukázalo, že dialog je cestou, která pomáhá zmírnit napětí a odstranit předsudky, dogmata a klišé vůči některým méně známým náboženským směrům. Později se tato skupina odmlčela kvůli velkému časovému zaneprázdnění jednotlivých představitelů a zavládlo víceméně mezináboženské

mlčení. Přesto jsem přesvědčen, že svůj účel tato setkání splnila a během několika let vzájemného dialogu došlo k významnému posunu v pochopení odlišnosti a především k realizaci, že jednotlivá náboženství nemusí být vzájemnými nepřáteli, ale naopak mohou spojit svá úsilí na cestě ke zduchovnění celé společnosti a v boji proti narůstajícímu materialismu. Jsem proto potěšen, že jsem se na této konferenci mohl opět setkat s několika členy této iniciativy: profesorem Tomášem Halíkem, doktorem Vladimírem Sánkou a docentem Odilonem Ivanem Štampachem.

Mimo mezináboženské aktivity Hnutí Hare Krišna pokračovalo ve svém úsilí při šíření vědomí Krišny mnoha dalšími způsoby. Kromě tradičních pouličních průvodů, distribuce knih a vegetariánských restaurací to byly především oblíbené veřejné programy jako například Indický festival, Happy Fest a v posledních dvou letech festival vozů Ratha játrá, kterých se zúčastnily stovky a tisíce lidí. Dále to byla účast na různých společenských akcích jako je Český lev, Febiofest atd. a na hudebních festivalech, kde se oddaní Krišny stali známými především svým vegetariánským cateringem.

Samostatnou kapitolu v rozvoji hnutí tvoří farma, kterou jsem na počátku zmínil jen krátce. Šríla Prabhupáda velmi dbal na to, aby filosofie obsažená v jeho knihách nezůstala pouze na teoretické úrovni, ale aby oddaní prakticky předvedli, že toto učení je velmi praktické, univerzální a otevřené všem upřímným zájemcům o duchovní život. Ideálním příkladem zavedení původní védské filosofie do praxe jsou právě zemědělské komunity, které názorně demonstrují heslo „jednoduchý život a hluboké myšlení“. Život v souladu s přírodou a s Bohem ve středu pozornosti je velmi přirozený a dá se říci i nezbytný pro zachování rovnováhy v celé společnosti. Šrí Íšopanišad, jeden ze základních védských textů, vysvětluje, že tento hmotný svět je úplný a dokonalý, neboť emanuje z úplného a dokonalého celku a že každý člověk by měl přijímat pouze nezbytné věci, které mu byly vyhrazeny jako jeho podíl. Pokud se člověk takovým způsobem začlení do služby úplného celku, všechny jeho činnosti na poli náboženském, sociálním, politickém, společenském i ekonomickém budou úplné a dokonalé. Toto je skutečný návod na řešení problémů současné společnosti. V tomto hmotném světě existuje všeho dostatek. Jediným nedostatkem je vědomí Boha, vědomí, že jsme jeho



věcnými služebníky. Naše ekologická farma je názornou ukázkou, jak lze žít plnohodnotným životem s vědomím Boha podle principů uvedených ve védských písmech.

Postupně se dostáváme v našem příkladu vývoje dítěte do období dospívání, které často doprovází spousta výzev a zmatků ohledně vlastní identity a postavení ve společnosti. Některé děti v tomto období utíkají z domova s představou, že bez rodičů a neustálého a nepříjemného omezování z jejich strany budou daleko svobodnější. Také Hnutí Hare Krišna se přirozeně nevyhnulo tomu, že někteří členové tak jako dobrovolně přišli, tak zase dobrovolně odešli. To pouze dokazuje, že vědomí Krišny, které je založeno na láskyplné oddané službě Krišnovi, se nedá nikomu vnutit, ale může být přijato pouze na základě svobodného rozhodnutí, tak jako nemůžeme nikoho násilím přinutit, aby nás miloval. Nebudu zde rozebírat důsledky odchodů některých oddaných, neboť tato témata jsou zvláště přitažlivá pro některé sdělovací prostředky a skupinky odpůrců, kteří tyto události rádi skandalizují a využívají k pomluvám a očeřování upřímného úsilí oddaných, kteří také čas od času mohou projevit své lidské slabosti. Zmiňuji se zde o tom pouze proto, že tato situace byla jedním z důležitých milníků v rozvoji hnutí, který pomohl pochopit, jak významné je vzdělávání a výcvik všech členů společnosti. Ve skutečnosti tato epizoda napomohla k vytvoření systematického vzdělávání pro všechny zájemce o vědomí Krišny, kteří se chtějí věnovat oddané službě.

Postupně jsme se dostali od dětských krůčků přes pubertu až ke zkoušce dospělosti, která byla prakticky završena registrací hnutí jako náboženské společnosti na ministerstvu kultury v roce 2002. Po letech

⇒ *Dokončení článku a medailon autora na další straně v rámečku.*

Církev československá husitská po roce 1989

PŮSOBIT DO ŠÍŘE I DO HLOUBKY

Tomáš Butta

Období posledních dvaceti let naší církve by vyžadovalo hlubší analýzu a zpracování z hlediska historie, teologie i sociologie. Některé kroky v této analýze již byly učiněny.¹ Jedná se o historii živou, přelévající se do současnosti.

Církev československá husitská² je specifickou křesťanskou církví náležející do spektra náboženského života naší republiky i Evropy. Na její zrod nelze nahlížet jako na partikulární místní záležitost, ale v kontextu světového hnutí modernismu, respektive evropského katolického modernismu.³ Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy se věnuje výzkumu modernismu v mezinárodním kontextu a k tomuto tématu byly vydány již mnohé publikace.⁴ V letošním roce si naše církev připomíná 90 let od svého vzniku. K této příležitosti vznikla kniha s názvem „90 let Církve československé husitské“, obsahující část historickou a tématickou.⁵ Nacházíme v ní zpracování naší historie starší i novější.

Doba totality přinesla pro naši církev jednak výrazné omezení činnosti a utlumení rozvinutého náboženského života, na druhé straně vedlo toto nepříznivé období k uvědomění si své vlastní křesťanské

tradice a biblických základů víry. Důležitý byl rok 1971 jako doznívání uvolnění roku 1968, kdy na VI. sněmu byla přijata nauková norma, tzv. Základy víry,⁶ a doplněn název „husitská“.⁷ K obojímu přispěl výraznou měrou teolog Zdeněk Trtík, avšak je třeba jmenovat i další teology a učitele církve biblické orientace jako Františka Kováře, Jindřicha Mánka a Otto Rutrleho.

Rok 1989 byl pro naši církev přelomovým rokem.⁸ Stejně jako pro jiné církve se otevřely nové možnosti. Přesto pro naši církev byla situace po skončení komunistické éry jiná, než po období nacistické totality (po roce 1945). Tehdy měla naše církev svým národním a vlasteneckým zaměřením a angažovaností duchovních a laiků v odboji značnou prestiž v poválečné společnosti. Církev byla tehdy na vzestupu, rostla členská základna, byly zakládány nové náboženské obce. Po roce 1989 byla naopak Církev československá husitská

poznamenána dlouhodobější stagnací. Neměla takové osobnosti spojené s protikomunistickou aktivitou jako československá církev evangelická nebo římskokatolická církev, i když čestných duchovních a laiků měla dost. Nebyla zvýhodňovaná a represe ze strany totalitního režimu ji postihla také.

Po politicko-spoločenské změně v roce 1989 se v naší církvi nekonala radikální proměna, nenastoupila nová generace do vedení církve, nevstoupilo se na cestu experimentů a rizika, spíše se církev snažila udržet a rozvinout osvědčené způsoby práce z předcházejícího období. Biskupský sbor tvořili zkušení a církvi oddaní biskupové – dr. Vlastimil Zítek, René Hradský, Milan Semilský, Vratislav Štěpánek a Jaromír Tuček. Po období správcovství církve byli zvoleni do funkce patriarchy bratr Vratislav Štěpánek v roce 1991 a bratr Josef Špak v roce 1994. Biskupové z mladší generace nastoupili po deseti letech od roku

⇒ *Dokončení z předchozích stran.*

nekonečných diskusí a návrhů na znění zákona o církvích byl v roce 2002 přijat nový zákon, který umožňuje registraci i méně početným církvím a náboženským společnostem. Hnutí Hare Krišna bylo první náboženskou společností mimo křesťansko-židovskou tradici registrovanou podle tohoto nového zákona. Dodnes však stále existuje diskriminace nově registrovaných církví a náboženských společností v podobě zvláštních práv, jejichž užívání je podmíněno způsobem, který je prakticky znemožňuje. Naneštěstí dialog s ministerstvem kultury úzce souvisí s politickou situací a obsazením křesla ministra kultury, které se mění tak často, že je těžké dotáhnout do konce vyřešení restitucí a financování církví a následně i novelizaci zákona o církvích, který by odstranil diskriminační články v tomto zákoně.

Závěrem se dostáváme k pomyslné dospělosti našeho hnutí, které zaznamenalo určitý demografický vývoj, kdy na počátku převládali mezi členy svobodní muži a ženy naplno zaměstnaní ve službě Kršnovi, až po současnost, kdy většina členů žije rodinným životem, mají svá zaměstnání a vědomí Krišny praktikují v domácích podmínkách společně s ostatními členy své rodiny. Tento vývoj je přirozený a dal se předpokládat, protože z důvodů omezené kapacity není možné, aby všichni členové žili v chrámu, na farmě či některém z dalších středisek. Ve své podstatě nejsou tolik důležité vnější okolnosti, jako například místo, kde oddaní praktikují oddanou službu. Daleko důležitější je vědomí, s jakým tuto službu konají. Toto vědomí Krišny je ústředním bodem hnutí a také proto ho zakladatel hnutí Šríla Prabhupáda zahrnul do názvu své mezinárodní společnosti.

V současnosti má hnutí v České republice zhruba pět set členů, kteří se vážně věnují rozvoji vědomí Krišny a tisíce příznivců a stoupenců, jimž je filosofie hnutí blízká a přijímají alespoň některý z usměrňujících principů jako je vegetariánství nebo zříkání se všech druhů omamných látek. Také proto je těžké odpovědět na častou otázku ohledně počtu členů, protože hranice mezi tím, kdo žije podle zásad hnutí pro vědomí Krišny a životem neoddaného je velmi pozvolná a je otázkou jen těžko měřitelné osobní upřímnosti. Cílem Mezinárodní společnosti pro vědomí Krišny není přesně vymezit hranici, ale inspirovat co nejširší veřejnost v pochopení, že oddaná služba Kršnovi je velmi přirozená a jednoduché řešení a alternativa pro kupící se problémy dnešní stále více zmaterializované společnosti. ■

Trilokátma dás (Antonín Valer, *1960) je členem hnutí Hare Krišna od roku 1990 a působí v něm jako mluvčí.

1989 – bratr Michael Moc, dr. Petr Šandera, biskupka Jana Šilerová, Štěpán Klásek, Karel Bican, který ve druhém funkčním období odstoupil, a dr. Jan Hradil pro Slovensko.

Nejzřetelnější reagování na novou dobu bylo na Husitské teologické fakultě v souvislosti s její inkorporací do Karlovy univerzity. Tato otevřená koncepce studia teologie byla vytvářena a uskutečňována děkanem prof. Zdeňkem Kučerou.⁹



Církev československá husitská po roce 1989 rozvinula ekumenické kontakty. Důležitá je dohoda o křtu z roku 1994 podepsaná představiteli římskokatolické církve, církve československé husitské a československé církve evangelické.¹⁰ S československou církví evangelickou i přes některé rozdílné věroučné přístupy byla uzavřena dohoda o vzájemném uznání služby a o interkomunii.¹¹ Byla podepsána v roce 1994 smlouva o spolupráci s partnerskou evangelickou zemskou anhaltskou církví a naše církve se přidružila k Leuenberskému společenství. Je třeba připomenout, že Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy a její teologové jako prof. Zdeněk Kučera nebo prof. Jan Blahoslav Lášek se aktivně účastnili odborného ekumenického dialogu týkajícího se osobnosti Mistra Jana Husa, který vedl k sympoziu v Římě v roce 1999.¹²

CČSH může využívat zvláštní práva¹³ včetně výuky náboženství na státních školách. Práce s dětmi a s mládeží byla v naší církvi v době jejího počátku velmi rozvinutá a na katechezi a na výchově se podíleli učitelé a učitelky náboženství. Po roce 1989 se začala uskutečňovat opět výuka náboženství ve škole v omezené míře v závislosti na místních podmínkách a aktivitě duchovních. Byly vytvořeny a schváleny osnovy pro obecnou a občanskou školu.¹⁴ V současnosti se zpracovávají alternativní osnovy s etickými tématy. Církev má základní školu v Petroupimi, vyšší odbornou školu Husův institut teologických studií a uměleckou školu Harmonie v Praze.

Diakonická činnost naší církve byla velmi rozvinutá, neboť od počátku v ní byl kladen důraz na sociální pomoc a solidaritu. Téměř v každé náboženské obci pracovaly sociální odbory. Církev spravovala sociální ústavy jako například Dětský

domov dr. Karla Farského v Jílovém u Prahy. Po roce 1989 jednotliví duchovní nebo pracovníci církve rozvinuli a uskutečnili sociální projekty. Naše církve, konkrétně ing. Ondřej Šik, byla u zrodu Diakonie Broumov, vybudovala Domov u Spasitele ve Frýdlantu, penzion Horizont v Praze, diakonická zařízení Domeček v Trhových Svinech a Nazaret v Borovanech. V Brně – Maloměřicích byl z iniciativy ing. Jitky Bednářové zbu-

dován Dům důstojného stáří a v loňském roce otevřena Villa Martha v Hrušovanech u Brna pro seniory s psychickými poruchami. CČSH se podílí na duchovní službě v armádě a v současnosti je hlavním vojenským kaplanem Mgr. Jan Kozler. V návaznosti na prvorepublikovou činnost rozvíjí naše církve četné kulturní aktivity. Zejména se jedná o koncertní činnost, ale také výstavy, případně další kulturní a umělecké akce.

Středem a živým jádrem života církve je její bohoslužebný život. Jeho základem je Liturgie podle patriarchy dr. Karla Farského.¹⁵ V nedávné době jsme udělali průzkum, ve kterých místech se naše liturgie slouží.¹⁶ Jednak máme vlastní kostely a sbory, z nichž mnohé jsou kulturními památkami. Dále užíváme propůjčené objekty a prostory, ale liturgie se slouží i v rozmanitých bohoslužebných střediscích, nejen v sídle náboženské obce. Náboženských obcí máme v současnosti 293. Před obdobím totality měla naše církve velké množství bohoslužebných středisek, která byla postupně redukována. Ještě v roce 1950 jich bylo 1300, v současnosti 251. Realitou je úbytek členské základny, která v roce 1950 dosahovala téměř milionu členů, při posledním sčítání obyvatel necelých 100 tisíc.¹⁷ Hledají se příčiny¹⁸ i cesty, jak tomuto trendu čelit.¹⁹ V naší církvi probíhá teologický rozhovor v rámci VIII. sněmu nad tzv. Komentářem k Základům víry, kdy má jít o výklad a aktualizaci nauky vzhledem k současnému obzoru.²⁰ Je otevřena diskuse o reorganizaci a uspořádání duchovní správy.

V rozhovoru o poslání církve jsou patrné dva názorové proudy. Jeden zdůrazňuje působení církve navenek vzhledem k veřejnosti – konání kulturních, vzdělávacích a sociálních aktivit. Druhý naopak vidí ře-

šení v prohloubení duchovního života – položen je důraz na liturgii, svátosti, modlitby, duchovní cvičení. Oba dva názory mají své oprávnění. Cesta k naplňování poslání církve uprostřed soudobé společnosti je možná v souladu a vyváženosti obojího – rozvíjení duchovního života (vita contemplativa) i konkrétní služby lidem (vita activa). ■

Poznámky:

- 1 Srov. Tonzar, D.: Církev československá husitská po roce 1989. V: 90 let Církve československé husitské. Praha 2010, s. 139 – 153.
- 2 Sázava, Z.: Církev československá husitská. Jubilejní zamyšlení nad svědectvím CČSH a jeho ohlasem. Rozhledy víry. Praha 2000; Salajka M.: Portrét Církve československé husitské. Praha 2007.
- 3 Weiss, O.: Modernismus oder Modernismen. Anmerkungen zur heutigen Modernismuskussion. V: Živý odkaz modernismu. Brno 2003, s. 11-26.
- 4 Kučera, Z.; Lášek, J., B.: Modernismus. Historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu. Brno 2002; Kučera, Z.: Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu. Brno 2002; Kučera, Z.; Kořalka, J.; Lášek J., B.: Živý odkaz modernismu. Brno 2003.
- 5 90 let Církve československé husitské. ed. Kučera, Z., a Butta, T., Praha 2010.
- 6 Základy víry československé církve. Ústřední rada CČS Praha 1958, předmluvu napsal dr. F. Kovář; Základy víry církve československé. Praha 1975.
- 7 Doplnění názvu církve charakteristikou „husitská“. V: Usnesení VI. Řádného sněmu Církve československé husitské. Praha 1983, s. 58-62.
- 8 Butta, T.: Rok 1989 v životě Církve československé husitské, Český zápas 2009, č. 46.
- 9 Kučera, Z.: Husitské bohosloví, HTF UK Praha 1995, s. 5-29.
- 10 Dohoda o křtu. Vydal sekretariát České biskupské konference. Praha 1994.
- 11 Dojednání mezi Církví československou husitskou a Českobratrskou církví evangelickou přijaté na setkání Synodní rady Českobratrské církve evangelické a představitelů Ústřední rady Církve československé husitské dne 3. 12. 1991.
- 12 Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník. K vydání připravil J. B. Lášek. Praha 1995; Husitský Tábor, Supplementum 1, Tábor 2001.
- 13 Církev a náboženské společnosti v České republice a jejich postavení. Centrum pro studie demokracie a kultury. Brno 2006, s. 137.
- 14 Osnovy pro obecnou a občanskou školu. V: Katechetický sborník. Praha 2007, s. 56-70.
- 15 Bohoslužebná kniha Církve československé husitské. Liturgie podle patriarchy Karla Farského. Vyd. Ústřední rada CČSH, Praha 2004.
- 16 Butta, T.: Údaje o konání bohoslužeb podle průzkumu, ČZ 2008, č. 36.
- 17 Broťánková, H.: Religiozita v ČR v církevních statistikách. Teologické texty 2004, č. 5, s. 197.
- 18 Mádr, D.: Proč Církev československá husitská ztrácí věřící? Bakalářská práce. Masarykova univerzita. Fakulta sociálních studií. Brno 2009.
- 19 Vogel, J.: Církev v sekularizované společnosti. Brno 2005, s. 207- 211.
- 20 Kučera, Z.: První část komentářů k Základům víry. Teologická revue 1999, č. 2, s. 23- 38; Komentář k Základům víry Církve československé husitské. Sborník pracovních textů. (Naukový výbor – věroučná sekce VIII. Sněmu CČSH) Praha 2004; Stručný komentář k Základům víry CČSH a některým jejím formulacím. Návrh věroučné předlohy pro naukový výbor a k celocírkevní diskusi v rámci VIII. sněmu CČSH připravil ThDr. Petr Šandera. Praha 2006.

ThDr. Tomáš Butta (*1958) je od roku 2006 patriarchou Církve československé husitské.

Svoboda pro Českobratrskou církev evangelickou

K ČEMU POTŘEBUJEME SVOBODU?

Joel Rumi

Přemýšlení o změně, jak jsme ji před dvaceti lety začali prožívat, a přemýšlení o dosavadním životě ve svobodné společnosti, jsem postavil na obrazu daru. K jeho základním rysům patří nejen to, že byl dán, ale nedílně jej tvoří také to, jak je přijímán, jak je s ním dále nakládáno a hospodařeno, případně jak je rozmnožován. To je pro mě rámec toho, čím je dar svobody pro církevní společenství, které reprezentuji, a z druhé strany rámec uzavírá úvaha o tom, jaké mohou vyplývat těžkosti a komplikace z přijetí takového daru.

Dary stále padají i shůry

Církev střední a východní Evropy byly nedávno obdarovány zkušeností, kterou jim může závidět kdekerý novodobý křesťan z jiných částí Evropy. Nakonec i samy církve, jichž se tento zážitek týkal, byly – troufám si tvrdit – onou skutečností překvapeny. Dar svobody byl překvapením. Naše volání k Hospodinu v době totality obsahovalo kromě konkrétních přímlovů také prosby o svobodu pro národy žijící v totalitních režimech. Když pak byly naše modlitby vyslyšeny a téměř s hravostí a lehkostí zmizel režim konečně i u nás, mohli jsme v církvích zažívat to, čím se již po staletí kochá židovský národ a co pro nás do té doby bylo spíše literárním odkazem nepoznané zkušenosti, případně nanejvýš vzpomínkou víry: *Když Hospodin úředl Sijónu změnil, bylo nám jak ve snu. Tehdy naše ústa naplnil smích a náš jazyk plesal*“ (Ž 126,1). Podzim roku 1989 dal zažít alespoň části Evropy, pokud použila zrak víry, jak také může vypadat Boží jednání. Modlitby byly vyslyšeny. Ač jsme s tím příliš nepočítali, začala téměř ze dne na den a většinou nenásilně nová éra, doba svobody a směřování k demokracii.

Takový dar jsme ve směs s radostí přijali. Stáli jsme na pokraji nové doby, snažili jsme se rozpoznávat její budoucí obrysy. Tušili jsme je spíše mlhavě, však také náš zrak byl až příliš obtěžkán minulou dobou. Do výhledů kupředu se neustále promítala minulost přibarvená přá-

ní a představy, jak by nová doba mohla také vypadat a co by mohla přinést. Vstup do nové doby se mohl trochu podobat příchodu Izraelců do země zaslíbené, když z ní měl nejen radost, ale cítil též obavy. Nekritická euforie byla spíše ojediněle korigována vědomím, že *nebude-li Hospodin stavěti domu* (Ž 127,1), nevstupujeme do snadného období. Na druhou stranu jsme věřili, že bude-li Hospodin zván k budování „nového domu“, pak sny o budoucnosti zůstanou alespoň trochu přiměřené žádoucím směru další cesty. To samo o sobě však nepotlačovalo vděčnost za otevření nového prostoru života a služby. Postupně jsme však na vlastní kůži poznávali, že Boží dary musíme intenzivně dotvářet a dávat jim formu.

Dary jako polotovary

Přemýšliví lidé již tehdy tušili, že začala další pouť, ve které nepůjde jen o to přemalovat nápisy, přetřít kulisy a vyměnit pouze to, co skutečně skřípalo a dělalo. Takové úvahy tehdy byly velice silné a dodnes se

vrací tehdejší vážně zvažovaná možnost, zda by nestačilo vytvářet jakéhosi křížence obou systémů – socialistického a kapitalistického, mírně totalitního a částečně svobodného. Porozumět takovým myšlenkovým pochodům lze vcelku snadno, opět s odkazem na skutečnost, že značnou část společnosti tvořili lidé, kteří s předchozím režimem spojili větší díl svých životů. Bylo pro ně (pro nás) téměř nemožné ztotožnit se se skutečností, že nová pouť nabere dobrý směr až tehdy, když bude určována zásadní proměnou lidí, jejich myšlení a životů. Domnívám se, že dodnes stále ještě platí, že šíře svobody nás stále překvapuje nikoliv tím, co nám dává, ale tím, co od nás žádá.

Připomínám tyto zkušenosti především proto, abych ukázal, jaké zázemí tvořilo půdorys budoucí činnosti církvi a nás, jednotlivých jejích členů nebo pracovníků. Nesmíme zapomínat na to, že jsme byli na začátku nové doby a nakonec i v průběhu řady dalších let roztěkaní díky mnoha úkolům, ke kterým nás volala společnost – touha po nápravě křivd, snaha, jak pomoci návratu spravedlnosti, jak pomoci nástupu svobody a přípravě procesů jejich budoucího naplňování. To a mnohé další byly významné úkoly, my jsme se v nich začali angažovat a jistě jsme svým dílem pomohli. Otázkou jen zůstává, zda se v soustředění na takové úkoly nedostalo zvěstování evangelia trochu stranou. Nechci (a nemohu) na minulé angažmá duchovních a pracovníků církvi v procesu nápravy minulých křivostí nahlížet s křečovitou kritičností a už vůbec nechci být soudcem. Však jsem nástup svobody cha-



Setkání křesťanů v Praze.

rakterizoval jako projev zvláštní Boží milosti. Ovšem umístěním duchovních a samých církví blíže středu všeho dění se dělo něco neplánovaného: do našeho myšlení se vazba na pozemské potřeby a poměry vryla hlouběji, než jsme si mysleli. Jak nás dar svobody překvapil, tak nás volal k naprosto zásadní účasti s touhou nestát mimo, být přímo a aktivně účasten, být svázán s přítomností. I za cenu toho, že přítomnost nás naprosto pohlcovala.

Nejvýraznější změna posledních dvaceti let

Poslední desetiletí čím dál více odhaluje zásadní slabinu v dlouhodobě převládající myšlence, že člověk může být pánem svého života a je schopen tento úkol beze zbytku plnit. Zatímco ve východní a střední Evropě byly mnohé životodárné a život motivující hodnoty z myslí a duší lidí mýceny politickým režimem, v ostatních zemích docházelo k něčemu podobnému, ovšem z jiných příčin. Dělo se to přesyceností a snadnou dosažitelností všeho, co leželo v horizontu lidského pozemského nahlížení a chtění. Co bylo za horizontem, to bylo vytlačováno jako neaktuální a tedy pro přítomnost zbytečné. Pozvolna se tak člověk dostával do vleku sil, které jej ovládly. O vládu nad sebou samým postupně přišel, až se jí spíše vzdal. Nedávno jsem četl zajímavou zkušenost jednoho svého kolegy formulovanou jako otázku: zda se křesťanství a praktikování zbožnosti ve vyspělých zemích nedostává na úroveň zábavy, kterou si člověk vhodně ordinuje jako „přizdobení“ nutného zla svého žití, tj. plnění pracovních povinností a úkolu a zvládání života obecně.

Darům však nenastal konec. Lidé i církve u nás však obdrželi další dar. Ten je v tom, že jsme byli převedeni přes počáteční období přijímání změněných podmínek pro život a došli jsme až k dnešku. V něm poznáváme, že nová příležitost stále ještě trvá. Dostáváme šanci stát se takovými společenstvími, která znovu mají zpřítomnit to, o čem člověk přišel. Ukázat životní motivaci v metafyzicky existujících hodnotách a v zacílení za dostupný a dohlédnutelný horizont lidského pohledu a lidských sil. Zpřítomňování takových hodnot přivede člověka k tomu, aby opět mohl poznat blahodárnost vedení ze strany Boží a přijmout je. S čím dál větší naléhavostí doléhá na člověka naší doby poznání, jak je pro život potřebný přesah přes sebe sama a to, co člověk má.

Církevní společenství vzestáhla z reformace mají jistou výhodu v otevřenosti, jak ji umožňuje a poskytuje zásada průběžné obnovovatelnosti (*semper reformanda*). I když prý tato zásada nebyla nikdy v době reformace takto formulována, je přítomná a zjištělná v myšlení reformátorů, víme o ní dodnes a musíme ji vzít vážně. *Reformační konfese nejsou, nechťjí být samy o sobě předmětem víry, nýbrž toliko vyjádřením víry, jak ji obnovené hnutí ve své chvíli a na svém místě porozumělo. Proto jednotlivé články konfesi zpravidla začínají slovy „naše církve učí...“ nebo „věříme a ústy vyznáváme“ apod., aby bylo zřetelné, že zde jde o pokus vyjádřit sice víru obecnou, ale pokus datovaný, za kterým stojí a za něž je odpovědná konkrétní církev. V předmluvě k Druhé helvetské konfesi vyhláší její autoři, že jsou „vždycky hotovi“ obsáhnouti vyložit to, co předkládají, a zejména: „Těm, kdo by ze slova Božího lépe učili, jsme ochotni se skutečným díkem povolit a poslechnouti jich v Pánu...“*

Tím, že do takové neukončenosti učení a lidského poznání vrůstá reformační křesťan, nese na sobě připravenost vyhlížet nové a tomu novému do života také pomáhat. To platí pro celou šíři lidského života, proto církev neexistuje ve společnosti již jen jako náboženská nebo kulturní organizace, ale jako katalyzátor takových aktivit, které prolamují bariéry mezi lidmi a staví mosty mezi jednotlivými lidskými individui. Vstupuje-li s tím na pole kultury, ekonomiky, výchovy, religionistiky nebo politiky, to je v takové chvíli vedlejší. Důležité je to, že skutečně a právě takto přichází a vstupuje.

Navzdory všem těžkostem a komplikacím doby, se nemohu (a nechci) zbavit dojmu, že církve, tedy i ČCE, s darem svobody potkaly ty nejlepší podmínky pro službu i život, a to za řadu několika desetiletí. Stále však hrozí nebezpečí, že může dojít k vyprázdnění nebo zmarnění takového velikého a historicky jedinečného daru. Může se tak stát, pokud

1. neuchopíme příležitost jako jedinečnou a darovanou;
2. nebudeme umět nahlížet na celou souvislost jako na tu, ve které stále platí Boží zaslíbení stvrzená Kristem;
3. se budeme nové doby bát nebo si na ni



stěžovat bez schopnosti pokorně vyznávat své nedostačování;

4. nebudeme schopni kriticky nahlížet demokratický systém, který je právě tehdy přínosný, když je v něm prostřednictvím lidí zastoupen výrazný prvek teokracie;
5. budeme lepší budoucnost budovat na slepé závislosti na politických, ekonomických a mocenských souvislostech;
6. se nevrátíme k evangeliu a jím osvobozování neponeseme věrohodným svědectvím svobodu i druhým;
7. náš výhled k dobré budoucnosti zastřou závoje lhůstivosti, pocitu bezmoci a všelijaké falešné naděje či neopodstatněné sny.

Protože době, ve které žijeme, stále rozumím jako veliké a darované příležitosti, nemohu jinak, než předpokládat, že úlohou církve není jen obvažovat raněné za frontou, ale také a předně vychovávat budoucí generaci těch, kdo budou tvořit v delším horizontu funkční a lepší systém života svobodné společnosti.² Naše role je především v tom, že přestaneme být těmi defenzivními, těmi, kdo se stále potřebují jen vymezovat vůči druhým, a začneme být těmi, kdo zvěstováním evangelia znovu potvrdí jeho dostačitelnost pro plný a bohatý život. Naděje pro budoucnost spočívá především v tom, co věrohodného vykonáme sami a dnes. To můžeme činit pouze v nadějně otevřenosti vůči působení Ducha Božího, v dosvědčování modernosti a dostačitelnosti víry v Boha a s vědomím, že právě vše, co spásného Kristus nese, je novou krví pro vyseptalý a odumírající organismus české společnosti. ■

Poznámky:

1. Pavel Filipi, Stálá pohotovost k obnově církve, Český bratr 3/2008.
2. Volně dle Slavomila Daněky, Církev - revoluční útvar náboženské společnosti, 1937, 27nn.

Mgr. Joel Ruml (*1953) je synodním seniorem Česko-bratrské církve evangelické a předsedou Ekumenické rady církví.

Metody a vývoj praktické duchovnosti po česku

TŘICET LET ČESKÉHO ZENU

Vlastimil Marek

Objev, ilegální a poté legální praxe české verze zenového buddhismu jakoby kopírovala a naznačovala základní pasti a omyly, týkající se „západní“ praktické duchovnosti jako takové. Naivní a zavádějící překlady, praxe založená na mýtech a nadšenectví spíše než na skutečných informacích, a dokonce zkušenostech, a typicky pomýlené racionální snahy pochopit iracionálnost víry byly a stále jsou pasti a slepé uličky skutečně duchovního života. Protože jsme tu žili za železnou oponou, naše tehdejší prvotní inspirace byly výhradně literární, a vší silou jsme spěchali „kupředu, levá“, ve smyslu mého oblíbeného výroku „Nevadí, že je zkratka delší, zato je méně pohodlná“.

Článek o zenu v časopise Světová literatura byl počátkem 70. let minulého století pro řadu českých intelektuálů zjevením právě tak jako první (většinou samizdatové) zmínky o Suzukim, Wattsovi, ale i Kerouacovi (a tedy i Gary Snyderovi). Po prvním setkání s duchovností (v rámci jógy) jsem proto začal systematicky překládat základní díla zenového buddhismu a šířit je ve dvaceti kopiích opsaných na psacím stroji. Tehdy jsem narazil jak na zásadní překladatelské (a zájemce o praxi tak zavádějící) omyly, tak na tři zásadní aspekty problému přístupu Evropanů k duchovnosti: připoutanost ke slovům, absolutní nedostatek jak víry v metody starých mistrů, tak pokory, a chyby ve formě meditace, vyplývající z totální neinformovanosti. Zjednodušeně řečeno, čeští adepti zenové (ale i jógické a buddhistické) duchovnosti seděli nakřivo a řídili se špatně přeloženými instrukcemi: snažili se zduchovnět rozumem (dnes bychom řekli: „levou mozkovou hemisférou“).

I špatně přeložené základní termíny jsou spolehlivou brzdou správného vývoje duchovnosti. Například: zatímco celý západní svět překládá čínský znak, který má mnoho významů (srdce, mysl,

duch, duše, mentalita, idea, myšlení, vůle, smysl), jako **mysl**, věhlasný český sinolog, oficiální překladatel duchovní literatury i ze zenového buddhismu, se kdysi rozhodl pro termín **srdce**. A tak se v jeho překladech setkáváme se spojeními jako „opravdové, obmyslné, křivé, uskutečňované, umrtnené, rovné“ srdce, abychom se dostali ke větě: „Srdce svým objemem dosahuje nezměrné prázdnoty šúnjatá.“ (Dosaďte si slovo mysl a věta bude hned srozumitelnější). Také termín „smyslové tělo“, jak ho preferuje překladatel, a jeho tvrdošíjné používání, pak vede k evidentním nesmyslům, jako např.

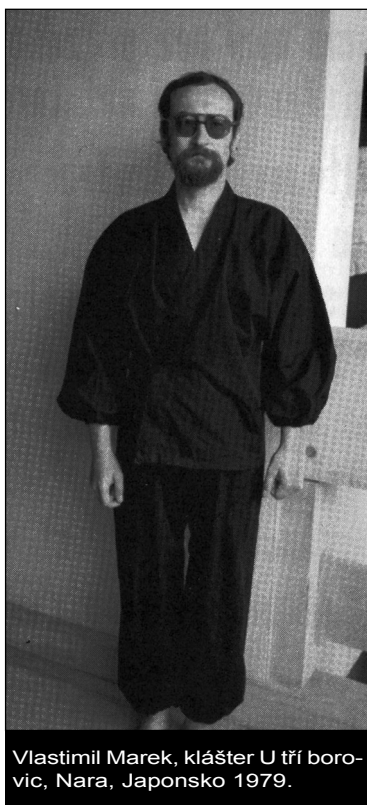
„Naše kůže a maso tvoří naše smyslové tělo.“ Jak byste chápali smysl věty „Proto ať nikdo s obmyslným a křivým srdcem nemluví o rovnosti?“ Mám dojem, že tahle věta by měla znít spíše takto: „Nenechejte se zmást procesem myšlení (v originále „aktivitou mysli“), mysl nezharmonizujete tím, že budete o harmonii jen hovořit.“

Psychologové, ale hlavně fyzioterapeuti dnes velmi dobře vědí, že rovná vzpřímená pozice těla determinuje i odpovídající morální a emoční postoj člověka. Pokorně ohnutá záda (např. u meditací á la Česko, ale i u běžného modlení) a nestabilní

posez (s koleny nad podložkou) totiž nejenže nedovede mysl meditujícího ke kýženému zklidnění a případně následnému mystickému zážitku, ale naopak, přímo jim zabraňuje. Měl jsem na toto téma řadu vášnivých diskusí i s Eduardem Tomášem, a tutéž „chybu“ naznačuje i známá fotografie Františka Drtikola.

Podobně kardinální omyl vznikl kdysi v rámci prvních evropských překladů z indické duchovní literatury: zatímco půl světa (nejen Indie, ale díky bojovým obranným cvičením i Čína, a dnes i velká část cvičenců v USA a v západní Evropě) soustřeďuje myšlenky (posouvá vědomí) do oblasti pod pupek (japonsky hara, čínsky tan-ti-en, Indové ji znají pod pojmem 3. čakra), celý západní svět medituje na solar plexus. Omyl vznikl nedorozuměním a otrockým překladem (a přepisem) původních indických ilustrací čakerního systému (čakry se symbolicky znázorňovaly jako květiny s rozdílným počtem okvětních lístků: zatímco v Indii všichni od dětství vědí, že 3. čakra je pod pupkem, a tak nikomu nevadilo, že na symbolických nákresech lidského těla jsou příslušné „květiny“ kresleny nad sebe, jak se vešly (a třetí je tak posunuta nahoru), Evropané systém převzali otrocky, aniž je napadlo si praktické umístění čakry energie ověřit. Od 30. let minulého století tak ne a ne dosáhnout osvětlení.

Další tragikomický omyl: jak a na čem sedět. V rámci snahy praktikovat zazen (zenovou meditaci vsedě na zkřížených nohách) jsme kdysi napodobovali pozice japonských mnichů odpozorovaných z nekalitních, novinových černobílých fotografií, na kterých samozřejmě nebylo vidět, že mniši sedí (a to je to řešení, které rovná



Vlastimil Marek, klášter U tří boro-
vic, Nara, Japonsko 1979.

páteře a umožňuje stabilní pozici) na polštáři! Teprve cesta do japonského zenového kláštera v roce 1979 a následné návštěvy zenových center v Polsku mi umožnily začít sedět správně, rovně, a v duchu staletými ověřených instrukcí.

S tím souvisí i přístup západní vědy k duchovnosti, respektive buddhismu a zenu. Po prvních pokusech zjistit, co se děje v mysli meditujícího (Japonsko, 60. léta), pak teprve v 90. letech rozvoj zobrazovacích technologií (zvláště počítačové tomografie a nakonec funkční magnetické rezonance) umožnil jaksi v přímém přenosu, on-line, pozorovat, co se děje v mozku meditujícího, nebo ženy poslouchající uklidňující hudbu. Ukázalo se, že značná část našich znalostí o mozku, respektive o duchovnosti, byly a stále jsou mýty a iluze.

Shrnuji: i ten nejracionálnější mozek je spíše obětí emocí než svobodným tvůrcem svého života, pokud si to neuvědomí a emoce nezvládne tak, jako např. tibetští lamové. Stačí domyslet objev, že náš mozek dokáže vnímat 10^9 stimulů, ale vědomě zpracujeme jen 10^2 stimulů. Nevidíme svět, ale o 2/10 vteřiny zpomalený obrázek světa, promítaný na monitor mysli. Mája, pojem z indické duchovní tradice, tedy zjištění, že svět a vše, co zažíváme, je iluze, vyráběná naší myslí a zpožděně promítaná na monitor našeho mozku, byla prokázána.

Právě tak byla prokázána i reálná existence spirituality, duchovnosti: „*Soubor vlastností, prožitků, druhů chování, kterému se společně říká přesah, neboli spiritualita, je soubor vlastností, se kterými zřejmě část lidí přichází na svět. Zdravá spiritualita je něco naprosto normálního a možná optimálního... Tento soubor vlastností se dá zřejmě cvičit jako jakékoli jiné vlastnosti. Lidé s vysokým stupněm rozvinutého přesahu, nebo spirituality, jsou si něčím podobní. Jsou nesmírně a hluboce lidští. Ať jsou věřící nebo nevěřící, bývají skromní, nikdy neztrácejí smysl pro humor. Mají odstup. Mají na to, co dělají, náhled. Cesta za spiritualitou pro ně není nějakou zvláštní cestou do výšin, je to pro ně cestou za nějakým druhem zkušenosti. Není to útek ze světa. Je to přiblížení se ke světu*“ (František Koukolík, *Hádala se duše s tělem*, 11. část, 1997).

Přes výše naznačené pasti a omyly i u nás existovaly sice izolované, ale o to víc determinovanější skupinky nadšenců, kteří postupně zaváděli správné a tedy fungující metody a postupy duchovní pra-

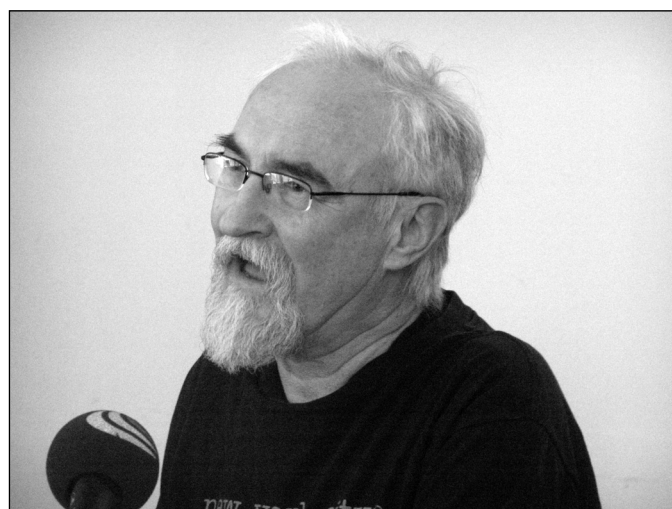
xe. Nadšení cvičenci obranných bojových umění, jógini ale i šamani, kteří západním (či indickým) učitelům zorganizovali semináře a workshopy. V budově bývalého hostince ve Žďárce u Skutče se již v druhé polovině 80. let cvičila a vyučovala autentická jóga (vliv svámího Mahéšváránandy), proběhly první semináře reiki, šamanismu. Hned jak

to bylo možné, jsem organizoval cyklus přednášek v Městské knihovně, přednášející byli pozvaní hosté z ciziny, dlouhodobě se zabývající různými metodami a formami duchovnosti. S přáteli jsme chodili při východu slunce po Karlově mostě a „čistili“ tak prostor duchovně projektovaného Karlova mostu.

Inspirován důrazem na hlasové meditace (zpěvy súter, kidó v korejském buddhismu), a po zjištění, že se k duchovnosti směřující Češi ne a ne uvolnit (brali duchovnost příliš vážně) jsem organizoval a zprostředkoval povědomí i praktické zvládnutí zpěvu manter (ale i alikvotního zpěvu), pokusil jsem se dovést mantry (v podání Henry Marshalla, Devy Premal a Mítenu), alikvotní zpěv (Jörn Raeck v roce 1992, David Hykes v roce 2000), zorganizoval první seminář výuky hry na didžeridu a každé léto vyučuji Cestu zvukem (v duchu mota Nada Brahma) na letních pobytech jako neoddelitelnou součást výuky praktické duchovnosti. Pomáhal jsem několika učitelům meditace etablovat se v Česku, a s radostí (zpovzdálí) zaznamenával vznik nových meditujících skupin.

Po knize *Český zen* (Radost 1994) jsem na toto téma publikoval časopis Baraka č. 1 (1997) a v roce 2004 i knihu *Meditace: cesta ke štěstí a zdraví* (aneb návod na použití člověka), a na svých internetových stránkách publikoval stovky fejetonů a esejů na duchovní a zenová témata. Vydal jsem i několik knih a řadu článků týkajících se přirozených porodů, protože dnes víme, že právě těhotenství a přirozený porod jsou zárukou a počátkem přirozené duchovnosti (vše viz www.baraka.cz).

Svoboda ideologická umožnila vznik a provoz desítek center (a meditovat tisícům zájemců), nebezpečí institucionaliza-



ce a komercializace ale stále hrozí: tam, kde nastupuje dav a zisk (včetně stovek knižních titulů ze všech druhů náboženství a duchovních kultur a od tisíců autorů, ze kterých si neinformovaný začátečník nemá šanci vybrat ty pro něho relevantní informace), ustupuje možnost skutečného individuálního duchovního růstu. I u nás si lze sednout do zazenu, ale to je tak všechno. Osvícení se nekoná.

I dnes, v roce 2010 se neustále setkávám se základní neinformovaností a stále se opakujícími zásadními chybami českých adeptů duchovnosti: se slepou důvěrou ve špatné překlady a povrchní hypermarketovou duchovnost, s křivou meditační pozicí a s racionálním přístupem ke spíše barvotiskové ezoterice, než se skutečnou transformující duchovností.

S rozšiřujícími se možnostmi vyzkoušet autentické a poučenými a zkušenými učiteli zprostředkované metody cest ke skutečné duchovnosti snad konečně nadchází věk, který je zatím reflektován jen ve sci-fi románech: velká institucionalizovaná náboženství přežijí, ale skutečný posun zajistí v praxi, i díky technologické revoluci, individuální „transformace“ v hlavě každého jedince. Končí doba rozumové, tedy levohemisférové (jakkoliv pro mnohé uspokojivé) duchovnosti, začíná éra přirozeným porodem nepoškozených a tolerantní výchovou plnou pochval povzbuzených bytostí, které dostaly od evoluce možnost dosáhnout osvícení. ■

Vlastimil Marek (*1946) je hudebník, publicista a spisovatel.

Svobodné myšlení na akademické půdě v otevřené společnosti

MÝTUS AKADEMICKÉ SVOBODY

Vladimír Šiler

Vysoké školy v naší zemi se před rokem před rokem 1989 celých 50 let, až na dvě krátké přestávky, nemohly svobodně utvářet a rozvíjet. Proto se přirozeně ptáme, jak si posledních 20 let novou svobodu užívají. Jakou svobodu vlastně máme na mysli? Duchovní, spirituální? Ideovou, ideologickou? Myšlenkovou, intelektuální? Osobní? Národní? Myslím, že pro univerzitu je základem svobodné myšlení.

Svoboda je tradičně spojována s představou rozpínání, růstu, ale taky hybnosti, mobility – až po krajní podobu chaotického těkání, neřiditelnosti a nepředvídatelnosti.

Myšlení je tradičně spojováno s představou řádu, systému, disciplíny, plánování, a to až po krajní podobu tyranie rozumu.

V tomto smyslu ovšem požadavek svobody a požadavek myšlení jsou v rozporu. „Svobodné myšlení“ je tak do jisté míry protimluv.

Padla-li vnější omezení svobody, pak ta vnitřní, povstávající z rozumu, působí i nadále. Chci říci – dnešní nesvobodu si děláme sami. I když pod tlakem určitých vnějších sil.

Zejména teologická fakulta a církev má s omezováním svobody myšlení zkušenosti už od počátku. A jsou to zkušenosti zásadní, neboť souvisejí s podstatou věci. Monoteistická náboženství přirozeně inklinují k totalitě. A totalita politická je jen přelakovaná totalita náboženská. Totalitní režimy stojí na pseudonáboženských ideologiích.

Avšak i rozum má tendenci se absolutizovat a jako všemocný vládce vnucovat své pseudonáboženské řády na úkor svobody. Tedy – je-li univerzita zbavena vnějších politických tlaků a ideologických obručí, ještě to neznamená, že bude automaticky svobodná. Právě kultivace myšlení, o níž univerzitě jde, může dát vyrůst kultivarům racionality, které skutečný život univerzity dusí.

Máme tedy dostatečnou myšlenkovou svobodu?

Vlastně ani nemůžeme mít – z logiky věci. Ve jménu svobody nemůžeme popřít svobody tomu, kdo by nám nakonec právě onu svobodu upřel. I kdyby to, co říká, bylo rozumné, a vymyšlené to měl náramně.

A naopak – ve jménu myšlení bychom měli bránit tomu, co myšlení ničí – totiž hlouposti a dogmatismu. A tak budeme v pokušení upřít svobodu lidem, kteří třeba chtějí být líní či příliš zapálení.

Zkrátka naše zásady se někdy vzájemně vylučují a přičí.

Proto jsme z důvodů, které jsme pokládali za samozřejmé a legitimní, z univerzit vyloučili náboženskou agitaci a politickou propagandu. Údajně ve jménu akademických svobod. Vedeni zlatým pravidlem etiky – že svobodu můžeme dopřát jen tomu, kdo ji dopřeje i nám. Tolerovat můžeme jen to, co samo je tolerantní. Nechceme vpustit do akademického prostředí síly, které by je chtěly totalitně proměnit a z *universitas* udělat *unitas*. Známe to: dejte v demokracii lidem na vybranou – a oni si svobodně zvolí autoritativní vládu, která jim zkrátka právě onu možnost demokratické volby vezme.

Proto univerzity už od svého počátku principiálně potřebují být do značné míry nezávislé na společenských strukturách a mocenských zájmech. A mají statut sice veřejných, ale přece výjimečných institucí.

A máme díky tomu akademickou svobodu?

Podívejme se jen, kde je co tabuizováno,¹ difamováno, inkvizitně pronásledováno. Kolik je tu cenzury a autocenzury.

Může se na univerzitách svobodně provozovat třeba waldorfská pedagogika, transpersonální psychologie, portmannovská biologie, feminismus?

Na univerzitě se učí o občanské neposlušnosti. Ale například radikálně ekologické akce se netrpí, svaz komunistické mládeže se zakazuje, mírumilovné cvičení jógy je vypuzeno. Chápeme – někdy je to údajně z důvodu ochrany svobody, jindy z důvodu ochrany myšlení. Vlastně to ani

nevypadá jako represe. Jsou to jen pohoršeně zvednutá obočí, shovívavé úsměvy, ironické poznámky, akademicky uhlazená verbální agrese.

Medikům je „nedoporučeno“, aby asistovali při výstavě *Bodies* Klause von Hagen. Zemědělský inženýr a amatérský sinolog² si dovolí překládat čínské básníky – jaká hrůza! Přednáška o léčení vírou se setká s tuhým odporem akademiků. Diskuse o novém ateistickém tažení Richarda Dawkinse dramaticky rozdělí akademiky do nesmiřitelných táborů. Členové spolku *Sisyfos*, kteří jen nedostatečně vzali na vědomí soumrak pozitivismu a odmítají se smířit s realitou postmoderní situace, inkvizitně pronásledují prodejce měděných spirálek. A podívejme se i na běžnou lidskou svobodu: alkohol je zakázán. Puritánská morálka ho farizejsky vytěsnila, byť jen někam těsně vedle. Stejně tak nikotin. Jen velmi výjimečně si opravdu slovný a příslovečně svérázný profesor dovolí vstoupit do učebny se svým neodmyslitelným doutníkem či projít chodbou provázen dýmem své osobité lulky. Připočteme-li k tomu hysterická pravidla americké pruderie týkající se sexuálního obtěžování a normy genderové jazykové korektnosti, vyvstane nám najednou obraz univerzity jako poměrně sešněrovaného ukáznovácího ústavu. Přitom to všechno jsou omezení, která si ukládá univerzita sama – ze svých vnitřních důvodů.

Co je při tom ohroženo? Bláznění, pozitivní deviace, brainstorming, kráčení neprošlapanými cestami, radikalita (důslednost), extremita (okrajovost), fulgurace (náhllost), emergence (nehody), osobitost, individualita – tedy právě to, co je z hlediska heuristického (objevného) myšlení nejcennější.

Řekli jsme si, že univerzita potřebuje být nezávislá na vnějších tlacích. Jenomže na druhé straně má-li být institucí veřejnou, ne nějakým zájmovým klubem či esoterickým podnikem, potřebuje materiální a organizační podporu. Proto ať chce nebo nechce, propojuje se se společenskými strukturami a stává se často velmi komplikovaným a neprůhledným způsobem na nich závislou.

Univerzity svými symbolickými kódovacími systémy autoritativně legitimizují rozdělení různých mocí (Foucault³) či kapitálů (Bourdieu⁴) ve společnosti. Udržují její homeostázi a usnadňují mezigenerační tradování a celkovou společenskou reprodukci. Za tuto službu by měla společnost platit. Nebo jinak: symbolické statky, s nimiž univerzita operuje, mohou být směňovány za statky ekonomické. Tím se ovšem univerzita vystavuje právě oněm vnějším vlivům, které ji opět jiným způsobem zpětně svazují.

Jeden z těch nešťastných ambivalentních vlivů dostává název **globalizace**. Jeho důsledkem je třeba mobilita studentů a profesorů, ale také elektronická komunikace a sdílení plodů intelektuální práce. A ovšem i nutnost přistoupit na dnešní lingua franca – angličtinu. A na americké akademické tituly. A na americké standardy metodické a formální úpravy odborných textů. V evropském rozměru jde třeba o diktát boloňského procesu.

Druhým vnějším vlivem je **demonkraticizace**, tedy zmasovění a vulgarizace vzdělávání, které rozmělněno do kvantity ztrácí kvalitu.

A konečně třetí vliv bývá označován jako **mcdonaldizace** (Ritzer⁵). Dříve se říkalo fordismus či baťismus. Jde o vpád znaků průmyslové revoluce do terciárního vzdělávání. Toffler je označuje: standardizace, synchronizace, specializace, koncentrace, maximalizace a centrizace.⁶ Duchamorná pásová výroba bakalářů bohužel univerzity živí.

V takové škole se ovšem žádné bláznovství netrpí, tyranie rozumu je dovedena do krajnosti. Nespoutanost svobody podléhá disciplíně byrokracie.

Univerzita zajisté potřebuje materiální zázemí. Dříve je poskytovalo město, panovník, církev, mnišský řád. Dnes jde o to přesvědčit jiné síly, aby udržely univerzitu při životě. Ti malí, co provozují jen hokynářské počty, krátkozraké a krátkodeché, očekávají rychlou ekonomickou návratnost, nejlépe scientometricky kalkulovanou. Univerzi-

ta by potřebovala velkorysejší mecenáše, jaké mívala v lepších časech, nebo jaké má v lepších zemích.

A ještě jeden zajímavý vnější vliv na univerzity působí. Nazvěme ho **profesionalizace**. Budoucí zaměstnavatelé, profesní asociace, průmyslové podniky, podnikatelské subjekty, státní úřady, církve – zkrátka odběratelé absolventů – chtějí mluvit do toho, co a jak se má na univerzitě učit. Univerzita ale není jednoduše škola poskytující profesní vzdělávání. Její poslání je v rozporu s krátkozrakým kupceckým pragmatismem a ekonomickým utilitarismem.

Přece víme, že každý velký systém, dostatečně složitý a vnitřně provázaný, se začne chovat jako živý organismus. Platí pro něj jiné než mechanické zákony fyziky. Homeostatické procesy na jedné stra-



ně eliminují nové, odlišné, jiné, okrajové, menšinové. Ale na druhé straně – i když si toho sám organismus a jeho homeostatický systém nemusí být vědom – jeho vnitřní zdraví, přežití a integrace s jinými takovými organismy podstatně závisí na takových zdánlivě rušivých procesech.

Můžeme to tedy shrnout: Omezování svobody myšlení v akademickém prostředí pochází z nových vnějších vlivů ze strany liberální, pluralitní a tržní společnosti. Dů-

vodem je financování z veřejných zdrojů, ale taky globalizace (mcdonaldizace) či demokratizace (zmasovění, vulgarizace). A konečně i velikost (anonymita, neosobnost, „objektivita“). Kvůli efektivitě se volí maximalizace, v níž ovšem trpí individualita, identita, osobní integrita. Ale omezování svobody pochází i zevnitř – z logiky rozumu, myšlení, které se bojí šíře, nového.

Akademická svoboda je v podstatě novodobý mýtus, jemuž rádi nasloučáme a který dál ochotně vyprávíme. Měli bychom ji ale kriticky prověřovat, abychom neztratili ze zřetele její obsah a smysl.

Postscriptum: To, že jsou do svazku univerzity stále ještě integrovány teologické fakulty, pozbylo své někdejší samozřejmosti a jejich existence je přinejmenším v některých ohledech značně problematická.⁷ Ale jestliže se na univerzitách etablovaly fakulty umělecké, ztrácí teologická fakulta punc podivné nepatřičnosti – a celek univerzity tak opět získává na sympatické paradigmatické pestrosti.

Poznámky

- 1 Srov. SHATTUCK, Roger. *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens*. München – Zürich : Piper, 2000. KRAFT, Hartmut. *Tabu. Magie a sociální skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 2006.
- 2 Ferdinand Stočes.
- 3 Viz např. FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Hermann a synové, 2003. FOUCAULT, Michel. *Je třeba bránit společnost*. Praha: Filosofia, 2005.
- 4 Viz např. DOPITA, Miroslav. *Pierre Bourdieu o umění, výchově a společnosti*. Olomouc: UP, 2007.
- 5 RITZER, George. *McDonaldizace společnosti*. Praha: Academia, 1996.
- 6 TOFFLER, Alvin. *The Third Wave*. New York: Bantam Books, 1980.
- 7 Viz např. GALLUS, Petr, MACEK, Petr (eds.). *Teologická věda a vědecká teologie*. Brno: CDK, 2006. GALLUS, Petr, MACEK, Petr. *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*. Brno: CDK, 2007.

Freedom of thinking in academic field in open society

Last 20 years of life in a free society showed that the academic freedom in its ideal form is a modern myth. Freedom in real university and academic life is held under many outer and internal pressures and influences – in the name of reason, even in the name of freedom, but either economics and bureaucracy. Academic freedom is costly value and must be critically surveyed so as its restriction wasn't bigger, than it is necessary.

ThLic., Dr. **Vladimír Šiler** (*1950), studoval teologii, filozofii a religionistiku na Husitské teologické fakultě UK. Vyučuje etiku, filozofii a religionistiku na Filozofické fakultě Ostravské univerzity v Ostravě.

Náboženská svoboda jako předpoklad a základ religionistiky

DŮSLEDKY NÁBOŽENSKÉ SVOBODY

Dušan Lužný

Společensko-politické změny, ke kterým došlo po Listopadu 89, měly řadu důsledků v různých oblastech života občanů České republiky. Vedle přechodu od státně direktivního hospodářství k hospodářství založeného na principu volného trhu (byť s určitou rolí státu) a přechodu od totalitního politického systému jedné strany k pluralitní demokracii založené na volné soutěži politických stran (byť podle pravidel, které určuje stát) je výrazným znakem nového systému princip lidských práv, což se v oblasti náboženského života projevuje v ochraně práva vyznání a tedy ochraně náboženské svobody. Pokud chceme identifikovat důsledky náboženské svobody, pak je můžeme sledovat minimálně ve třech oblastech: a) v oblasti státu, b) v oblasti privátní sféry, c) v oblasti sféry veřejné. O to se ve stručnosti pokusíme v tomto textu.

Stát

Podíváme-li se na dopady náboženské svobody do oblasti státu, narazíme hned na počátku na zásadní faktor sekularity moderního státu, což je skutečnost, která určuje rámec fungování jakéhokoliv náboženství v dnešním kontextu. Moderní stát je totiž postaven na sekulárních základech, což znamená, že není přímo spojen s žádným náboženstvím a že neupřednostňuje jednu konkrétní náboženskou tradici. To však neznamená, že je moderní stát ateistický, tedy že je vůči náboženství negativní, kritický a že náboženství pronásleduje. Zde je nutno jasně rozlišovat mezi ateismem (jako cílevědomým odmítáním náboženství jako snahou náboženství popřít a zlikvidovat)¹ a sekularitou, tedy strukturálním nastavením společnosti, které vyplývá ze skutečnosti, že základem moderního evropského státu je sekulární nacionalismus.²

Sekulární charakter moderního státu západního typu je přímo spjat s politickým liberalismem, tedy ochranou práv jednotlivce, popř. práv svobodných sdružení jednotlivců. Znamená to, že stát musí respektovat a ochraňovat náboženská přesvědčení svých občanů, což mimo jiné ústí v ochranu práv menšin, tedy i menšin náboženských. Tento princip však neznamená, že moderní stát nepřihlíží k náboženským tradicím, s nimiž je úzce spojen jeho historický vývoj, tedy v případě České republiky ke křesťanství a judaismu. Především tato náboženství jsou součástí naší historie a i sekulární moderní stát k tomu musí přihlížet.

K naplnění tohoto principu došlo vyhlášením Listiny základních práv a svobod, která je součástí našeho ústavního pořádku a která jasně deklaruje svobodu náboženského vyznání (ale také svobodu být bez vyznání) v článku 15 a 16. Zde se také říká, že výkon těchto práv může být omezen zákonem, jde-li o nezbytnou ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnost nebo práva a svobody druhých. K tomu omezení dochází v samostatném Zákoně o církvích a náboženských společnostech, který mimo jiné upravuje podmínky pro získání registrace náboženských subjektů.



K úspěšným náboženským společnostem patří Buddhismus Diamantové cesty. Do centra společnosti v západočeských Těnovicích přijíždějí i tibetští duchovní učitelé.
Foto: Zdeněk Vojtíšek.

Tento zákon je jistě liberálnější než tomu bylo v případě zákonů předchozích, nicméně nastavením podmínek pro uznání tzv. „zvláštních práv“ tento zákon fakticky neumožňuje novým náboženským subjektům tato práva získat, což odporuje liberálním základům moderního státu.

I přesto lze konstatovat, že hlavním důsledkem náboženské svobody v rovině státu je náboženský pluralismus a jeho ochrana ze strany státu.

Privátní sféra

Pluralismus a státem garantované náboženské svobody jsou také klíčovými faktory, který ovlivňuje každodenní náboženský život v privátní sféře, tedy na úrovni jedince a rodiny. Na ilustraci této skutečnosti bych si dovolil vypůjčit citát od významného sociologa náboženství Petera Bergera z jeho knihy *Vzdálená sláva*: „Pro jedince, který ji zakouší na vlastní kůži, není kulturní (a my dodejme, že i náboženská – pozn D. L.) pluralita jen něčím vnějším (...), je pro něj niterně zažívanou realitou, souborem možných variant, jež jsou trvale přítomny v jeho myslí. Jinými slovy se dá říci, že odlišné kultury, s nimiž se ve svém společenském prostředí střetává, se přeměňují v alternativní možnosti volby, v alternativní scénáře jeho vlastního života“. Konkrétní náboženské přesvědčení každého občana moderní společnosti tedy není něco definitivně a nezvratně daného, ale stává se otázkou volby, je „výslednicí nikdy nekončícího, v každém jedinci se odehrávajícího promítání vlastních zkušeností do výkladu světa i vlastního já“.³

Na úrovni jedince a jeho soukromého každodenního života znamená náboženská svoboda především možnost vytvářet si svůj vlastní náboženský život bez strachu a státních omezení. Může to znamenat buď udržení si své vlastní náboženské orientace,

kteřá je z velké míry dána výchovou v rodině, nebo zvolení si jiné, nové orientace. V prvním případě jde o setrvání u náboženské tradice, v níž jedinec vyrostl, utvářel se v době dospívání a různými způsoby si tuto orientaci udržoval a upevňoval. V druhém případě může jít o změnu od pozice nevěřícího k věřícímu, posun od jedné náboženské orientace k jiné anebo odklon od náboženství.

Ve svobodné společnosti jsou všechny tyto možnosti legitimní a stávají se především součástí individuální volby. Sociologové tento proces označují jako *individualizace*⁴ a poukazují na to, že v současné fázi rozvoje moderní společnosti je jedinec stále více nucen vytvářet si vlastní biografii, za niž pak nese osobní zodpovědnost.⁵ Součástí tohoto procesu je snížení významu tradice a s ní spojených (bergerovsky řečeno) „struktur věrohodnosti“,⁶ tedy tradičních struktur, v nichž si jedinec (společně s ostatními) může udržovat a posilovat obraz světa.⁷ Je-li ale oslabena tato sociální základna náboženství a většina náboženského života se odehrává v privátní sféře rodiny, pak i věrohodnost vysoce individualizovaných náboženských věr a praktik je labilní, nestálá a náchylná ke změně. Individualizace náboženství také znamená detradicionalizaci⁸ a náboženské „kutilství“.⁹

Je-li hlavním důsledkem náboženské svobody v rovině privátního života jedince *individualizace*, nemusí to ještě znamenat *privatizaci* náboženství a ztrátu sociálního významu náboženství. Individualizace může přispět k větší náboženské svobodě a také k větší individuální náboženské zodpovědnosti.

Věřejná sféra

K tomu, aby se náboženství nestalo jen a pouze privátní záležitostí jedince, přispívá několik faktorů a subjektů, které jsou součástí veřejné sféry. Na prvním místě je nezbytné zmínit náboženské organizace, mezi nimiž mají největší zodpovědnost za veřejnou prezentaci náboženství tradiční církve. Ty jsou v situaci, kdy je náboženská svoboda nutí k reflexi a přizpůsobení se náboženské pluralitě a deregulovanému prostředí náboženského trhu. Otázkou je, do jaké míry se v našich podmínkách náboženským organizacím daří prezentovat náboženská témata jako témata veřejná. Obávám se, že se to nedaří. Podíváme-li se na nejčastější náboženská témata veřejné diskuse, pak se objeví otázka restituce církevního majetku (tedy otázka narovnání vztahu mezi státem

a církvemi), dále otázka politicky globálně aktivního islámského fundamentalismu a hrozby islamizace Evropy a konečně otázka nebezpečnosti některých skupin, které jsou označovány jako sekty. Všechna tato témata mají ve veřejnosti negativní konotace – první odkazuje do minulosti a k materiálnímu bohatství náboženských organizací, druhé a třetí téma spojuje náboženství s pocitem ohrožení a prezentuje náboženství jako hrozbu. Jinými slovy, tradičním církvím se nedaří přinést do veřejné sféry pozitivní náboženská témata.

Druhým faktorem, který výrazně ovlivňuje veřejnou prezentaci náboženství ve svobodné společnosti, jsou masová média. Pro média však náboženská svoboda, a tedy pluralita a individualizace, přinesla velkou nepřehlednost, s níž si nedovedou poradit. Média neumějí téma náboženství uchopit a uplatňují na sféru náboženství stejné techniky prezentace jako na jiné oblasti života společnosti. Výsledkem je omezení veřejné mediální prezentace náboženství na nejrůznější aféry, skandály a podivnosti. Velkou roli v tom bohužel hrají dva faktory: samotný provoz médií a nevzdělanost a (v důsledku toho) velká povrchnost většiny novinářů. Výsledkem je neustálé opakování stereotypních obrazů náboženství.

Tímto se dostávám ke třetímu hráči, který v dnešní moderní společnosti spoluvytváří veřejný obraz o náboženství. Je jím věda a speciálně akademické studium náboženství, tedy především religionistika (popř. sociologie náboženství). Vidíme, že veřejná poptávka po odborných výrociích na téma náboženství v médiích velmi rychle vytvořila „mediální“ religionisty a odborníky na náboženství. To je ale průvodním jevem masové mediální kultury. Daleko důležitější je fakt, že náboženská svoboda je naprosto neoddelitelně spjata se svobodným bádáním a studiem náboženství, resp. je nezbytným předpokladem tohoto bádání. Tedy: náboženská svoboda a z ní vyplývající náboženská pluralita je nezbytnou podmínkou pro religionistiku a sociologii náboženství a je ideovým a hodnotovým základem tohoto bádání. Jinak řečeno: ideologickým základem religionistiky a akademického studia náboženství



je liberální princip náboženské svobody, a tedy respekt vůči náboženské pluralitě a individualizaci náboženského života.

Akademické, nekonfesní a nenáboženské studium náboženství se v pluralizované společnosti stává významným faktorem veřejné prezentace náboženství a díky reflexivní povaze dneška ovlivňuje i samotný náboženský život. To je pro nás velká šance, ale také zodpovědnost, neboť vyžaduje důsledně nenáboženskou prezentaci náboženství se zohledněním ověřených, ale i nejaktuálnějších vědeckých metod a postupů. ■

Poznámky

- 1 Srov. *Velký sociologický slovník*, Praha: Karolinum, 1996, s. 111-112.
- 2 Srov. např. Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley and Los Angeles and London: University of California Press, 1993. Z historického hlediska popisuje formování sekularity např. Hugh McLeod, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008; z hlediska studia vztahu náboženství a státu především ve střední a východní Evropě je inspirativní sborník Irena Borowik (ed.), *Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, Kraków: NOMOS, 1999.
- 3 Peter L. Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal, 1997, s. 60.
- 4 Viz např. Dušan Lužný, David Václavík a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern, 2010.
- 5 Ulrich Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné modernitě*, Praha: SLON, 2004, s. 216.
- 6 Srov. Peter Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 152.
- 7 Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967, s. 45-46.
- 8 Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (eds.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge (MA, USA) and Oxford (UK), 1996.
- 9 Termín „brikoláž“ označuje přeskupení a nové spojení určitého materiálu, v tomto případě jde o akt vytvoření nového náboženského nebo kulturního obrazu z materiálů (nauk, rituálů apod.), které „jsou po ruce“. Termín zavedl C. Lévi-Strauss.

Consequences of religious freedom

Consequences of religious freedom can be viewed in three areas: in terms of political state, private sphere and public space. The main consequence of religious freedom in terms of state is religious pluralism and in private sphere it is individualization. The main actor in creating the public image of religion, the media, still cannot deal with the theme of religion. The academic study of religions has a great chance to become a prominent part of public presentations on religion. However, it must be distinctly non-religious.

Doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr., (*1964) je docentem Katedry sociologie FF Západočeské univerzity v Plzni a Ústavu religionistiky FF Masarykovy univerzity v Brně. Věnuje se sociologické reflexi současných proměn náboženského života.

Ideologie před Listopadem a po něm ve vztahu k náboženství

POD DIKTÁTEM IDEOLOGIÍ

Ivan O. Štampach

O předlistopadové ideologii a o méně jasně vymezeném ideologickém zázemí polistopadových společenských poměrů, konkrétně o jejich vztahu k náboženství, panují předsudky. Tento příspěvek chce využít běžně dostupných zdrojů, upřesnit faktografii a dále analyzovat pojmy a dospět k vyrovnanému hodnocení.

Můžeme vzít v úvahu historická pojetí ideologie od učení o idejích podle francouzského autora Antoina Destutta de Tracy přes Marxovo falešné vědomí po Lenino-vo pojetí ideové výbavy bojujících společenských tříd. Půjde nám však o ideologii jako soubor idejí, o jejichž adekvátnosti nebudeme diskutovat. Míjí se myšlenky filosofické, ale též politické, ekonomické, právní, popřípadě i náboženské, jejichž určením je sloužit společenské praxi, především politice.

Zde není místo na to zkoumat předlistopadovou marxisticko-leninskou ideologii z hlediska jejího podrobného obsahu nebo jejích myšlenkových zdrojů. Nutno ujasnit, že s diktátorským charakterem státu bylo spojeno, že pozice této ideologie byla oficiální. Ústava z roku 1960 stanovila, že *veškerá kulturní politika v Československu, rozvoj vzdělání, výchova a vyučování jsou vedeny v duchu vědeckého světového názoru, marxismu-leninismu.*¹ Tato ideologie, jak je obecně známo, zahrnovala militantní ateismus. Je však zajímavé, že její praktická aplikace v politice zemí s touto dominantní ideologií byla výrazně odlišná a odlišná byla rovněž reakce obyvatelstva. Na jednom pólu stála Albánie, jejíž vůdce Enver Hoxha zahájil roku 1966 ideologickou a kulturní revoluci a o rok později byly v této zemi veškeré náboženské projevy postaveny mimo zákon. Na opačném pólu

můžeme spatřovat Polsko, jehož režim se sice do masových nepokojů v roce 1956 pokoušel o represii náboženské činnosti, ale v rámci reformy řízených nedávno propuštěným politickým vězněm Władysławem Gomułką získaly náboženské organizace prakticky plnou volnost.

Československý režim se v letech 1948–1989 v praktické aplikaci své ideologie ve vztahu k náboženství měnil. Zákonem 218/1949 o hospodářském zabezpečení církvi zavedl kontrolu náboženských organizací. Též znemožnil činnost menších nábožensky a spirituálně orientovaných uskupení, dále značně omezil římskokatolické ženské řeholní komunity a zcela zakázal činnost komunit mužských. Významné osobnosti zejména římskokatolické církve byly odsouzeny k vysokým trestům vězení, neuvěznění biskupové byli dlouhodobě v domácím vězení v Mukařově. Navzdory přechodné liberalizaci na přelomu 60. a 70. let pokračovalo omezení náboženské výchovy na školách, potíže některých pro-

fesních skupin pro náboženskou příslušnost a obtěžování méně přizpůsobivých náboženských činitelů až do roku 1989.

Je nutno si všimnout, že ateistační kampaň režimu byla úspěšná. Můžeme na to usoudit z výsledků sčítání lidu, v nichž byla kladena otázka na náboženskou příslušnost. Zatímco roku 1950 se k jakékoli náboženské příslušnosti hlásilo 93,9% obyvatel, při sčítání v březnu 1991 to již bylo jen 43,9% populace.² Můžeme se ptát, byl-li souhlas s ateismem vynucený. Na Slovensku bezpochyby platily stejné právní normy a mimoprávní instrukce. Ke všem náboženským příslušnostem v souhrnu se tam však při stejném (ještě společném) sčítání roku 1991 hlásilo 72,8% tamních obyvatel.³ Výrazný úspěch prosazování ateistické ideologie v jedné a neúspěch ve druhé části téhož státu je silnou indicií pro to, že pokles náboženské sebeidentifikace nemůžeme připsat jen samotnému agresivnímu prosazování ideologie. Lze předpokládat, že souhlas českého obyvatelstva s ateismem byl dobrovolný a že alespoň co do kritiky náboženství obyvatelstvo na rozdíl od Slovenska a Polska u nás režim podporovalo.

Pro pochopení předlistopadových postojů českého obyvatelstva a pokračování této tendence po r. 1989 je nutno si uvědomit, jaký ateismus vlastně vládnoucí ideologie předkládala. Její odvolávání na Marxe bylo čistě ceremoniální. Marx je k náboženství kritický, ale hodnotí je diferencovaně. Náboženství je totiž v jeho pojetí kromě jiného *sebeuvědomění a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel, nebo se už zase sám sobě ztratil*. Marx výslovně oceňuje náboženství jako *všeobecnou teorii tohoto světa, jeho encyklopedické kompendium, jeho logiku v populární formě, jeho spiritualistický point d'honneur, jeho entuziasmus, jeho morální sankci a jeho slavnostní dovršení*. Boj proti náboženství je tudíž u něj spíše bojem proti světu, který náboženství v této roli potřebuje. Náboženství v Marxově pojetí je *povzdech utlačovaného tvora, ba citem bezcitného světa a duchem bezduchých poměrů*. Mluví-li o něm dokonce jako o protětu proti skutečné



Cestou ideologického zápasu proti náboženství se vydal i významný britský zoolog, etolog, evoluční biolog a popularizátor vědy Richard Dawkins. Na obrázku vpravo je při své ateistické kampani.

bídě světa, a proto je někteří Marxovi následovníci pokládají za spojence v zápase proti této bídě.⁴

Na Marxovo pojetí náboženství navázali v českém prostředí autoři, jejichž pojetí nemělo ráz slepě a dogmaticky udržované ortodoxie vyžadované stranickými ideologickými odděleními. Korektní kritiku náboženství v Marxově duchu spojovali s pokusy o dialog s křesťany zejména Zbyněk Fišer (alias Egon Bondy, 1930-2007), Vítězslav Gardavský (1923-1978), autor spisu *Bůh není zcela mrtvý*⁵ a Milan Machovec (1925-2003) proslavený zejména spisem *Ježíš pro moderního člověka* napsaným na samém konci komunistického režimu.⁶ V předchozích desetiletích napsal několik životopisných studií světových a českých křesťanských osobností.

Ideologie, která nalezla příznivou odezvu, však měla jiný charakter. Sama se prezentovala jako *vědecký světový názor*. Zatímco Marxův ateismus je spíše humanistický, tedy je prosazováním člověka proti represivní představě Boha, je oficiální ideologie v zásadě scientistní, obecně a poněkud neurčitě se dovolává vědy.⁷ Marx nebyl autorem atheistického pojetí, spíše převzal materialismus tehdejší mechanistické, redukcionistické vědy, ba částečně ho překonal tím, čemu v Hegelově smyslu říkal dialektika. Oficiální doktrína v období 1948-1989 však byla dialektická jen nominálně. Ač bylo obyvatelstvo vůči marxismu spíš odmítavé, úspěšně se prosazoval právě tento scientistní materialismus. Nebylo na něm třeba mnoho měnit se změnou režimu na přelomu let 1989-1990.

Můžeme o ideologii mluvit v současném uspořádání společnosti? Je to společnost pluralitní. Zdálo by se, že je možno mluvit nanejvýš o ideologiích, přičemž se uplatnily ideologie náboženské a náboženství příznivé, i ideologie nenáboženské a protináboženské. Ústavní pořádek České republiky zajišťuje v Listině základních práv a svobod neutralitu státu. Hned její 2. článek říká: *Stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženskou vyznání*. Konkretizuje to článek 15 stanovující, že *svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání*.⁸

Ideologická neutralita není v našem systému samozřejmostí. V členských zemích Evropské unie spatřujeme překvapivé rozdíly ve srovnání s liberálním českým kon-

fesním právem. V několika z nich existují privilegované křesťanské církve. Tak článek 2 maltské ústavy stanovuje: *Náboženstvím Malty je římské, katolické, apoštolské náboženství*. V témž článku se ještě výslovně ukládá: *Náboženské vyučování římské, katolické, apoštolské víry má být poskytováno na všech státních školách jako součást povinného vzdělání*.⁹ Irská ústava článku 44 deklaruje, že *stát uznává, že pocta veřejné bohoslužby náleží všemohoucímu Bohu. Má zachovat vážnost jeho jména a má respektovat a ctít náboženství*. Náboženství, o něž jde, konkretizují první slova ústavy v preambuli: *Ve jménu nejsvětější Trojice, z níž pochází všechna moc a k níž jako k našemu konečnému cíli se musí vztahovat všechny úkony člověka a státu*.¹⁰ Řecká ústava prohlašuje ve svém článku 3 *východní pravoslavnou církev Kristovu za převládající náboženství v Řecku*. Stanovuje dále její vazbu ke konstantinopolskému patriarchátu, deklaruje její autokefalitu a její řídicí orgány.¹¹ Spojené království Velké Británie a Severního Irska ústavu nemá, ale *Církev Anglie a Církev Skotska* (presbyteriánská) mají pozici *etablovaných církví*. Královna je *ochránkyní víry*. Anglikánská církev je pokládána za součást státu. Jejich 24 biskupů zasedá ze své funkce v Horní sněmovně. Biskupy z osob navržených generálním synodem církve jmenuje (jménem královny) premiér po projednání v parlamentu. Vnitrocírkevní předpisy odhlasované generálním synodem církve mají závaznost zákona poté, co jsou schváleny oběma sněmovnami parlamentu a potvrzeny královnou.¹²

Další země liberální pojetí známe od nás omezují. Tak například v Německu podléhá podle Říšského konkordátu z r. 1933 jmenování římskokatolických biskupů schválení spolkové vlády. Některé církve tam mají zvláštní statut: jejich členové jsou jednotlivě státem evidováni a platí pro ně odlišná daňová povinnost.¹³ Ve Francii je pro oficiální politiku státu v této oblasti používáno diskutabilního výrazu laicita.¹⁴ Církve nemohou plně disponovat svým tradičním majetkem. Prakticky docházelo během 20. století a dále dochází k omezujícím a šikanujícím opatřením vůči všem nebo vůči vybraným náboženstvím. Příkladem může být zákaz nošení náboženských symbolů na státních školách nebo snaha o rozpuštění scientologické církve roku 2009.¹⁵



Zbývá zvážit, jak je formální ideologická neutralita vůči náboženství fakticky naplňována v Česku. Zkoumání Listiny a nižších právních norem ukazuje, že zákony určuje konkrétní politická filosofie. Zřetelně to čteme v zákoně 181/2007,¹⁶ který činí jeden vědecký ústav organizační složkou státu a stanovuje jeho vědeckému bádání přesné ideové meze. Vyslovuje se např. k *tradičním hodnotám evropské civilizace*, pokládá stávající ekonomický model za normativní a odchylky od něj za zločinné. Zde však jde spíše o politický aspekt ideologie. Vládnoucí pozici ve vztahu k náboženstvím můžeme vyčíst především z funkce náboženství ve školství a vědě. Vedle škol zřizovaných sekulárními subjekty jako jsou obce, kraje, občanská sdružení či komerční firmy systém připouští i školy zřizované registrovanými náboženskými společnostmi. Na třech státních univerzitách jsou teologické fakulty. Na všech základních a středních školách je možno bez omezení poskytovat náboženskou výchovu a vzdělání. Je však požadována názorová neutralita. Je otázkou, nakolik je realizovatelná. Stojí-li totiž ve sporu výklad náboženský a nenáboženský, volá se po výkladu neutrálním, ale tím je vždy výklad nenáboženský. Ve vědě a vzdělání platí metodologický ateismus, o němž se předpokládá, že se k němu kloní i ti, kdo v soukromí ateisty nejsou. Nenáboženské paradigma má převahu, paradigma náboženské je tolerovaným zvláštním případem.

Popsaná převažující nenáboženská tendence západní civilizace v současnosti je radikálně formulována ostrými kritiky náboženství, kteří nemají nic společného s marxisticko-leninskou atheistickou ideologií. Přitom však argumentace proti náboženství typická pro oficiální vědecký světový názor v letech 1948-1989 se prakticky opakuje u Richarda Dawkinse, který

je i v Česku dobře přijímán se svou knihou *Boží blud*.¹⁷

Odezva české veřejnosti na současnou nenáboženskou ideologii je zřetelná. Strmý sesuv náboženské sebeidentifikace zaznamenaný za 40 let komunistického režimu probíhá ve zhruba stejném tempu dál. Již připomenutý pokles z 93,9 na 43,9%, tedy o 50 procentních bodů za 40 let pokračuje v zatím zjištěném prvním desetiletí nového systému, tj. 1991-2001 sesuvem z 43,9 na 32,2% obyvatel, tedy v tomto případě o 11,7 procentního bodu za deset let. Česká populace nezávisle na oficiálních barvách ideologií plynule opouští náboženství a stává se lhostejná k náboženství i k ateismu. Tuto hypotézu by mohlo vyvrátit až sčítání v roce 2011.¹⁸

Je nutno zdůraznit, že převládající nenáboženská ideologie neomezila náboženství a nepostavila je pod kontrolu, jak se to děje v některých zemích Evropské unie. Náboženské subjekty vyjadřují obavu, že nehrají ve společnosti roli, jež by jim měla náležet. Parlamentem např. neprochází smlouva se Svatým stolicem dojednaná roku 2002, pravděpodobně však proto, že zejména svými články 9, 11, 15 a 16 římskokatolickou církev privilejuje ve srovnání s ostatními náboženskými subjekty. Stát ústy vlády vzešlé z voleb r. 2006 nabídl náboženským organizacím 270 miliard korun, i když se to jeví při bližší analýze jako nevýhodné pro obě strany. Tyto prostředky se měly vyplácet v rozpětí šedesáti let jako kompenzace za majetkové újmy neurčitěho předchozího období. Pokud se jim tím mělo umožnit pokrytí mzdových nákladů (dnes zajišťovaných ze státního rozpočtu), je třeba říci, že o tuto možnost přišly již pozemkovou reformou roku 1919 a stát jim ztrátu kompenzuje od roku 1926 napřed kongruou a pak dodnes (po novelizacích) platným zákonem 218/1949. Možným výkladem této přízně

sekulární společnosti je očekávání sociální role, již bude náboženství hrát. Zřejmě se očekává, že bude tlumit nespokojenost aspoň části obyvatel v současně civilizační krizi projevující se periodickými hospodářskými poklesy a alarmujícím růstem sociálně patologických jevů.

Uvedená pozorování a analýzy lze provizorně shrnout do těchto tezí:

- Převládající ideologie, oficiální ideologie před Listopadem a spontánně převažující ideologie po něm jsou materialistické a kritické k náboženství.
- Nenáboženská ideologie je dobrovolně akceptována obyvatelstvem a bez ohledu na politické změny dochází postupně a plynule, stále ve stejném tempu od začátku komunistického režimu dosud k poklesu počtu lidí, kteří se hlásí k organizovanému náboženství.
- Menšinovému náboženství většinová nenáboženská ideologie velkoryse poskytuje prostor a nabízí mu výhody pravděpodobně v očekávání jeho sociální role; podrobná analýza této možné motivace je nad rámec tohoto příspěvku. ■

Poznámky

- 1 Ústava Československé socialistické republiky, Praha: Mladá fronta, 1961, čl. 16, odst. 1.
- 2 Český statistický úřad: *Obyvatelstvo hlásící se k jednotlivým církvím a náboženským společnostem* on line http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/o/4110-03--obyvatelstvo_hlasici_se_k_jednotlivym_cirkvim_a_nabozenskym_spolecnostem, poslední aktualizace 26. 10. 2006.
- 3 Adela KVASNIČKOVÁ: *Náboženstvo ako kolektivna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2005, s. 14.
- 4 Karel MARX: *Úvod ke kritice Hegerovy filosofie práva* v publikaci Karel MARX, Friedrich ENGELS: *Spisy*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956.
- 5 Vítězslav GARDAVSKÝ: *Bůh není zcela mrtev, úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Praha: Československý spisovatel, 1967.
- 6 Milan MACHOVEC: *Ježíš pro moderního člověka*, Praha: Orbis, 1990.
- 7 Reprezentativním pramenem pro tento typ atheistické ideologie je spis Jiří LOUKOTKA: *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979.

- 8 Česko: *Listina základních práv a svobod*, Horšovský Týn: Jan Křiška, 1997.
- 9 Text čl. 2: (1) *The Religion of Malta is the Roman Catholic Apostolic Religion ...* (3) *Religious teaching of the Roman Catholic Apostolic Faith shall be provided in all State schools as part of compulsory education* on line <http://www.legal-malta.com/law/constitution-1.htm>.
- 10 Čl. 44 irské ústavy: (1) *The State acknowledges that the homage of public worship is due to Almighty God. It shall hold His Name in reverence, and shall respect and honor religion.* Text v preambuli: *In the name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred ...*, on line http://www.servat.unibe.ch/icl/ei00000_.html.
- 11 *The Constitution of Greece*, on line <http://www.hri.org/docs/syntagma/artcl25.html#P1>.
- 12 David MCCLEAN: *Stát a církev ve Spojeném království* in Bernard Robbers (ed.): *Stát a církev v zemích EU*, Praha: Academia, 2001, s. 337 – 343 (celý příspěvek do s. 354).
- 13 Bernard GOBBERS: *Stát a církev ve Spolkové republice Německo* in Gobbers, 2001, s. 64 – 65 (celý příspěvek 63-79).
- 14 Výraz je odvozen od vnitrocírkevní terminologie, která v některých křesťanských církvích rozlišuje duchovenstvo (klérus) a laiky.
- 15 O konkrétním případu se scientologickou církví v širším kontextu Zdeněk VOJTÍŠEK: *Zákon proti sektám ve Francii*, Dingir, 2(2009), s. 44 – 45.
- 16 *Zákon ze dne 8. června 2007 o Ústavu pro studium totalitních režimů a o Archivu bezpečnostních složek a o změně některých zákonů* on line <http://www.ustrcr.cz/>, datum poslední aktualizace neuvedeno.
- 17 Richard DAWKINS: *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia, 2009; diskusi českých autorů k této publikaci nabízí Jiří Hanuš, Jan Vybíral (eds.): *Dawkins pod mikroskopem. Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010; pro srovnání argumentace: Loukotka, 1979, viz pozn. 7.
- 18 Odklon od organizovaného náboženství, jak ho hrubě postihuje metodika sčítání lidí, zahrnuje i růst nespecifikované eklektické spirituality.

Religion under the Dictatorship of Ideologies

Official ideology in times of Communist regime in the realm of the contemporary Czech Republic was far-away from Marx's analyses and criticism of religion. It consisted of so called „scientific atheism,“ and outspoken mechanistic materialism. Author of this article shows, that the same ideology without Marxian embellishment and upgraded by some terminological improvements dominates schools and media after November Velvet Revolution 1989 as well. Data from censuses eloquently about insidious and progressive increase of inhabitants reported their non-religious position (verbatim „without confession“) since 1950 to 2001. New results are awaited in 2011.

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) působí jako docent na Katedře religionistiky Fakulty filozofické Univerzity Pardubice.

Bez vyznání

Český statistický úřad převzal výraz, který měl kdysi přesný právní význam. Dnes ale zjevně odpověď bez vyznání volí velmi rozdílné okruhy těch, kdo se nehlásí k registrovaným ani neregistrovaným náboženským směrům a uskupením. Vedle deklarovaných atheistů, jejichž počet v době posledního sčítání lidu lze na základě souběžných výzkumů přibližně odhadnout na 10 - 20%, je to prakticky polovina obyvatelstva, která se nehlásí k žádnému vyznání, ale ani k ateismu. Dosud chybí pečlivý religionistický výzkum, který by tuto heterogenní skupinu podrobně prozkoumal. Lze však předpokládat, že (...) zahrnuje mj. neurčité, nezařaditelné náboženské tušení „něčeho nad námi“ jakož i propracovaný náboženský individualismus. Pravděpodobně k těmto okruhům se řadí i lidé definitivně nerozhodnutí, náboženští hledači, kteří jimi mohou zůstat trvale nebo spočinou v konkrétním vyznání či v ateismu. Lze předpokládat, že velkou část tvoří lidé, které by bylo možno označit jako agnostiky, v praktické rovině se však častěji mluví o jednotlivcích nábožensky indiferentních.

Ivan O. Štampach, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*.
Knihy je připravována v nakladatelství Vyšehrad k vydání letošního roku.

Tradiční a alternativní religiozita po roce 1989 ve světle sociologických výzkumů¹

NÁBOŽENSTVÍ U NÁS: TŘI TÁBORY

Zdeněk R. Nešpor

Úlohou sociologie náboženství je zkoumat „lidskou“, především společenskou stránku náboženství – zda a nakolik je religiozita ovlivněná sociálními charakteristikami věřících, jejich členstvím v určitých sociálních skupinách a celým sociokulturním zázemím a naopak jak na tyto skutečnosti působí individuální i kolektivní náboženská víra a jednání. Sociologie náboženství naproti tomu nemůže vypovídat o „pravdivosti“ a (nebo) „správnosti“ jednotlivých náboženských věr či skutků, stejně jako nezkoumá transcendentní složku religiozity, pouze její recepcí a konceptualizaci ze strany „tohoto světa“.

Přes toto omezení, které je dáno vědeckým charakterem sociologie náboženství, již před drahně lety zdůraznil český sociolog Otakar Machotka význam, jež sociologie má pro teology a potažmo jakékoli věřící: „Sociologie dává ... nový základ vysvětlování náboženských jevů, a to i jako velikých hnutí a světových institucí i jako projevů života skupinového nebo individuálního. Theologii podává tím vítanou pomoc k vědeckému pochopení nejzákladnějších životních prvků jejího oboru. Ovšem představuji si, že theologii není zde vyhrazen úkol pouze pasivní.“² Zdrojem sociologického poznání přitom jsou kvantitativní i kvalitativní data, která mají různou výpočetní schopnost vzhledem ke zkoumaným skutečnostem.³

Nejdostupnějším typem kvantitativních dat jsou výsledky sčítání lidu, jejichž prostřednictvím je celé společnosti každých deset let kladena otázka, k jaké církvi či vyznání se hlásí. V tomto případě nejde vlastně v plném slova smyslu o data sociologická, protože jejich sběr probíhá prostřednictvím státního statistického úřadu, „vzorkem“ je celá populace, „respondenti“ jsou povinni odpovídat a zároveň přes zdánlivou objektivitu platí, že výpovědní hodnota statistických dat o náboženství není velká (třeba kvůli tomu, že různí lidé svým přihlášením se k určité církvi myslí velice odlišné věci). Výhodou na druhou stranu je – a tím už práce se statickými daty vstupuje na pole sociologie náboženství – možnost pracovat s obrovským množstvím údajů, vztáhnout deklarovanou víru či nevíru ke všem ostatním charakteristikám sledovaným prostřednictvím censu, sledovat jejich geografické rozložení v rámci státu a podobně. Naproti tomu nelze

plně srovnávat výsledky současných sčítání lidu (od roku 1991) s těmi do roku 1950 (v mezidobí tato otázka nebyla pokládána), protože v obou případech bylo zkoumáno něco trochu jiného.⁴

Základní výsledky posunů v církevní příslušnosti podle posledních dvou českých sčítání lidu přibližuje tabulka č. 1, která ukazuje zřetelný pokles počtu církevně afilovaných i těch, kdo z různých důvodů odmítli na tuto (nepovinnou) otázku odpovědět ve prospěch osob bez vyznání. Přestože dochází k výrazné disproporcii mezi jednotlivými regiony, podle velikosti sídel a dalších charakteristik, můžeme na základě výsledků censů hovořit o poklesu počtu osob hlásících se k etablovaným „lidovým“ církvím⁵ – mezi něž patří církev římskokatolická, českobratrská evangelická (ČCE), československá husitská (ČČSH) a v českém Slezsku také slezská evangelická a. v. (SCEAV), – zatímco relativně rostou některé menší křesťanské církve, hlavně evangelikální orientace (Církev bratrská, Jednota bratrská, Apoštolská církev a další), jejich celkový podíl ve společnosti je ovšem stále velice nízký. Za poklesem četnosti věřících „lidových“ církví přitom stojí především úmrtí starší generace, v níž je obecně vyšší podíl jejich věřících, aniž by byl tento pokles (dostatečně) nahrazován přílivem mladších ročníků, ve druhé řadě rozdělení



některých církví nebo oddělení jejich částí⁶ a zřejmě teprve na posledním místě individuální volba, výlučně osobně motivovaná změna vyznání včetně přihlášení se ke stavu bez vyznání. Volba je naproti tomu určující pro vstup do malých církevních společenství, která od svých členů vyžadují osobně angažovanou zbožnost a současně jim podle jejich názorů poskytují určitější náboženské zakotvení; v některých případech ovšem může jít jen o určitou idealizaci, jejíž subjektivní ospravedlnění časem „vyprchá“.⁷

Deklarované vyznání	sčítání lidu 1991	sčítání lidu 2001
bez vyznání	39.9	59.0
římskokatolické	39.0	26.8
českobratrské evangelické	2.0	1.1
československé husitské	1.7	1.0
ostatní křesťanské	1.0	0.8
mimokřesťanské	0.2	2.5
neví, neodpověděli	16.2	8.8
<i>N</i>	10302215	10230060

Tabulka 1: Deklarované vyznání podle sčítání lidu 1991 a 2001, v procentech. Zdroj: ČSÚ.

Hlubší informace o stavu a vývoji religiozity v české společnosti poskytují specializované sociologické výzkumy orientované na tuto oblast, jejichž sběr a analýzy ovšem (znovu)umožnil teprve listopadový převrat. Jedná se o Evropskou studii hodnot (EVS, výzkumy provedené v letech 1991, 1999 a 2008), Mezinárodní program sociálního výzkumu (ISSP 1998 a 2008) a domácí šetření Detradicionalizace a individualizace náboženství v ČR (DIN 2006); omezení – kvůli dostupnosti dat – jsou použitelné také informace z výzkumů Vztah k náboženství a biblí (BIBL 1991) a Bůh po komunismu (AUFBR 1997).⁸ Všechny tyto výzkumy byly zpracovány za účelem získání co nejpřesnějších a nejpodrobnějších informací o různých formách religiozity (zdaleka nejen tradiční), mnohé z nich navíc umožňují mezinárodní srovnání a tím se liší od akademicky prakticky nepoužitelných výzkumů veřejného mínění.⁹ Sociologické výzkumy náboženství ovšem mají i svá negativa. Opírají se o relativně malé vzorky, jejichž reprezentativnost je i při použití náhodného výběru leckdy problematická, ze stejného důvodu neumožňují relevantní výpovědi o skupinách ve společnosti zastoupených jen slabě,¹⁰ a v neposlední řadě se i zde objevují problémy s tím, jak (jednotliví) respondenti porozuměli výzkumným otázkám. Empirická kvantitativní šetření je proto třeba doplňovat výzkumy kvalitativní povahy nebo používat smíšených typů sběru dat.¹¹

Přes svá omezení tato šetření poskytují mnohem přesnější informace o rozšíření víry či nevíry a jejich různých typů ve společnosti. Ukazují například nižší podíly věřících (za něž jsou lidé považováni na základě analýzy svých názorů či jednání, např. pravidelní návštěvníci bohoslužeb), ale i ateistů, než je podíl věřících a osob bez vyznání v rámci censů (srov. tabulku č. 2). Významná je přitom zejména kategorie „mezi“ oběma extrémními skupinami, s jejíž existencí a vysokou četností se setkáváme v celé současné západní Evropě.¹² Je tvořena jak alternativními věřícími hlásícími se místo k „náboženství“ (nebo dokonce k nějaké konkrétní církvi) ke „spiritualitě“, tak také „nejistými necisty“ (osobami věřícími v existenci „něčeho mezi nebem a zemí“ avšak neschopnými vřadit své náboženské představy do nějakého širšího interpretačního rámce) i „nejistými“ lidmi bez zájmu o náboženství

	církevní věřící	kategorie „mezi“	ateisté	N
ISSP 1998	12.1	66.3	21.6	1221
ISSP 2008	9.7	50.4	39.9	1513

Tabulka 2: Věřící a nevěřící v české společnosti 1998 a 2008, v procentech.

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

(tradiční i alternativní). Ačkoli podíl kategorie „mezi“ ve společnosti klesá, je to především na úkor poklesu počtu „nejistých“, zatímco roste podíl alternativních „spiritualistů“.¹³

Ve vztahu k náboženství můžeme českou společnost rozdělit na tři „tábory“: první tvoří „tradiční“ věřící hlásící se ke konkrétním církvím (v naprosté většině křesťanským), druhý alternativní „spiritualisté“ hledající osobní náboženství v detradicionalizované sféře New Age a třetí přesvědčení ateisté;¹⁴ čtvrtou skupinou jsou pak ti, již se o jakoukoli religiozitu nezajímají, ani pozitivně, ani negativně. Mezi těmito skupinami přitom dochází ke konfliktům, často pramenícím i ze vzájemného neporozumění, například proto, že věřící leckdy chápou „podstatu“ svého náboženského přesvědčení a konsekventního sociálního jednání úplně jinak, než jim je přisuzována ateisty a „spiritualisty“, a naopak. Na druhou stranu platí, že žádná z těchto skupin (zatím) není úplně „čistá“, v reálném životě dochází k jejich dost výrazné prostupnosti. Tuto prostupnost mohou ilustrovat například odpovědi respondentů na otázky, zda věří ve schopnosti věštců, léčitelů či horoskopů a reinkarnaci (kladné odpovědi bychom očekávali v případě „spiritualistů“, nikoli u obou ostatních skupin) či otázky na víru v posmrtný život a nebe (kde bychom očekávali kladné odpovědi u církevních věřících). Tabulka č. 3 nicméně ukazuje, jak dalece jsou věřící „lidových“ církví – zde reprezentovaní nejčetnějšími římskými katolíky, – ale i ateisté „nevěrní“ učení, které by teoreticky měli vyznávat nebo naopak odmítat. V případě církevních věřících je přitom zásadní rozdíl mezi pravidelnými a jen občasnými návštěvníky bohoslužeb: obě skupiny se valně neliší v tom, že často

věří i něčemu, čemu by věřit „neměli“, avšak občasní návštěvníci kostela mnohem méně často než pravidelní věří tomu, čemu by z hlediska své církve věřit „měli“. Vedle toho je samozřejmě nutné připomenout zásadní vliv církevní socializace v dětství, rozdílů mezi jednotlivými církvemi a třeba i rozdílů mezi muži a ženami a dalších skutečností, které systematicky ovlivňují reálné náboženské postoje a jednání.¹⁵

Jednotlivé „tábory“ přitom můžeme podrobněji charakterizovat a poukázat na jejich aktuální stav i předpokládaný vývoj; musíme je ovšem chápat spíše jako ideální typy než skutečné sociální útvary.

Přes enormní pokles počtu věřících „lidových“ křesťanských církví, který bude dále pokračovat, je zjevné, že církevní křesťanství nezanikne (snad až na výjimečné případy¹⁶). Z demografického vý-

víra v...	ateisté	římští katolíci		společnost celkem
		pravidelní účastníci bohoslužeb	příležitostní účastníci bohoslužeb	
věštce	28.2	68.6	66.1	45.6
léčitele	19.4	75.6	63.8	41
horoskopy	21.1	50	52.7	35.9
posmrtný život	5.2	78.9	43.7	25.4
nebe	2.3	81.8	39	21.8
reinkarnaci	4.2	26.8	26.1	14.5

Tabulka 3: Rozšíření různých věr ve společnosti se zvláštním zřetelem k ateistům a římským katolíkům; podíl kladných odpovědí v procentech.

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 2008.

voje lze soudit, že tento pokles sice nebude přinejmenším v dohledné době vyrovnán, nicméně rozšiřování počtu věřících malých církví a změny ve struktuře „lidových“ církví jsou zárukou jejich přetrvání; ve druhém případě jde o nárůst „tradiční“ církevní religiozity u části mladší, výše vzdělané a (velko-)městské populace, která současně tvoří podstatnou část věřících malých církví. Jinak řečeno, vedle tradičního, sociálně konzervativního typu „babiček v kostele“, obvykle málo vzdělaných a žijících na venkově, se setkáváme a zřejmě stále častěji budeme setkávat s početně sice nevelkou avšak asertivní a sociálně významnou skupinou „nových věřících“, pro které církevní religiozita jakéhokoli typu bude osobní volbou. Zvyšování podílu této skupiny v rámci jednotlivých církví přitom povede ke změnám v jejich orientaci, typicky k vyhraňování vůči nevěřícím i „nedostatečně věřícím“ ve vlastních řadách, což je již dnes

patrné v některých citlivých otázkách (např. sexuální chování, rodinné hodnoty apod.).¹⁷ O „zcírkevnění církevních věřících“ a existenci jejich pevného jádra, které se ovšem mění v naznačeném smyslu, ostatně svědčí skutečnost, že přestože za posledních dvacet let došlo k zásadnímu poklesu počtu deklarativních věřících, procentuální návštěvnost bohoslužeb se prakticky nijak nezměnila.¹⁸

Alternativní spiritualita se naproti tomu již stala a ještě více stane součástí mainstreamové kultury.¹⁹ Aktivních a častých zájemců o (leckdy komercializované) posvátno přitom není o moc víc než pravidelných návštěvníků bohoslužeb (v prvním případě méně než 5 procent, ve druhém mezi 5 a 10 procenty dospělých), podíl občasných a „nejistých“ zájemců však zcela jistě přesáhl čtvrtinu společnosti. Neplatí přitom, že by mezi nimi byly nadprezentovány mladší věkové skupiny (jako v devadesátých letech 20. století), nýbrž s výjimkou nejstarší generace jde o relativně rovnoměrné zastoupení všech věkových, vzdělanostních i genderových skupin s výjimkou nejstarší a postupně zjevně vymizí i absence seniorů. Také v této skupině přitom dochází k vyhraňování vůči ostatním, jejím základním znakem je odmítání „náboženství“ ve smyslu (církevního) křesťanství a všeho, co s ním souvisí.

Stoupá také podíl přesvědčených ateistů ve společnosti, zejména na úkor nábožensky „nejistých“. Neznamená to sice větší vliv tradičních antiklerikálních organizací, které jsou naopak společensky zcela marginální, avšak dochází k pevnému semknutí „ateistického tábora“ kolem určitých sociálně ozvučných témat jako jsou restituce církevního majetku a vůbec otázky spojené s veřejným financováním církví, kritika církví a náboženství obecně na základě jejich historických „vin“ či údajné funkce „opia lidu“, přítomnost religiozity v politice a veřejném prostoru a další. Protináboženské argumenty přitom namnoze vycházejí z repertoáru poskytovaného komunistickou ideologií,²⁰ jsou však přebírány i nastupujícími generacemi a upravovány podle aktuálních potřeb. Tato argumentace je navíc posilována tím, že na kritice církevního náboženství se ateisté dobře shodnou se „spiritualisty“ a na kritice tzv. nových náboženských hnutí dokonce i se značnou částí věřících. Nebezpečím této shody pro věřící je ovšem skutečnost, že argumenty proti novým náboženským hnutím mohou být velice snadno použity také proti ma-

lým, a dokonce i „lidovým“ křesťanským církvím, k čemuž už příležitostně dochází.

Existence tří „táborů“, které náboženské otázky nenechávají chladnými, posilování jejich (ideové) soudržnosti a vzájemné negativní vyhraňování mohou velice snadno vést ke vzniku českých „kulturních válek“, jak je známe z nedávné minulosti Spojených států; značnou část svých ideových zdrojů ostatně všechny tři „tábory“ přijímají právě odtamtud. Je to trochu paradoxní, uvážíme-li jejich stále trvající reálné překryvy i skutečnost, že v západoevropských zemích naopak dochází spíše k „sekularizaci“ jak církví, tak ateistů,²¹ tedy k otupování ostří vzájemných sporů a ke spolupráci v rámci občanské společnosti (ne nevýznamnou výjimku přitom ale tvoří odmítání muslimů a nových náboženských hnutí). Zda ke „kulturním válkám“ v české společnosti dojde a jaký bude jejich průběh, záleží ovšem především na nás samotných.

Poznámky

- Článek je výstupem z grantu GA ČR, č. 403/08/0720, *Proměny české religiozity v mezinárodním srovnání, ISSP 2008*, přičemž v češtině poprvé zpřístupňuje informace publikované v impaktovaných časopisech: Hamplová, Dana – Nešpor, Zdeněk R., „Invisible Religion in a ‚Non-believing‘ Country. The Case of the Czech Republic.“ *Social Compass* 56, 2009, 4: 581-597; Nešporová, Olga – Nešpor, Zdeněk R., „Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 45, 2009, 6: 1215-1237.
- Machotka, Otakar, „Význam sociologie pro studium theologické.“ *Kalich* 13, 1919, 4: 97-104, zde s. 100.
- Srov. Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál 2007, s. 186-202; Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David a kol., *Přiručka sociologie náboženství*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2008, s. 92-118.
- Srov. Kučera, Milan, „Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991.“ *Demografie* 33, 1991, 1: 60-63; Pastor, Karol, „Výpovědní hodnota statistických údajů o religiozitě.“ *Demografie* 36, 1994, 3: 173-179.
- Jako „lidové“ označují relativně velké, ve společnosti dlouhodobě etablované církve vyznačující se značnou sociální stabilitou a pozitivními postoji vůči „světu“; tyto církve zaujímají spíše inkluzivistické postoje jak vůči (různým typům) svých věřících, tak vůči svému okolí, většina jejich členů se do nich přitom narodila.
- Takto se od SCEAV oddělila Luterská evangelická církev a. v. (LECAV) a ČCE opustili letničně orientovaní evangelici, z menších církví došlo k podobnému rozdělení například v případě Jednoty bratrské (jejímž tradičním členem byl i Nešpor, Zdeněk R., „Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert im Lichte soziologischer Forschungen.“ *Historisches Jahrbuch* 129, 2009: 501-532; o kvantitativních šetřeních provedených po roce 1989 podrobněji informovali Váně, Jan – Kreidl, Martin, „Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989.“ *SDA Info* 3, 2001, 3-4: 1-5.

- Důvody leží především v metodologické oblasti, respektive v charakteru konstrukce vzorků jednotlivých výzkumů; k tomu je nutné připočítat *ad hoc* charakter většiny výzkumů veřejného mínění a příliš snadnou, teoreticky a metodologicky neodůvodněnou konstrukci otázek. Nezáleží na tom, zda výzkumy veřejného mínění – jejichž užitečnost v jiných oblastech tím není zpochybněna – provádějí komerční výzkumné agentury nebo agentury financované z veřejných zdrojů (IVVM/CVVM).
- Srov. Nešporová, O., – Nešpor, Z. R., „Religion“, s. 1217-1218. Obecně Krejčí, Jindřich, „Mezinárodní sociálněvědní komparativní výzkum a Česká republika: přehled výzkumů a dostupných dat.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 42, 2006, 1: 149-193; Týž, „Non-Response in Probability Sample Surveys in the Czech Republic.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, 2007, 3: 561-587.
- Prvním pokusem o jejich aplikaci v českém prostředí je v případě výzkumu náboženství studie „český Kendal“ – Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. a kol., *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008.
- Heelas, Paul, „The Spiritual Revolution: From ‘Religion’ to ‘Spirituality’.“ In Woodhead, Linda et al. (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London – New York: Routledge 2002, s. 357-377, zde s. 359-361.
- Britský kulturní historik Hugh McLeod ukázal, že vznik „spiritualismu“ (stejně jako nonkonformních církví) je jednou z reakcí na moderní evropský náboženský vývoj a spadá již do 19. století, byť tehdy samozřejmě šlo o jiné formy obou fenoménů než dnes; McLeod, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno: CDK 2008, zejm. s. 186-189.
- Četnost jednotlivých skupin ovšem variuje podle zvolených kritérií; jednou z možných cest je užití klastrové analýzy souhlasu či nesouhlasu respondentů s určitými religiozními výroky – Hamplová, Dana, „Čemu Češi věří: Dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703-724.
- Jejich analýzám se v citovaných studiích věnovali Dana Hamplová, Olga Nešporová a Zdeněk R. Nešpor, případně další autoři.
- Z „lidových“ církví je demografickým vývojem výrazně ohrožena především ČČSH, aniž by ji však hrozil úplný zánik, z malých náboženských společenství je svízelná situace například unitářů.
- Srov. Nešpor, Zdeněk R., „Rodina/domácnost jako náboženská skupina v procesu transformace.“ *Lidé města/Urban People* 12, 2010, 1: 31-60.
- Hamplová, D. – Nešpor, Z. R., „Invisible Religion“, s. 584.
- Srov. Nešpor, Zdeněk R., „Lidová náboženská četba na prahu 21. století.“ *Český lid* 95, 2008, 3: 225-249.
- Srov. Nešpor, Zdeněk R., „Ideologické nástroje ateizace české společnosti v letech 1948-1989.“ *Církevní dějiny* 1, 2008, 1: 36-63.
- Willaime, Jean-Paul, „Laïcité et religion en France.“ In Davie, Grace – Hervieu-Léger, Danièle (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris: La Découverte 1996, s. 153-171.

Religion in the Czech Republic: In Three Divisions

According to sociological research, Czechs might better be considered unchurched than atheist, with various forms of modern spirituality steadily gaining in popularity. Contemporary Czech population can be divided into three „blocks“ – religionists, spiritualists, and atheists/unbelievers – none of which, however, can be considered uniform in terms of membership or truly mutually exclusive. Traditional and new believers of various denominations, the followers of New Age movement(s), and the „rest“ of the population form distinctive groups within society, and the mutual understanding and acceptance are hardly the norm.

Doc. Zdeněk R. Nešpor (* 1976) je historik a sociolog náboženství. Působí jako vědecký pracovník Sociologického ústavu Akademie věd ČR a docent Fakulty humanitních studií UK. Je šéfredaktorem antropologického časopisu *Lidé města*.

Evangelikální hnutí v ČR v posledních dvaceti letech

NA CESTĚ K PROBUZENÍ

Pavel Hošek

**Evangelikální hnutí je podle většiny statistik nejrychleji rostoucím hnutím v rámci světové křesťanské ekumeny. Hlásí se k němu 750-800 miliónů křesťanů napříč křesťanskými konfese-
semi a denominačními útvary.¹ Zřejmě nejnápadnější je v posledních desetiletích nárůst počtu evangelikálních křesťanů letničně-charismatického typu v zemích Třetího světa (Latinská Amerika, Afrika, Asie²), a také dalekosáhlá revitalizace tradičně silného evangelikalismu v USA.³**

Evangelikální hnutí není vyhraněné z hlediska církevní příslušnosti ani typu církevní organizace,⁴ také teologicky není jednoznačně profilováno.⁵ Některé monografické studie proto definují evangelikalismus z hlediska praktických důrazů a způsobu zbožnosti (zejména osobní obrácení, zakládající osobní vztah věřícího k Bohu, zvěstování evangelia, praktické následování Krista atd.),⁶ jiné se pokoušejí identifikovat převládající věroučná stanoviska (svrchovaná autorita Písma, starocírkevní vyznání ekumenických koncilů, odkaz reformace 16. století atd.),⁷ další práce se pokoušejí definovat evangelikální hnutí historicky. Toto historické hledisko spatřuje evangelikalismus jako určitou podobu anglo-amerického konzervativního protestantismu, která navázala na dědictví puritanismu a pietismu (a také metodismu), získala některé charakteristické rysy v průběhu tzv. Velkých probuzení v 18. a 19. století a posléze se profilovala v konfrontaci s teologicky liberálnějšími mainstreamovými protestantismem na přelomu 19. a 20. století⁸ a postupně se jako neobyčejně vitální a misijně velmi úspěšné hnutí rozšířila do všech světadílů.⁹ Většina pokusů o výměr evangelikalismu obsahuje také sémantické vyjasnění (týkající se adjektiv evangelijní, evangelický a evangelikální).¹⁰

V České republice se k evangelikálnímu hnutí hlásí tak zvané „malé protestantské církve“,

resp. tak zvané „probuzenecké církve“ (Církev bratrská, Bratrská jednota baptistů, Jednota bratrská, Apoštolská církev, Křesťanské společenství, Křesťanské sbory, Slovo života, Armáda spásy, Evangelická církev metodistická), dále několik nezávislých sborů (Evangelikální společenství křesťanů Havířov, Evangelikální společenství Brno, Evangelikální sbor Elim Písek), a také jednotlivci či celá společenství z ostatních církví. Vedle toho se k evangelikálnímu hnutí výslovně hlásí některá nakladatelství, nadační fondy, paracírkevní a misijní organizace (např. Brněnská tisková misie, Křesťanská akademie mladých atd.¹¹). K evangelikálnímu hnutí bývá na základě typických rysů zbožnosti a církevní praxe někdy počítána i Církev adventistů sedmého dne a také Slezská církev evangelická augšpurského vyznání.¹²

Českým evangelikálům slouží od počátku devadesátých let několik zastřešujících institucí. Je to především Česká evangelikální aliance, založená v roce 1990, která umožňuje spojení s evropským a světovým evangelikálním hnutím (je členkou World Evangelical Alliance a European Evangelical Alliance), dále poskytuje informační servis, pořádá konference a řadu vzdělávacích akcí. Dále je to Evangelikální teologický seminář (ETS, tříletá vyšší odborná škola),¹³ založený roku 1990, kde se na církevní, misijní a pastorační práci připravují studenti



převážně z malých protestantských církví. Dále je to Sdružení evangelikálních teologů (SET), které pořádá několikrát ročně odborná kolokvia a podílí se spolu s ETS na organizaci a obsahové náplni Evangelikální teologické konference (pořádáné jednou ročně taktéž od roku 1990),¹⁴ jakož i na vydávání odborného periodika Fórum SET, nedávno transformovaného do odborného časopisu Theologia vitae.

Vedle zmíněných institucí, které se programově a výslovně (i svým názvem) hlásí k evangelikálnímu hnutí, působí v rámci evangelikálního hnutí řada institucí, které jsou buď širší, nebo naopak úžeji zaměřené – k těm úžeji zaměřeným patří zejména denominační knižní nakladatelství a církevní periodika, případně církevní školy. Mezi širší zaměřenými, avšak jednoznačně evangelikálně orientovanými organizacemi je nejvýznamnější Křesťanská misijní společnost (založená v roce 1989¹⁵), jejíž periodikum, měsíčník Život víry, patří k nejrozšířenějším a nejvlivnějším křesťanským periodikům u nás, přičemž jeho profil odpovídá evangelikální zbožnosti charismatického typu.

Dále je to několik organizací, zaměřených na misijní a pastorační práci mezi vysokoškoláky (Křesťanské vyučování a život, Studentský hlas pro Krista, Univerzitní křesťanské hnutí), které jsou vesměs evangelikálního zaměření. Další důležitou a vlivnou institucí je nakladatelství Návrat domů,¹⁶ založené roku 1991. Péči tohoto ekumenicky zaměřeného nakladatelství dosud vyšlo zhruba 350 knižních titulů, z nichž valná část odpovídá evangelikálnímu pojetí teologie, zbožnosti a církevní praxe.

U institucí tohoto typu naráží výslovná identifikace s evangelikálním hnutím na velmi praktické úskalí. Někteří představitelé etablovaných církví a také někteří novináři, kteří měli s evangelikály špatné zkušenosti, se totiž v minulosti o evangelikálním hnutím vyjadřovali značně kriticky, případně se od něj otevřeně distancovali. Slovo „evangelikál“ hrálo tedy po jistou dobu roli negativního vymezení, případně jakési dehonestující „nálepky“, a získalo tedy v širší veřejnosti poněkud pejorativní nádech.¹⁷

Podobně negativní nádech mělo a do jisté míry dosud má slovo „evangelikál“ také ve Spojených státech – zejména mezi novináři, v kruzích intelektuálů a v televizních seriálech či komediích. Situace v USA je ovšem zcela jiná, evangelikálové

tam tvoří velmi vlivné společenské hnutí, reálně ovlivňující politické dění, včetně volby prezidenta.¹⁸ Určitá averze Američanů vůči tomuto „mocenskému“ rozměru evangelikalismu je zcela pochopitelná a snad do jisté míry opodstatněná. V České republice, kde se počet evangelikálů odhaduje mezi dvaceti a třiceti tisíci,¹⁹ je opodstatněná méně.

Nicméně jak v USA, tak v České republice, se postoj veřejnosti k evangelikálnímu hnutí v posledních letech mění. Významně se o to zasloužili někteří světově proslulí sociologové náboženství (např. José Casanova, Peter Berger, David Martin, Grace Davieová), kteří jednak upozornili na celkové rozměry a velkou vitalitu evangelikálního hnutí v globálním měřítku, jednak poukázali na podivné a nevěcné postoje a těžko pochopitelnou licenci k jistému zlehčování, kterým bývalo evangelikální hnutí vystaveno mezi tzv. vzdělanou elitou, zástupci médií atd. V této souvislosti poznamenal P. Berger: „Není dobré, když v elitních kruzích společnosti panují přesvědky o této komunitě. Je to špatné pro demokracii a je to chyba.“²⁰

Evangelikálové samozřejmě (stejně jako stoupenci jiných obrodných hnutí) mohou vykazovat a místy skutečně vykazují většinu špatných vlastností, které jim ostatní připisují²¹ – jejich misijní aktivity mohou být někdy nevkusné a dotěrné, jejich názory na společenské dění mohou být poněkud neotesané, jejich věrouka místy může tíhnout k ideologickému zploštění a nevěrohodnému zjednodušování, jejich způsob zbožnosti a vedení církve může mít sektářské rysy. Zda tyto negativní jevy poskytují dostatečné ospravedlnění pro onu pozoruhodnou stereotypizaci a prezíravost, je ovšem velmi sporné.

Situaci do jisté míry komplikuje skutečnost, že celosvětový růst evangelikálního hnutí celkem pochopitelně vzbuzuje jakousi „evangelikálofobii“, resp. obavy z mocenských a kulturních aspirací evangelikálního hnutí. V některých zemích bývalého sovětského bloku (například na Ukrajině či v Rumunsku) v posledních desetiletích skutečně došlo k „evangelikálnímu boomeru“ – evangelikální hnutí letničně charismatického typu zde patří k významným společenským faktorům (hlásí se k němu řádově statisíce stoupenců).

V České republice ke srovnatelnému boomeru nedošlo.²² Na jednu stranu je pravda, že evangelikální sbory a denominace nezaznamenávají úbytek členů, naopak ve-

směs mírný přírůstek.²³ Také věkové složení evangelikálních společenství je příznivé – věkový průměr je nízký a je také nižší než v tradičních církvích.

Na druhou stranu v České republice po pádu komunismu nedošlo k očekávané-



mu „probuzení“ a evangelikální (případně letničně-charismatický) boom se (na rozdíl od Ukrajiny a Rumunska) nekonal. V absolutních číslech se za posledních dvacet let zvýšil počet evangelikálních křesťanů o několik tisíc.²⁴

„Evangelikálofobie“ je tudíž v České republice neopodstatněná – přesněji řečeno, evangelikální hnutí zde nepředstavuje nějakou významnou politickou sílu. Jistý rozruch a konflikty ovšem v posledních dvaceti letech způsobilo letniční a charismatické hnutí, obvykle klasifikované jako nejaktivnější a nejdynamičtější proud v rámci evangelikalismu. Stoupenci tohoto proudu se opakovaně dostávali do střetu s jinak orientovanými křesťany – a to jak v evangelikálních, tak i v ostatních církvích. Toto napětí vyústilo v celou řadu odchodů či přestupů jednotlivců a celých sborů z tradičních církví – ale i z největší evangelikální denominace v ČR – z Církve bratrské – do denominací či samostatných sborů, profilovaných pentekostální teologií a spiritualitou. V případě Jednoty bratrské došlo z podobných důvodů na konci devadesátých let dokonce k zásadnímu rozkolu,²⁵ který se týkal celé denominace (tj. její české větve) a jehož důsledky zůstávají dodnes patrné.

Evangelikální hnutí v České republice je i přes tato vnitřní napětí hnutím poměrně dynamickým a vitálním. Čeští evangelikálové mají četné vazby na světové a evropské evangelikální hnutí, zejména v anglofonních zemích. Tyto vazby s sebou nesou finanční podporu pro misijní, vzdělávací, stavební a jiné projekty, možnosti vzdělání v zemích s dlouhou evangelikální tradicí, působení zahraničních misionářů při českých evangelikálních sborech atd.

Většina stoupenců evangelikálního hnutí se navíc aktivně účastní církevního života, což patří (ve světě i u nás) k charakteristickým rysům jeho spirituality. Vzhledem ke zmíněné mnohostranné podpoře ze zahraničí a k poměrně vysoké míře angažovanosti jednotlivých členů je význam evangelikálního hnutí v rámci české křesťanské ekumeny větší, než by odpovídalo jeho nepříliš početné členské základně. Vzhledem k jeho věkovému složení a jistému početnímu růstu se tento poměrný vliv bude pravděpodobně v následujících letech zvyšovat.

Vzhledem k ekumenické otevřenosti většiny představitelů evangelikálních církví je dnes většina někdejších konfliktů s ostatními protestantskými církvemi a konfesionálními útvary z velké části překonána. Také ve vztahu s římskokatolickou církví došlo v posledních desetiletích k jistému sblížení a prohloubení vztahů.²⁶ Představitelé evangelikálního hnutí, resp. malých protestantských církví probuzeneckého typu jsou dnes respektovanými partnery v ekumenických rozhovorech.²⁷ Ovšem jakkoli je zvěstování evangelia pro evangelikály jednou z nejdůležitějších priorit, české evangelikální hnutí zatím podobně jako ostatní misijně orientovaná obrodná hnutí v ČR cestu ke srozumitelnému, věrohodnému a úspěšnému oslovení české sekulární veřejnosti stále teprve hledá.²⁸ ■

Poznámky

- 1 Podrobněji viz Černý P., Evangelikální hnutí: kořeny, vývoj a současná reflexe, Universum. Revue české křesťanské akademie 2/2009, str. 26-29.
- 2 Podobně viz Davie G., Výjimečný případ Evropa, CDK, Brno, str. 71nn, 105nn, 137nn. Dále viz klasické práce k tématu jako např. Martin D., Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Blackwell, Oxford, 1990, týž, Global Pentecostalism, Blackwell, Oxford, 2001, Casanova J., Public Religions in Modern World, University of Chicago Press, Chicago, 1994, Berger P., (ed), Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- 3 Viz k tomu např. Kepel G., Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, str. 89nn, viz také Davie, Výjimečný případ Evropa, str. 41nn.
- 4 Viz k tomu Hošek P., Vize církve z evangelikální perspektivy, Getsemany 12/2008, str. 315nn.
- 5 K možnostem věroučného vymezení evangelikálního hnutí viz Hošek P., Kdo jsou evangelikálové, Dingir 2/2006, str. 50nn. Viz také Macek P., Novější Anglo-americká teologie, Kalich, Praha, 2008, str. 62nn.
- 6 Viz zejména práci Shaw M., Deset významných idejí církevních dějin. Kořeny evangelikální tradice, CDK, Brno, 2000.
- 7 Viz práci J. Stott, Evangelical Truth, IVP, 1999, stručně viz také Henzel J., Co je evangelikální křesťanství?, Bratrská rodina 8-9/2002, str. 19-21.
- 8 Stott, Evangelical Truth, str. 19nn, viz také Marsden G., Fundamentalism and American Culture, Oxford University Press, Oxford, 1980.

⇒ Dokončení poznámek, shrnutí a medailon autora na další straně dole v rámečku.

Renesancia záujmu o spiritualitu ako znamenie času

MYSTIKA, NÁSTROJ POROZUMENIA

Martin Dojčár

„Najnápadnejším javom dnešných čias je novo prebudený záujem o meditáciu.“¹ Týmto slovom charakterizoval duchovné dianie v druhej polovici 20. storočia psychológ Vladimír Šatura a jeho hodnotenie zostáva aktuálne aj v novom tisícročí. „Hodina zrodu meditačnej vlny udrela práve v čase,“ pokračuje innsbrucký emerita, „keď sekularizačná teória dosiahla svoj vrchol a mnohí sociológovia prorokovali postupný odklon sveta od všetkého, čo má náboženský charakter.“²

Spirituálna revolúcia

Namiesto proklamovaného konca náboženstva nastala renesancia záujmu o náboženstvo.³ Zvlášť popularita spirituality sa rozrástla do nečakaných rozmerov. Človek 20. storočia sa ocitol na prahu „nového veku“.

Pre „nový vek“ postmoderný je príznačný návrat k predmoderným hodnotám sprevádzaný pokusmi o celkom nové riešenia. „V dramatickom hľadaní alternatív,“ napokon podľa Lužného, „prevládli dve cesty – jedna smerom k socializmu, druhá smerom k mystike.“⁴

Zdá sa, že záujem o mystiku sa v dejinách objavuje vo vlnách. Raz akoby sa prebúdza, inokedy zdanlivo upadá. Aj keď sa ju niekto pokúša zaradiť medzi módné trendy, mystika patrí skôr medzi základné

ľudské potreby. Myslím, že je predovšetkým výrazom potreby po sebaaprekočení, po transcendovaní individuality. Ak, navyše, presiahne úzke hranice osobnej afinity a ako spoločne zdieľaná hodnota prenikne do povedomia širšej verejnosti, stáva sa „znamenaním času“.⁵

Keď konciloví otcovia reagovali na sekulárny humanizmus (*Gaudium et spes*), čoby znamenie (vtedajšej) doby (60. roky), zrejme ani netušili, že nepotrvá dlho a dôjde k výmene rolí: nenáboženský humanizmus vystrieda spirituálna revolúcia.

Planetárna civilizácia

Málokoho dnes už azda prekvapuje panoptikum rás, etník, národov a kultúr, čo defiluje v pestrofarebnom sprievode ulicami

„veľkých miest“ a prevracia na ruby tradičný pohľad na svet, málokto sa už v súčasnosti pozastaví nad kultúrnou a náboženskou rôznorodosťou. Kultúrna pluralita sa ukazuje v celej svojej pestrosti a s ňou aj pluralita náboženská.

Zviditeľnenie plurality je predovšetkým dielom globalizácie. A hoci je vždy prítomná, nejaví sa vždy ako problematická. Proces prelomovania hraníc medzi kultúrami a náboženstvami robí inakosť len zjavnejšou. Neutvára ju nutne, iba ju komunikuje.

Jedným z dôsledkov globalizácie je vstup orientálnej spirituality a religiozity do západného kultúrneho priestoru. Svet sa stáva človeku čoraz stiesnenejším príbytkom, „globálnou dedinou“. Ľudstvo je na ceste k „planetárnej civilizácii“.⁶ Ako

⇒ Dokončení z predchádzajúcich stran.

- 9 Stručnou charakteristiku evanjelického hnutia z perspektívy sociológie náboženstva nabíja Nešpor Z., *Nové formy etablovaných kresťanských cirkví*, in: Nešpor Z., Václavík D. A kol., *Príručka sociológie náboženstva*, Slon, Praha, 2008, str. 373nn.
- 10 Viz napr. Černý, *Evanjelické hnutie*, str. 26, Hošek, *Kdo jsou evangelikálové*, str. 50, Hanes P., *Historický pohľad na evanjelické kresťanstvo*, in: Procházka P. (ed) *Evanjelické kresťanstvo*, ECM, Bratislava, 1995, str. 14nn, a také Procházka P., *Sila a slabosti evanjelického kresťanstva*, in: Procházka P. (ed) *Evanjelické kresťanstvo*, str. 47nn.
- 11 Úplný seznam (včetně odkazů na vlastní internetovou prezentaci) viz na internetových stránkách České evangelikální aliance www.ea.cz.
- 12 Tak Dittrich T., *Bilance a perspektivy českého evangelikalismu*, *Život víry* 11/2009, str. 10 a 15. Toto číslo periodika *Život víry* se i v několika dalších tematických příspěvcích týká tématu tohoto článku, tj. evanjelického hnutí v České Republice v posledních dvaceti letech.
- 13 Více: <http://www.etspraha.cz>.
- 14 Témata Evanjelického teologického konference (která názorně ilustrují potřeby a důrazy evanjelického hnutí) byla od roku 1990 do současnosti následující: 1990: homiletika, 1991: zvěstování Krista ze starozákonních textů, 1992: predestinace a Boží prozřetelnost, 1993: misijní působení církve, 1994: nauka o církvi, 1995: autorita bible, 1996: křesťanská etika, 1997: teologie misie, 1998: církev a Izrael, 1999: eschatologie, 2000: Boží stvoření, 2001: kázání v postmoderní době, 2002: křesťanství a jiná náboženství, 2003: pastorační poradenství, 2004: biblické správcovství, 2005: Starý zákon a současná etika, 2006: církev mužů a žen, 2007: liturgika, 2008: vliv reformace, 2009: spiritualita v materiálním světě.
- 15 Viz k její činnosti v uplynulých dvaceti letech soubor tematických příspěvků KMS: 20 let in *Život víry*, 12/2009.
- 16 Více: <http://www.navratdomu.cz>.
- 17 Viz napr. Buchnerová, *Co máme vědět o sektách?* Amulet, Praha, 1999, str. 30nn, nebo napr. Oeming M., *Úvod do biblické hermeneutiky*, Vyšehrad, Praha, 2001, str. 174n.
- 18 Viz napr. Davie, *Výjimečný případ Evropa*, str. 41nn.
- 19 Viz studii *Základní informace o evanjelických církvích a sborech v České Republice v letech 1990-2000*, *Křesťanský život*, Albrechtice, 2002, a na ní navazující studii T. Dittricha *Bilance a perspektivy českého evangelikalismu*, *Život víry* 11/2009, mapující druhé z obou desetiletí, sledovaných v tomto článku.
- 20 Viz k tomu (včetně uvedeného citátu) Mrázek M., *Významný sociolog volá po změně postojů k evanjelikalismu*, *Dingir* 2/2008, str. 61.
- 21 Viz napr. Kepel G., *Boží pomsta*, str. 89nn.
- 22 Viz podrobné statistiky in *Základní informace o evanjelických církvích a sborech v České republice v letech 1990-2000*, a Dittrich, *Bilance a perspektivy českého evangelikalismu*.
- 23 Například Církev bratrská, největší evanjelická denominace v ČR, přibývá v posledních deseti letech v průměru zhruba sto členů ročně. Obecněji k vývojovým trendům v rámci českého evanjelického hnutí viz Václavík D., *Náboženství a moderní česká společnost*, Grada, Praha, str. 194nn.
- 24 Dittrich, *Bilance a perspektivy českého evangelikalismu*, str. 15. Za zmínku stojí skutečnost, že podle

výsledků sčítání lidu se k „malým protestantským církvím“ hlásí více lidí, než kolik tyto církve udávají členů (ve svých vlastních statistikách), a to v některých případech o několik tisíc.

25 Viz k tomu napr. Vojtěšek Z., *Rozdělení dokonáno*, *Dingir* 3/2000.

26 Viz k tomu citovaný článek P. Černého *Evanjelické hnutí: kořeny, vývoj a současná reflexe*.

27 Dittrich, *Bilance a perspektivy českého evangelikalismu*, str. 14.

28 Takto hodnotí situaci i jedna z nejvlivnějších osobností polistopadového evangelikalismu Dan Drápal, viz jeho bilanční článek *Neslavná léta*. Sociologicko-kulturní bilance posledních dvaceti let, *Život víry* 11/2009, str. 19.

Expecting Revival. Evangelical movement in the Czech Republic in the last two decades

In this article the author describes and analyzes the main doctrinal and ecclesial characteristics of the Czech Evangelical movement, as well as its most important institutions, developmental trends and types of public activity. In the second part of the article the author shortly compares the Czech Evangelical movement and its trends with similar movements in Eastern European countries, in North America and in Third world countries, and focuses on how the Czech Evangelical movement is perceived by non-Evangelical Christians and by secular public. In the last part of the article the author proposes the most likely future developments of Czech Evangelicalism in light of contemporary situation.

Doc. Pavel Hošek, Th.D., (*1973) je vedoucím katedry religionistiky na Evanjelické teologické fakultě UK, přednáší také na Evanjelickém teologickém semináři.

napokon žiadna cesta, ani tá sa nevyhne úskaliam.

Vypuklým problémom globalizácie je otázka globálneho spolužitia. Na pozadí neutíchajúceho násilia, zoči-voči akútnej hrozbe terorizmu, čoby špecifickej forme totalitarizmu, sa s osobitnou naliehavosťou aktualizuje problém porozumenia a dorozumenia. Za problémom globálneho spolužitia treba totiž hľadať absenciu porozumenia a zlyhanie dorozumenia. Práve v *porozumení* vidia medzikultúrna hermeneutika a teológia náboženstiev kľúč k *dorozumeniu*, ktoré vedie k plne ľudskému *spolužitiu*.

Filozofia mystiky ako médium porozumenia, dorozumenia a spolužitia

Akú úlohu môže v procese vyrovnávania sa s mnohosťou a inakosťou plniť filozofia mystiky? Inými slovami, ako môže filozofická reflexia spirituálnych fenoménov napomôcť porozumeniu, dorozumeniu a spolužitiu?⁷

Zdá sa, že filozofia mystiky môže plniť tri funkcie: *existenciálnu*, *noetickú* a *komunikačnú*.

Vo svojej *existenciálnej funkcii* filozofia mystiky odkazuje na bezprostrednú spirituálnu „skúsenosť“ transcendencie, v ktorej dochádza k „odkrytiu bytia“ – k prechodu od „pobytu“ (empirické bytie vo svete) k bytiu ako takému (prazáklad bytia), ktoré je nositeľom a darcom zmyslu par excellence.⁸

Vo svojej *noetickej funkcii* filozofia mystiky slúži ako hermeneutický kľúč k porozumeniu kultúrnych a náboženských javov a procesov: vykladá šifry transcendencie, obrazy a podobenstvá, symboly, v ktorých sa transcendencia *zjavuje*, prejavuje v imanentnom a stáva sa prístupnou a mysliteľnou.⁹

„Šifry sú rečou transcendencie.“¹⁰ Ako také šifry transcendencie nie sú idoly, ale ikony. Rozdiel medzi ikonou a idolom je celkom zásadný: ikona otvára prístup do „iného sveta“, idol ho zatienuje.

To, čo odlišuje idol od ikony, je snaha zmocniť sa toho, na čo ako symbol poukazuje, teda snaha uzavrieť neviditeľnú skutočnosť do sveta viditeľnej. Ikona je naproti tomu znamením neviditeľného, ktoré zostáva neviditeľným, a pritom sa samo zviditeľňuje.¹¹

Mystickou ikonou môže byť napríklad symbolika duchovného centra (*srdce*) alebo osoba duchovného učiteľa, ktorý stelesňuje ideál duchovného uskutočnenia (*svätec*, *guru*, *róši*, apod.). Porozumenie mystickej

symboliky otvára cestu k dorozumeniu medzi stúpenkami rôznych tradícií o to viac, že mystická symbolika prechádza, ako sa zdá, naprieč náboženskými tradíciami.

V dorozumení sa potom uskutočňuje *komunikačná funkcia* filozofie mystiky a filozofia mystiky môže slúžiť ako médium medzikultúrnej a medzináboženskej komunikácie.¹² Bez aktualizácie existenciálnej a noetickej dimenzie filozofie mystiky by k tomu sotva mohlo dôjsť. Prostredníctvom porozumenia a dorozumenia filozofická reflexia spirituálnych fenoménov môže v konečnom dôsledku prispieť k spolužitiu príslušníkov diferentných náboženských a kultúrnych tradícií.

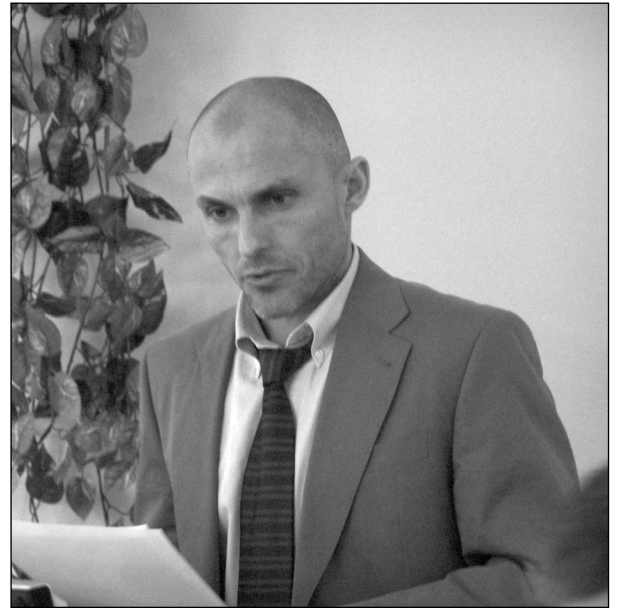
Pojem srdce ako mystická ikona

Noetickú dimenziu filozofie mystiky zameranú na porozumenie rôznónáboženských skutočností, môžeme ilustrovať na príklade interpretácie symbolu duchovného srdca, ktorý je vo viacerých spirituálnych tradíciách prítomný v podobe mystickej ikony.

„Pojem srdca zaujíma centrálnu miesto v mystike, v náboženstve a v poézii všetkých národov“,¹³ píše Boris Petrovič Vyšeslavcev v úvode svojej štúdie *Srdce v kresťanskej a indickej mystike* (*Serdce v christianskoj i indijskoj mistike*, 1. vyd. Paríž, 1929). Centralitu srdca tematizuje na príkladoch indickej a kresťanskej mystiky. Výsledkom jeho komparácie je konštatovanie podobností, ale aj odlišností kultúrne a nábožensky svojbytných koncepcií srdca.

Základná *zhoda* panuje v chápaní srdca ako „stred bytosti“. V kresťanskej aj indickej mystike sa srdce ukazuje ako stred tajomný a skrytý. Málokto pozná svoju skrytú identitu, svoje vlastné Ja, ktoré védanta nazýva *átman*, sánkja *puruša* a teológia nesmrteľná *duša*.¹⁴

Indická a kresťanská mystika sa zhodujú na tom, že v bytostnom základe osoby dochádza k stretnutiu s Bohom. Čím sa však *odlišujú*, je skutočnosť, že „indická mystika hlása imanentnú totožnosť posledného centra mojej vlastnej podstaty s posledným centrom podstaty Božej. Nie to, že v sebe nachádzam Boha, ma zjednocuje s Bohom v hlbine môjho srdca, ale to, že *ja sám* som



Bohom! *Ja sám* – avšak nie v zmysle telesnom, duševnom, nie v zmysle empirickej osobnosti, empirického charakteru (dokonca ani nie v zmysle *ľudského božstva*), ale v zmysle posledného, v zmysle iracionálneho vnútra môjho Ja. Toto moje vnútro je totožné, zhoduje sa s vnútrom božským.“¹⁵

Kresťanský pojem srdca sa preto Vyšeslavcevovi javí ako *jednota vedomia a lásky*, zatiaľ čo v indickom pojme srdca mu chýba moment *sublimovaného erosu* – kresťanskej, bohoľudskej lásky a slobody. Navyše, pre indickú mystiku je typické *zrušenie individuality*, kým kresťanská mystika sa má vyznačovať jej zachovaním.

Kľúčovú *odlišnosť* Vyšeslavcev nachádza v riešení antinómie nevinnosti a hriechnosti srdca, resp. jeho bohupodobnosti a démonizmu, doloženej v oboch tradíciách. Srdce ako styčný bod medzi človekom a Bohom je súčasne prameňom *svetla*, ktoré „svieti vo tme a tma ho nepohltí“, i *hriechu*.

„Človek ukrytý v srdci“ (1 Pt 3, 4) je stále nevinný, Božie svetlo v srdci je nezničitelné. Ak je však „vnútorný človek“ (Rim 7, 22) vždy „skvostný pred Bohom“ (1 Pt 3, 4), tak ako je potom možný hriech?

Evanjelia aj India dávajú na túto otázku jasnú odpoveď: hriech nepochádza z centra, zo srdca, ale z periférie, z tela.¹⁶ S týmto tvrdením je však v rozpore Kristov výrok, podľa ktorého všetko zlo pochádza zvnútra človeka: odtiaľ „vychádzajú zlé myšlienky, smilstvá, krádeže, vraždy, cudzoložstvá, chamtivosť, zlomyseľnosť, klamstvo, necudnosť, závisť, rúhanie, pýcha, hlúposť“ (Mk 7, 21-23; Mt 15, 19).

Vyšeslavcevom formulovaná *antinómia bohupodobnosti a démonizmu srdca* pripisuje srdcu dvojakú funkciu: srdce je na jednej strane prameňom života a svetla, na druhej strane je zdrojom hriechu.¹⁷ V prvom prípade je Ja podobné Bohu a nevinné (téza), v druhom prípade Ja hreší a môže sa stať až démonickým (antitéza).

Kresťanské riešenie antinómie bohupodobnosti a démonizmu srdca je, podľa Vyšeslavceva, založené na pojme slobody. Jedine sloboda môže byť súčasne prameňom svätosti aj hriechu, jedine ona môže spojiť protiklady. „Človek ukrytý v srdci“ je slobodný, preto môžu zo srdca vychádzať dobré aj zlé myšlienky, slová a skutky.

Vyšeslavceva ukazuje, že srdce má dva aspekty – svetlo (vedomie) a lásku (slobodu), ktorým zodpovedajú dve funkcie: pasívne prijatie daného a slobodný, tvorivý čin. Tieto funkcie, hoci navzájom kvalitatívne odlišné ako čistý fakt a čistá tvorivosť, prenikajú jedna druhou a konštitujú tak jednotu vedomia a slobody, poznania a lásky v jedinom bohupodobnom centre.

V rozpore s Vyšeslavcevom tvrdením o exkluzivite riešenia biblického konceptu antinómie hriešnosti a nevinnosti srdca sa podobné myšlienky objavujú aj v učení Ramanu Maharšiho, významného novodobého predstaviteľa advaitistickej duchovnej tradície.

Pojem srdce sa v Maharšiho učení vyskytuje v dvoch základných významoch: vo význame metafyzickom a duchovno-fyziologickom.¹⁸

V metafyzickom zmysle je srdce synonymom absolútna (*brahman*), prítomného vo svojej imanencii (*átman*) v individuálnej bytosti. „Božská skutočnosť nie je odlišná od srdca“,¹⁹ tvrdí mudrc z Arunáčaly a dodáva, „v hlbine srdca žiari sám Najvyšší v celej svojej čistote ako Ja, Ja, seba si vedomé Bytie.“²⁰

V duchovno-fyziologickom zmysle je srdce „miesto“ uvedomovania si bytostného základu, spočívania v Sebe. Indický džňánin polohu srdca v tele presne lokalizuje. Navzdory rozšírenej mienke trvá na menej obvyklom výklade: „Srdce je odlišné od telesného orgánu, centra krvného obehu.“²¹ Nezhoduje sa ani so štvrtou čakrou známou z jogovej fyziológie.²² „Jeho poloha je na pravej strane hrude, nie na ľavej.“²³ „Posvätné texty ho popisujú nasledovne: Medzi prsnými bradavkami, na spojnici hrude a brucha, sa nachádza šesť orgánov rôznych farieb. Jeden z nich, podobný púčiku ľalie, dva prsty napravo od stredu, je

srdce. Prevrátené vrcholom nadol obsahuje malý otvor, kde sídli nepreniknuteľná temnota (nevedomosti) plná žiadostí.“²⁴

Podobne ako Ježiš aj Maharši hľadá teda pôvod zla v centre ľudskej existencie, nie na jeho periférii. Aj preňho je srdce súčasne zdrojom „svetla“ vedomia i „temnoty“ nevedomosti. Tamiľský džňánin takto nepotvrdzuje tvrdenie, že indická náboženská filozofia situuje pôvod zla na perifériu ľudskej existencie.

Z Bhagavanovej bhaktickej lyriky je zrejmé, že Maharši nepotvrdzuje ani absenciu sublimovaného erosu v indickej mystike. Moment zbožnej oddanosti (*bhakti*), významovo blízky konceptu sublimovaného erosu, je tak isto súčasťou Maharšiho advaita-védanty. Na potrebu *bhakti* poukazuje Ramanova bhaktická lyrika, zachytená napríklad v jeho ódach na Arunáčalu: „Ó Transcendentný! Som prvý z tých, čo sa neváhajú pritnúť k Tvojím nohám v slobode od pripútania. Vezmi na seba moje bremeno a vymaž moju vôľu, veď čo môže byť bremenom pre Toho, kto udržiava vesmír, Pane? Dost som sa nanosil bremena sveta, keď som bol odlúčený od Teba, Ty Zvrchovanosť sama, Arunáčala. Nedopuť, aby som bol viac vzdialený od Tvojich nôh!“²⁵

Záver

Na pozadí problému globálneho spolužitia sme tematizovali aktuálnu problematiku porozumenia diferentných spirituálnych fenoménov. Vo svojej úvahe sme sa osobitne zamýšľali nad otázkou, akú úlohu môže plniť filozofia mystiky v procese vyrovnávania sa s mnohosťou a inakosťou. Interpretácia konceptu duchovného srdca, ktorý má vo viacerých spirituálnych tradíciách charakter mystickej ikony, nám poslúžila ako príklad na ilustráciu noetickej dimenzie filozofie mystiky, zameranej na porozumenie rôznónáboženských skutočností. Možnosti, ktoré ponúka filozofická reflexia vo vzťahu k porozumeniu spirituálnych fenoménov sú nepochybne bohatšie ako návrhy vyslovené v tejto úvahe. Rozsah nášho zamyslenia nechce vyčerpať všetok potenciál filozofického uvažovania. Uspokojuje sa s náznakom možných riešení, dáva prednosť nártu problému pred jeho vyčerpávajúcim riešením.

Poznámky

- 1 ŠATURA, Vladimír: *Psychológia meditácie*. Cambridge: Dobrá kniha, 1988, s. 7.
- 2 *Ibid.*, s. 7.
- 3 Medzi prorokmi konca náboženstva vyniká francúzsky filozof a sociológ August Comte. Proti tradičnej religio-

zite Comte konštruuje vlastnú alternatívu „náboženstva ľudstva“, ako ukazuje Tomáš Pružinec v monografii *Filozofický rozmer „ľudstva“ v myslení Augusta Comta*. Porov. PRUŽINEC, Tomáš: *Filozofický rozmer „ľudstva“ v myslení Augusta Comta*. Nitra: Univerzita Konštatína Filozofa, 2008, s. 59-112.

- 4 LUŽNÝ, Dušan: *Nová náboženská hnutí* Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 32.
- 5 Dôkladný výklad teologického pojmu „znamenia času“ obsahuje monografia BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra: SVD, 2003, s. 253-259.
- 6 LIPTAY, Lothar: *Vzťah kresťanstva k iným náboženstvám*. Bratislava: EBF UK, 2000, s. 6.
- 7 Zaujímavé podnety k reflexii problematiky filozofie mystiky prináša monografia GÁLIK, Slavomír: *Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystik svetových náboženstiev*. Bratislava: Iris, 2006. 180 s.
- 8 Problematikou mystickej skúsenosti sa podrobnejšie zaoberá porovnávacia štúdia DOJČÁR, Martin: *Mystická kontemplácia. Oblak nevedenia & Ramana Maharši*. Bratislava: Iris, 2008. 140 s.
- 9 Porov. JASPER, Karl: *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 74.
- 10 *Ibid.*, s. 126.
- 11 Porov. POLÁKOVÁ, Jolana: Některé poznámky ke smyslu dialogu. In: *Filozofický časopis*, 1998, č. 3, s. 470.
- 12 Podnety k premysleniu komunikačnej funkcie filozofie obsahuje mimo iné monografia RAJSKÝ, Andrej: *Osoba ako ikona tajomstva. Príspevok k personalistickej antropológii*. Trnava: Pedagogická fakulta TU, 2007, 185 s.
- 13 VYŠESLAVCEV, Boris: Srdce v křesťanské a indické mystice. In: *Tajemství srdce*. Velehrad: Refugium, 1999, s. 30.
- 14 Porov. *Ibid.*, s. 32.
- 15 *Ibid.*, s. 39.
- 16 Porov. *Ibid.*, s. 57.
- 17 Porov. *Ibid.*, s. 58.
- 18 Porov. NAVRÁTIL, Jiří: *V srdci skutečnosti. Život a učení Šri Ramany Maharšiho z hor Arunáčaly, najvýznamnejšieho novodobého predstaviteľa védantické duchovnej tradície*. Praha: Avatar, 1993, s. 65-67.
- 19 *Sri Ramana Gita. Dialogues of Maharshi*. A New Translation by Krishna Bhikshu. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1966, s. 22.
- 20 *Ibid.*, 8.
- 21 *Ibid.*, 20.
- 22 Porov. *Ibid.*, 19.
- 23 *Ibid.*, 20.
- 24 *Spiritual Instruction*. A Revised Translation. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1974, kap. 2, ot. 9.
- 25 Ten Verses on Arunachala. In: *Five Hymns to Sri Arunachala*. Sixth Edition. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1982, kap. 9.

Mystic as Means of Understanding

On the background of the current problem of global co-existence, the author deals with the value of understanding of differing spiritual phenomenon. He contemplates the question about the task of the philosophy of mysticism in the process of coping with variety and difference. Briefly argues for three possible sorts of functions of the philosophy of mysticism: *existential, noetical, and communicative*. The author uses interpretation of the concept of spiritual heart as an example of noetical dimension of the philosophy of mysticism.

PaedDr. Martin Dojčár pôsobí ako odborný asistent na Pedagogickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave. Špecializuje sa na filozofiu mystiky a medzináboženský dialóg. Absolvoval Teologickú fakultu Trnavskej univerzity (*Aloisianum*), Ekumenický inštitút Bossey pri Ženevskej univerzite a Fulbrightov program amerických štúdií na Kalifornskej univerzite v Santa Barbare (UCSB). Publikoval celý rad odborných článkov doma i v zahraničí, je autorom monografie *Mystická kontemplácia: Oblak nevedenia & Ramana Maharši* a spoluautorom prehľadovej monografie *Duchovná scéna na Slovensku*.

Dvacet let teologie na teologických fakultách

SVOBODNÁ TEOLOGIE V ŽIVLU VOLNÉHO TRHU

Karel Skalický

Teologie před rokem 1989 nebyla němá. Dovolovalo se jí, aby mluvila v soukromí, tlumeně, několika svým souvěrcům. Sedmnáctý listopad však pro ni znamenal skok do svobody. Nyní se jí dávala možnost promlouvat veřejně, nahlas a všem. To dělat si však během těch čtyřiceti – ba možno říct i padesáti let – odvykla; a přivyknout si na tuto novou možnost nebylo bezproblémové. Nová situace nejprve nutila teologii důstojně se zabydlet v prostředí státních univerzit, do něhož se najednou neočekávaně dostala; a navíc, s nastalou světonázorovou svobodou, jí umožňovala působit i mimo institucionální rámec univerzitních fakult v širší veřejnosti.

Hloubku proměny, s kterou se teologické fakulty musely vyrovnat, lze nejlépe poměřovat hloubkou proměny jejich právního postavení. Bývaly tři, pro tři křesťanské církve. Dvě z nich byly z dovolení státní vrchnosti v Praze a nesly jména Komenského a Husa, ta třetí, bezejmenná, byla z moci téže vrchnosti odsunutá do Litoměřic. Každá si sice mohla říkat, že je fakultou, ale bez univerzity. Byly spíš něco jako soukromá učiliště vydržovaná státem, věru podivný hybrid, a proto i poplatná jeho zájmům, přičemž ten cílový zájem, vícekrát při různých příležitostech prohlašovaný, – nehledíme-li k zájmům taktickým a strategickým – bylo vykořenění náboženství z vědomí lidí, a tím i zrušení teologie jako vědního oboru. Sametové trhnutí času však tomu učinilo konec a rázem začlenilo všechny tři fakulty zákonem č. 163/1990 Sb. do svazku staroslavné univerzity Karlovy, která sama se vlastně z teologické fakulty jako své prababky zrodila.

Střet dvou koncepcí teologie na katolické fakultě pražské

Pro první dvě, tu evangelickou a tu československou husitskou začlenění proběhlo ne sice bezstarostně a bezproblémově, ale rozhodně bezkonfliktně. Pro tu třetí, katolickou, však začlenění znamenalo vleklé a traumatické drama. Německý tisk o tom psal jako o „boji dvou vlků“ (*Der „Kampf der Wölfe“*). Střetly se totiž dva zájmy, jeden sledovaný nejvyšší českou církevní autoritou katolickou, **kardinálem Vlkem**, druhý, sledovaný akademickou autoritou fakulty, **profesorem Wolfem**. Český tisk o tom referoval pod titulkem dilematické otázky „*Fakulta, nebo učiliště?*“, neboť se v tomto „boji dvou vlků“ střetávalo zaměření teo-

logie na širokou akademickou veřejnost se zaměřením teologie na přípravu duchovenstva. Německý tisk k tomu přistoupil personálně, český strukturálně. Kdyby byl měl tenkrát neinformovaný pozorovatel hádat, kdo chce fakultu a kdo učiliště, asi by řekl, že učiliště chce autorita církevní. Skutečnost však byla právě opačná. Církevní autorita chtěla otevřenou strukturu univerzitní fakulty jak se dnes této struktury rozumí, kdežto akademická autorita chtěla uzavřenou strukturu odpovídající soukromému učilišti.

Co tu bylo nyní řečeno o tomto sporu vyplňujícím devadesátá léta, je krajně schematické. Do této pře vstupovaly i jiné faktory, které pominu a všimnu si jen toho jednoho, jenž je dán dvojím možným pojetím teologie. To pojetí, které na KTF vládlo, bylo pojetí manualistického systému povýšeného na normu víry. V něm jakoby víra a její racionální systematizace splývaly. Že by víra přesahovala svou systematizaci, to se v tomto pojetí vytrácelo. Dogmatická teologie se tu stala „dogmatickou“ v tom žurnálovém smyslu, že totiž byla považovaná za už hotovou a ve své hotovosti závaznou. Konkrétně šlo o *Grundriss der katholischen Dogmatik*, jejímž autorem byl německý teolog Ludwig Ott. Toto dílo, jako učební text, je jistě užitečné. Jakmile však je povýšeno na bezkonkurenční normu, stává se umrtvujícím.

To druhé pojetí, jemuž bylo bráněno na fakultu vstoupit, vycházelo naopak z vědomí, že tak jako slovo Boží přesahuje naši víru, tak i naše víra přesahuje naši teologii, takže teologické práce není a nebude nikdy konce, dokud budeme žít v žiravém plynutí času. Bylo to pojetí, na které jsme – žijíce už přes jedno století ve věku ideologií

– jaksi pozapomněli a navykli si reagovat tak, že proti ideologiím postavíme zase ideologii, a to tu „správnou“ a přesně a pevně formulovanou. Kdo by tuto formulaci nějak rozkolísával, toho třeba z fakulty odsunout. Proto se na ni někteří záslužní teologové nedostali (Zvěřina, Mádr) a někteří mladí (Halík, Štampach), kteří se tam dostali, z ní museli odejít. Byli tam sice už Stanislav Soušek a **Karel Vrána**, ale ti tam byli pro filosofii a do výuky teologie přímo nezasažovali, i když význam jejich filosofie pro teologii je nesporný. Tu dlužno poukázat na Karla Vránu (o Souškově bude ještě řeč jinde), který po svém návratu do vlasti završil svou exilovou tvorbuⁱ prohloubenou filosofií dialogického personalismuⁱⁱ a filosofickou teologií kultury.ⁱⁱⁱ

Bylo by jistě poctivé ptát se, proč na evangelické a husitské fakultě k podobnému střetu dvou tak vyhraněných teologických koncepcí nedošlo, a proč na něm došlo právě na fakultě katolické. Je to téma na zpytování našeho římskokatolického svědomí. To si však musíme nechat na jiný. Potěšitelné je, že nakonec to vpravdě tradiční a věkovité pojetí teologie jako stále nehotové a proto stále se dotvářející vědy si nakonec cestu na fakultu proklestilo díky kardinálu Vlkovi, biskupu Dukovi, Mikuláši Lobkowiczovi a po něm nastoupivšímu Armbrustrovi i jejich příčinlivému pomocníku Vojtěchu Novotnému; a ovšem, *last but not least*, i rektoru Wilhelmovi. Tak se konečně stalo, že na fakultu byli uvedeni lidé jako Oto Mádr, Aleš Opatrný, Vojtěch Eliáš, Ctirad V. Pospíšil, Albert Rethmann, Lubomír Žák, abych jmenoval jen ty, kteří mají přímý či méně přímý vztah k teologii. Bývalému děkanu Wolfovi uložil rektor, aby zatím vedl jen volitelný předmět *Ly-*

brané otázky dogmatické teologie a věnoval se přípravě nové učebnice dogmatické teologie, což prof. Wolf udělal. Vznikla tak jeho **Syntéza víry**,¹ která však, jak ukázaly recenze Ctirada V. Pospíšila² a Josefa Dolisty,³ nesplňovala současně vysoké požadavky teologického manuálu. Nicméně na fakultě se začal dýchat jiný vzduch. Záhy se to projevilo pracemi **Aleše Opatrného** obohacujícího naši současnou pastorální teologii,⁴ organizační a badatelskou činností **Vojtěcha Novotného**, jenž nám dal kolektivní monografii o současné české eklesiologii⁵ a prohloubil naši znalost nedávných dějin české teologie,⁶ jakož i průkopnickou činností **Alberta Petra Rethmanna**, jenž založil při teologické fakultě *Centrum pro studium migrace* (CSM) vedené nyní **Petrem Šticou**.⁷ Do budoucna pak, jak mi sdělil její nový děkan **Prokop Brož**,⁸ se fakulta zaměří na studium etických otázek v současné společnosti a jejich teologického podložení, teologické dimenze umění a jeho dějin, jakož i dějin české teologie. Pokud jde o etické otázky má pražská fakulta už vynikajícího odborníka v osobě **Jiřího Skoblíka**, jehož práce z morální teologie jsou vysoce ceněny.⁹ V oblasti biblických věd pak probíhají práce na revizi a doplnění kompletního původního katolického překladu Písma.

V souvislosti s pražskou KTF nelze pominout **Ivana Odilo Štampacha**, který na ní jako člen dominikánského řádu začal v roce 1990 přednášet fundamentální teologii a spolu s Damiánem Němcem k nám uvedli klasickou apologetiku v podání Alberta Langa.¹⁰ Jeho další myslitelský vý-

voj ho sice zavedl mimo katolickou církev a mimo Řád bratří kazatelů, nicméně jeho teologické myšlení pohybující se na pomezí religionistiky zůstává teologicky ukotvené a zajímavé, pokud jde o vztah křesťanství k jiným náboženstvím.¹¹ Užitečné jsou jeho přehledové práce z religionistiky,¹² jakož i jeho rozhovory a teologicko-filosofické meditace.

Dvě nové katolické teologické fakulty navíc. Rušivý element?

Sametová revoluce však zkomplikovala českou teologickou scénu, zvláště tu katolickou, navíc i tím, že už zmíněná trojice teologických fakult byla rozhojněna o dvě další, obě římskokatolické. Ta, která se zrodila v Olomouci, se hned začlenila do už existující univerzity Palackého a dostalo se jí jména Cyrilo-Methodějská. Ta v Českých Budějovicích se zrodila zároveň s Jihočeskou univerzitou jako jedna z jejích fakult a byla zpočátku některými církevními kruhy nahlížena spíše jako nechtěné dítě, někdy dokonce i jako rušivý element, a nyní – podle Dominika Duky a Milana Badala – „je považována za nejlaičtější teologickou fakultu u nás“¹³ – z čehož ovšem není jasné, míní-li to jako chválu či hanu.

Duch Evangelické teologické fakulty

Všech pět teologických fakult mělo každá svého odlišného ducha, na nějž dlužno poukázat. ETF povstala z ducha české a světové reformace. Právně byla zřízena v roce 1919 díky Masarykově Československé republice (za Habsburské monarchie to nebylo možné). Vlivem Rádlovým,

Hromádkovým a Součkovým se odklonila od liberálního protestantismu německého a z Hromádkova přičinění se otevřela švýcarské neoortodoxní teologii Karla Bartha. Tuto orientaci pak udržovali – k potěše katolických teologů, jimž je drahá věc ekumenismu – i další její významné osobnosti jako Jan Milíč Lochman, Jan Heller a Josef Smolík, abych zmínil jen ty, kteří už na nás hledí z jiného řádu bytí. Troufám si říci, že to byla právě tato orientace na autentickou křesťanskou víru prvopočátečních i následných staletí, která dodává této fakultě pevnou duchovní kontinuitu. To se projevilo v počínu, který ona rozjela a v ekumenické spolupráci s jinými církvemi i dokončila, totiž v překladu celého Písma svatého (vydaného r. 1979 ke čtyřstému výročí Kralické bible!) a v komentářích ke všem knihám Starého zákona. Plody tohoto díla jsme sklízeli nejen v době útlu, ale i po celé nynější svobodné dvacetiletí.

Přesto však měla fakulta trn ve svém teologickém svědomí: jak se totiž vyrovnat s Hromádkovým Leninovým řádem? Jak se s tím potýkala ona, to přesahuje rámec této zprávy. Co o tom soudím já, to jsem pověděl jinde.¹⁴

Se vstupem do svobodného univerzitního společenství nejrůznějších vědních oborů musela si vytyčit představu o svém směřování. Jeho pozoruhodný nástin podal **Jakub Trojan** v roce 1994. Poukázal na to, že vstup fakulty do silového pole dvoupólového napětí mezi univerzitou, nevázanou na žádné vyznání víry, a církví, z tohoto vyznání žijící, jí ukládá povinnost „jedenak osvědčit svou vědeckou zdatnost,

Poumáky

- I VRÁNA, K.: Experiment křesťanství, Zvon, Praha 1995; Svoboda k pravdě, Vyšehrad, Praha 2008, a jeho italsky psaná Antropologia filosofica, PUL, Roma 1984.
- II VRÁNA, K.: Dialogický personalismus, Zvon, Praha 1996.
- III VRÁNA, K.: Křesťanství a kultura, TRINITAS, Svitavy 2004.
- 1 WOLF, V.: Syntéza víry, MCM, Olomouc 2003. Dlužno dodat, že Wolf, uvolněný z děkanování, publikoval další práce z věroučné teologie: **Lidská identita v proměnách: základy filosoficko-teologické antropologie**, MCM, Olomouc 2004; **Neposkvrněné početí Panny Marie v průběhu historie**, MCM, Olomouc 2005; **Psychologie Kristovy osobnosti**, MCM, Olomouc 2006.
- 2 POSPÍŠIL, C. V.: Recenze in: **Teologické texty** 3/2003, str. 126-128.
- 3 DOLISTA, J.: Recenze in: **Teologické texty** 3/ 2003, str. 128-129.
- 4 OPATRŇY, A.: **Pastorace v postmoderní společnosti**, KNA, Kostelní Vydří, 2001; **Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské diecéze**, KNA, Kostelní Vydří 2002.
- 5 NOVOTNÝ, V. (ed.): **Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století**, Karolinum, Praha 2007.
- 6 NOVOTNÝ, V.: **Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století**, Karolinum, Praha 2007.

- 7 ŠTICA, P.: *Cizinec na cestách je znamením Hospodina*, in: **Katolický týdeník** 07/9.-15. února 2010, str. 5.
- 8 Ten se už vykazuje početnými studiemi z různých oborů dogmatické teologie uveřejněných v různých časopisech, viz: <http://www.ktf.cuni.cz/ktf-81.html>; srov. též: **Nový děkan: chci překonávat rozpory**, in: **Katolický týdeník** 12, 16. – 22. 3. 2010, str. 1-2.
- 9 SKOBLÍK, J.: **Přehled křesťanské etiky**, KNA, Kostelní Vydří 2005; **Morálka v dialogu. Křesťanský pohled na morální problémy dneška**, Edice Orientace, KNA Kostelní Vydří 2006; Pokud jde o jeho studie ze sexuální etiky, viz Internet.
- 10 LANG, A., NĚMEC, D., ŠTAMPACH, I. O.: **Kristus, vrchol zjevení. Fundamentální teologie**, Velehrad, Olomouc 1993.
- 11 ŠTAMPACH, I. O.: **Mezináboženské vztahy v pojetí Wilfreda Cantwell Smitha ve srovnání s jinými koncepcemi**, in: **Cesty k porozumění jinému**, Dingir, Praha 2008., str. 43-83.
- 12 ŠTAMPACH, I. O.: **Nástin ekumenické teologie, informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci**, Karolinum, Praha 1995; **Sekty a nová náboženská hnutí: naděje a rizika**, Oliva, Praha 1995; **Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie**, Portál, Praha 1998; **Přehled religionistiky**, Portál, Praha 2008.
- 13 DUKA, D. – BADAL, M.: **Bílá kniha církve**, KNA, Kostelní Vydří 2009, str. 50.

- 14 SKALICKÝ, K.: **Zápas E. Rádl a J. L. Hromádky o uznání zjevení a teologie**, in: **Studia theologica** 38, 4/2009, str. 37-46.
- 15 TROJAN, J.: **Závěrečné slovo**, in: **75 let evangelické bohoslovecké fakulty v Praze**, ETF UK, Praha 1974, str. 107.
- 16 TROJAN, J.: Tamtéž, str. 110.
- 17 **Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, 2003-2005, Proslov děkana při čestné promoci v Karolinu 19. 11. 2004**, str. 51.
- 18 Tamtéž, **Projev děkana při slavnosti k 85. výročí ETF dne 19. 11. 2004 ve velké posluchárně**, str. 57.
- 19 Tamtéž, str. 59.
- 20 Tamtéž, str. 61-62.
- 21 Tamtéž, str. 60.
- 22 Tamtéž, str. 61.
- 23 Pozoruhodné se tímto problémem v širším českém kontextu zabývají: RYŠKOVÁ, M. a OVEČKA, L.: **Proč studovat teologii. Smysl studia teologie v současnosti**, in: **Teologie a společnost**, 5/2004, str. 3-8; OPATRŇY, M.: **Zapomenutý drahouk: Teologie a sociální práce**, in: **Teologie a společnost**, 5/2004, str. 9-10.
- 24 Pozoruhodným pokusem o takovou reflexi je studie: ŠTEFAN, J.: **Evangelická teologie a ideje socialismu**, in: **Teologie a společnost**, 6/2006, str. 6-14, která však pominula J. L. Hromádku.
- 25 ČEJKA, M., HANUŠ, J. (eds): **Křesťané a socialismus. Čítanka textů: 1945-1989**. Díl 2, CDK, Brno

jednak dosvědčit věrnost Pravdě, která se jako duchovní moc nad námi nemůže stát nikdy předmětem objektivního zkoumání.“¹⁵ Fakulta proto bude muset čelit pokušení omezit se na pouhé bohoslovecké učiliště pro výchovu duchovenského dorostu. Jejím předním úkolem sice zůstane výchova kazatelů a formace vzdělaných teologů, bude však muset rozšířit svůj akční rádius též na přípravu vzdělaných novinářů, kulturních, zdravotnických a školních pracovníků, učitelů obecných předmětů, pracovníků ve státní správě, ekonomů, politiků a diplomatů s bohovědným vzděláním. S tím bude též souviset úkol upevňovat v české společnosti její stávající demokratické struktury a volat k dialogu o všech otázkách, které budou novými situacemi společenského vývoje nastolovány. Fakulta se nevyhne globalizaci teologického vzdělání a ekumenického přístupu k němu. A pak Trojan dodává: *Naše fakulta je zavázána světové ekumenické obci tím, že bohoslovecky zreflektuje svou dlouholetou zkušenost života v socialismu, respektive v jeho „reálné“ variantě. (...) Právě proto, že v naší domácí tradici reformační měly silnou ozvučenost ideály „realizované eschatologie“, tj. důvěry, že je možno v rámci porušených lidských dějin uskutečnit království Boží, jsme povinni celý komplex otázek spojených s touto tradicí i s naší nedávnou zkušeností do hloubky promyslet a vnést do světové ekumenické diskuse.*¹⁶ Tolik Trojan v roce 1994.

A jak se věci vyvíjely dál? Deset let po Trojanovi nám to naznačuje **Pavel Filipi**: „Ohlížíme-li se zpět na 14 let naší

existence v UK, nemůžeme registrovat ani jediný případ nějakého znevýhodnění, nějaké diskriminace, nějaké šikany ze strany univerzity.“¹⁷ Důležitá konstatace, kterou si nejsem jist, zda mohou potvrdit teologické fakulty nezačleněné do UK. Pokud pak jde o celkové směřování fakulty, jejím stěžejním programem je stále jednooborové magisterské studium evangelické teologie nejméně pětileté. To je předpokladem pro vstup do postgraduálního studia doktorského a většinou též předpoklad pro duchovenskou službu v církvi. V průběhu desetiletí však fakulta rozšířila svou výuku o programy nejen čistě teologické. Ne z potřeby přilákat více studentů, jak Filipi zdůrazňuje,¹⁸ ale z nutnosti prozařovat teologii i jiné humanitní obory lidského vědění a konání. „Tímto rozhodnutím – píše Filipi – jsme se vydali na riskantní terén a museli jsme počítat s tím, že nahromaděný potenciál zájmu o teologii nevydrží natrvalo“, což se pak i stalo. „Počínaje rokem 2000 – dodává – musíme registrovat každoroční úbytek studentů v hlavním programu „evangelická teologie.“¹⁹ Fakulta proto musí stát jakoby rozkročená do dvou oblastí. Z jedné strany musí pěstovat teologii tak, „aby se studentům dotkli žhavého jádra teologie, poznali ji jako úsilí o poznání pravdy, která je nad námi všemi, učiteli i studenty.“²⁰ Z druhé strany však musí stát na terénu rozhovoru „s jinými sektory lidského poznání a lidské spirituality a také s alternativními výklady



a projekty sociálních procesů v evropských dějinách.“²¹ Fakulta ostatně byla ve stále větší míře konfrontována se skutečností, že v ní studují i lidé, kteří nemají žádnou přímou vazbu ke křesťanské tradici a církvi. Studium teologie proto muselo být otevřeno také jim, a to nejen proto, že obecné předpisy nedovolují selektovat uchazeče o vysokoškolské studium teologie podle jejich životního postoje. Byla to zásadní úvaha o tom, že teologie je obor v principu otevřený a nabízí poučení každému, kdo projeví zájem.²²

Závěrem lze říci, že teologie se v dokumentech ETF projevuje nejen jako tajemné světlo pro zasvěcence, ale i jako obyčejný kvas pro těsto veřejnosti. Jak udržet v jednotě tuto podvojnost, to je úkol, který si ETF nejen uvědomuje, ale též jasněji než jiné fakulty formuluje. Proto jsem sledoval její synchronické a zároveň diachronické

2009. 2. díl vyšel v řadě *Questiones quodlibetales* jako svazek 10. První díl v ní vyšel jako svazek 5.
- 26 HELLER, J.: *Výkladový slovník biblických jmen*, Centrum biblických studií, Praha 2003.
- 27 HELLER, J.: *Vocabolarius biblicum septem linguarum*, Vyšehrad, Praha 2000.
- 28 HELLER, J.: *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*, Kalich, Praha 1994.
- 29 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka. Život a dílo*, Ekumenická rada, Praha 1989.
- 30 SMOLÍK, J.: *Křesťanstvo a jeho lid. Praktická eklesiologie*, OIKOYMENH, Praha 1997.
- 31 FILIPI, P.: *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, CDK, Brno 1996.
- 32 FILIPI, P.: *Církev a církev. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, CDK, Brno 2000.
- 33 BALABÁN, M.: *Víra – nebo osud?* OIKOYMENH, Praha 1993; *Gilgameš – mytické drama o hledání věčného života*, Praha, Vyšehrad 2002; *Putování k čirému* (s J. Trojanem), Zdeněk Susa, Středokluky 2007.
- 34 BALABÁN, M.: *Hebrejské myšlení*, Herrmann, Praha 1996; *Hebrejské člověkosloví*, Herrmann, Praha 1996; *Tázání po budoucím – myšlenkové proudy starého Izraele* (s V. Tydlitátovou), Herrmann, Praha 1998; *Kvetli vinny kmen*, Praha, Kalich 2002; *Jímavé portréty biblických žen*, Praha, Kalich 2009.
- 35 POKORNÝ, P.: *Vznešený Teofile, Teologie Lukášova evangelia a Skutků*, Mlýn, Třebenice 1998;

- 36 POKORNÝ, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Vyšehrad, Praha 2006.
- 37 TROJAN, J.: *Moc v dějinách*, ISE, edice OIKOYMENH, Praha 1994; *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, OIKOYMENH, Praha 2002; *Kontrasty a alternativy*, OIKOYMENH, Praha 2007.
- 38 TROJAN, J.: *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, OIKOYMENH.
- 39 ŠTEFAN, J.: *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických teologů 20. století Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand*, CDK, Brno 2005.
- 40 MACEK, P.: *Nejnovější angloamerická teologie*, Kalich, Praha 2008. Spolu s Petrem Galusem: *Evangelická teologie pod drobnohledem*, CDK, Brno 2006, a *Teologická věda a vědecká teologie*, CDK, Brno 2006.
- 41 HALAMA, J.: *Sociální učení Českých bratří 1464-1618*, CDK, Brno 2003.
- 42 NOBLE, I.: *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské skutečnosti*, CDK, Brno 2004.
- 43 PRUDKÝ, M.: *Zvláštní lid Páně*, CDK, Brno 2000.
- 44 LÁŠEK, J. B. (ed.): *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN, Česká křesťanská akademie, HTF UK, Praha 1995.
- 45 KUČERA, Z.: *Hoře a milost*, 2002; *Trojčinná teologie*, Pontes Pragenses sv. 21., L. Marek, Brno 2002; *Pravda a iluze moderní teologie, hledání věrohodné trans-*

cendence od moderny k postmoderně, nakl. Martin, Praha 2004.

- 46 Jde o svazky: *Modernismus. Historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*, Pontes Pragenses sv. 24., L. Marek, Brno 2002; *Doce-te omnes gentes*, Pontes Pragenses sv. 35, L. Marek, Brno 2004; *Živý odkaz modernismu; Sicut mortui, ecce vivimus*.
- 47 FRÝDL, D.: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Pontes Pragenses sv. 14., L. Marek, Brno 2001.
- 48 VOGEL, J.: *Hermann Schell, apologeta a dogmatik*, Pontes Pragenses sv. 16., L. Marek, Brno 2001; *Církev a sekularizovaná společnost*, Pontes Pragenses, L. Marek, Brno 2005.
- 49 VEVERKOVÁ, K.: *Dílo Antonína Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, Pontes Pragenses sv. 32, L. Marek, Brno 2004.
- 50 TONZAR, D.: *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie v Církvi československé husitské*, Karolinum, Praha, 2002.
- 51 SÁŽAVA, Z.: *Biblická mozaika*, Karolinum, Praha 1999; *Cesty za poznáním. Kapitola o studiu Nového Zákona kdysi a dnes, doma i ve světě*, Karolinum, Praha 1999; *Vědecká exegze Bible a úkoly ekumenického hnutí*, Pontes Pragenses, L. Marek, Brno 2001.

formulace ne proto, že bych v nich viděl její specifikum, ale proto, že jsou nejlepším vyjádřením toho, s čím zápolí, a musí zápolit, všechny fakulty.²³ Všechny musí být nositeli jak světla, tak kvasu. Co se ovšem z popisu tohoto směřování fakulty deset let po Trojanovi vytratilo, je zmínka o teologické reflexi zkušenosti života v socialismu.²⁴ I to by však mělo být úkolem všech fakult; něco se v tom směru děje. Podklady pro takové zamyšlení připravuje Jiří Hanuš z Masarykovy univerzity.²⁵

Jaký je teologický přínos fakulty ve svobodném dvacetiletí? Její starší generace, která teologicky zrála ještě za totality, obohatila nás významnými teologickými díly: **Jan Heller** (1920-2004), vedle své religionistiky, svou prací z biblické onomastologie²⁶ a svým mnohojazyčným biblickým slovníkem,²⁷ jakož i svou teologií Božího sebesdílení;²⁸ **Josef Smolík** (1920-2007) svou teologickou reflexí Hromádkova díla²⁹ a ekumenicky pojatou eklesiologií;³⁰ **Pavel Filipi** svými pracemi o křesťanstvu³¹ a církvích,³² jež představují ekumenicky orientovanou a historicky široce pojatou eklesiologii; **Milan Balabán** svým myslitelským dílem³³ a svými pronikavými biblickými studiemi,³⁴ **Petr Pokorný** svými studiemi o evangeliu Lukášově,³⁵ svým výkladem nejstarších věroučných textů a svou průkopnickou prací o hermeneutice,³⁶ a **Jakub Trojan** svou teologií moci³⁷ a svou christologií.³⁸

Z mladší generace pak nelze pominout teologii **Jana Štefana**,³⁹ **Petra Macka**,⁴⁰ **Jindřicha Halamy**⁴¹ (nynějšího nového

děkana) a **Ivany Noble(ové)**,⁴² jakož i bývalého děkana **Martina Prudkého**.⁴³

Duch Husitské teologické fakulty

HTF se zrodila jako i sama Československá církev husitská z ducha katolického modernismu poznamenaného tu výrazněji, tu méně výrazně osvícenským racionalismem. I ona byla právně zřízena díky Masarykově republice, byť poněkud opožděně vůči ETF (až v roce 1932). Její počátky byly teologicky tápavé a kolísaly mezi protestantským liberalismem a ruským pravoslávím. I ona měla některé pozoruhodné osobnosti, z nichž dlužno zmínit Aloise Spisara, Františka Kováře a Zdeňka Trtíka. Avšak teprve svým zařazením do svazku KU si HTF vymatává teologickou cestu, která je nanejvýš pozoruhodná. Klíčový význam měl v jejím teologickém směřování její děkan **Zdeněk Kučera**, který se zaměřil na to nejzákladnější „zauzlení“ veškeré pravověrné křesťanské teologie, na mysterium trojedinosti Boha a přičinil se o výzkumný záměr, který měl objasnit, jaká jsou světla a jaké stíny katolického modernismu. V tom duchu se pak přičiňoval i další její *spiritus agens*, **Jan Blahoslav Lášek**, který se mimořádně zasloužil o zdárnou přípravu a uskutečnění ekumenicky pojatého a v Bayreuthu ekumenicky provedeného symposia o Janu Husovi.⁴⁴ I ona však měla svou těžkou hodinku, když zájmy mající s teologií málo co do činění protlačily ke kormidlu kapitána, který to nezvládl. To však v poslední dvacetileté historii fakulty bylo spíše jen

škytnutí, neboť situaci zachránil Jan Blahoslav Lášek tím, že se stal děkanem.

Fakulta ve svobodném dvacetiletí provedla rozsáhlý výzkum vyznačující se silnou vnitřní jednotou. Usilovala o teologické ospravedlnění vzniku ČČSH a o teologické podložení jejího duchovního života. Zvláště patrné to je v trojici spisů Zdeňka Kučery, který se významně zasloužil o pevnější zakotvení tohoto potažmo mladého církevního společenství v tvrdém jádru Evangelia.⁴⁵ Významnými počiny v tom směru pak byla symposia, jejichž materiály vyšly v kolektivních monografiích.⁴⁶ Do tohoto úsilí se pak organicky začleňují práce badatelů jako **David Frýdl**,⁴⁷ **Jiří Vogel**,⁴⁸ **Kamila Veverková**⁴⁹ a **David Tonzar**.⁵⁰

Pokud pak jde o biblickou teologii, dlužno nejprve poukázat na díla **Zdeňka Sázavy**, vedoucího katedry novozákonní exegeze,⁵¹ na **Jiřího Beneše** a jeho práce o vstupních Žalmech,⁵² o Desateru⁵³ a dvanácti malých prorocích,⁵⁴ jakož i na **Centrum pro náboženský a kulturní dialog**.⁵⁵ Dogmatická teologie pak je na ní vyučována mladým katolickým dogmatikem **Ctíradem Václavem Pospíšilem**, – ekumenicky nanejvýš pozoruhodné! – o němž bude ještě řeč v souvislosti s CMTF UP.

Posun v duchu teologických fakult katolických

Duch tří římskokatolických teologických fakult je dán II. Vatikánským koncillem a příslušnou směrnicí Svatého stolce nadepsanou *Sapientia christiana*. Uvážíme-li, že předkoncilní směrnice nesla název *Deus scientiarum Dominus*, pak posun při-

Kniha knih. Bible – přístup k ní, její četba, výklad a normativnost, ČČSH, Praha 2008.

52 HELLER, J. – BENEŠ, J.: *Poutní písně*, CBS, Praha 2001.

53 BENEŠ, J.: *Desítka. Desatero, aneb deset slov o Bohu a člověku*, Návrat, Praha 2008.

54 BENEŠ, J.: *Dvanáctka. Úvod do studií malých proroků*, Teologický seminář Církve adventistů, Praha 2006.

55 Pozoruhodný sborník biblických prací tohoto Centra byl vydán péčí Jiřího BENEŠE: *Otevřené dveře. Soubor statí katedry biblistiky*, Pontes Pragenses, L. Marek, Brno 2010.

56 ŠPIDLÍK, T.: *La sophiologie de S. Basile*, Pont. Istituto orientale, Roma 1961; *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coer et l'Esprit*, PIO, Roma 1965; *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, PIO, Roma 1971; *La spiritualité de l'Orient chrétien I.*, Manuel systématique, PIO, Roma 1978; *La spiritualité de l'Orient chrétien II.*, Prière, PIO, Roma 1988.

57 ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Křesťanská akademie Řím – Refugium Velehrad-Roma, 1996.

58 KRATOCHVÍL, A. F.: *Zavátou stopou. Život a dílo P. Petra*, KNA, Kostelní Vydří 1992.

59 Jde o knihy: *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost* (1999); *Milost a vůle podle Augustina* (2006), jakož i její *Studie z patristiky a scholastiky I a II* (1997

a 2003) a *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris* (2007), všechny vydané v OIKOYMENEH.

60 AMBROS, P.: *Kam směřuje česká katolická církev? Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 1999; *Církev, kultura, společnost, misie*, Pro Centrum Aletti Velehrad-Roma, Olomouc 2000; *Teologicky milovat církev*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2003; *Svoboda k alternativám. Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2008-2009.

61 AMBROS, P. (ed.): *Pastorační situace jako výzva k ekumenismu*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2007; *Forum pastoračních teologů VI. Pastorační situace jako výzva k ekumenismu. Sborník příspěvků z vědeckého semináře 19. – 20. března. 2007*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2007.

62 CHALUPA, P.: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, projevy a další působení*, Olomouc 2008.

63 TICHÝ, L. (ed.): *Od Abraháma k Nové smlouvě*, Olomouc 2007. Do sborníku přispěli: Ladislav Tichý, Petr Chalupa, Petr Mareček, Gabriela I. Vlková, Stanislav Pacner.

64 KRUMPOLC, E.: *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*, Olomouc 2006;

Knihu představil: SKALICKÝ, K.: *Antropický princip v podání Eduarda Krumpolce jako naléhavá výzva k mezioborovému dialogu*, in: *Teologické texty* 4/2007, str. 217-219.

65 POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*, Krystal OP, KNA, 1. vyd. 2000, 2. vyd. 2002, 3. vyd. 2006.

66 POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Krystal OP, KNA, 2007.

67 POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie*, MCM, Olomouc 1999.

68 POSPÍŠIL, C. V.: *Hermeneutika mysteria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, KNA, Kostelní Vydří 2005. Knihu představil SKALICKÝ, K. in: *Teologické texty* 2/2006, str. 107-108.

69 POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, KNA, Kostelní Vydří 2009.

70 POSPÍŠIL, C. V.: *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Pontes Pragenses, L. Marek 2002.

71 POSPÍŠIL, C. V.: *Teologie služby. Kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*, KNA, Kostelní Vydří, 2002.

72 POSPÍŠIL, C. V.: *Maria – mateřská tvář Boha*, KNA, Kostelní Vydří 2004.

73 POSPÍŠIL, C. V.: *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 1998.

zvuků je tu patrný. V názvu předkoncilní směrnice je slyšitelný podtón theokratický, kdežto z názvu pokoncilní směrnice zaznívá přízvuk sapienciální. Už jen porovnání nadpisů těchto dvou směrnic tedy něco napovídá o hloubce změny smýšlení (*metánoia*), kterou katolická církev na koncilu prodělala a kterou ovšem ne všichni byli s to následovat.

Tyto tři fakulty, ač se mají řídit stejnou směrnicí, přesto vykazují nemalé rozdíly. Ty jsou dány jednak jejich různým dějinným zázemím, jednak jejich badatelským směřováním, které zaujaly. Pokud jde o dějinné zázemí, to je pro pražskou fakultu s jejím sedmisetletým trváním naprosto jedinečné. Její nedávné zázemí pak je dáno vyzařováním osobností, které na ní vyučovaly, jako byli arcibiskup Kordač, kardinál Beran, Josef Zvěřina a Oto Mádr. Olomoucká fakulta má zázemí určené duchem Sušilovým, Stojanových Velehradských kongresů, Dvorníkových byzantologických studií, hlavně však **Tomáše Špidlíka** a jeho studií spirituality křesťanského východu,⁵⁶ zvláště spirituality ruské⁵⁷ a jeho římského Institutu Aletti majícího při olomoucké fakultě svou pobočku. Českobudějovická fakulta se pak může dovolávat jako svého zvláštního patrona svatého Jana Nepomuka Neumanna, Václava Petra,⁵⁸ kněze svaté paměti a zakladatele Petrínů, a inspirovat se teologickým dílem Antonína Lenze, Antonína Skočdopole, Vladimíra Boublíka, Karla Flossmana a Josefa Petra Ondoka.

Duch Olomoucké teologické fakulty

Ta má svou nejstarší dějinnou předešlou

v roce 1573, kdy se zrodilo Jezuitské lyceum, které pak po mnoha peripetiích se stalo dnešní Cyrilometodějskou teologickou fakultou. Pokud jde o současné badatelské směřování fakulty, je – jak nám sděluje děkanka **Vlková** – „vícesměrné“. Za nejvýznamnější považuje Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty, jež sdružuje do interdisciplinárního týmu klasické a středolatinšské filology, filosofy, teology a historiky vědy. Významnou postavou tu je **Lenka Karfíková**, která na CMTF začínala a Centrum od 1. 7. 2000 do 31. 12. 2004 vedla, která však nyní působí na Ústavu filosofie a religionistiky FFUK v Praze a zároveň je vedoucí katedry filosofie na Evangelické teologické fakultě UK. Pozoruhodné jsou její spisy o Řehořovi z Nyssy a Augustinovi a mnohé další studie.⁵⁹ **Pavel Ambros**, jenž představuje cosi jako personální unii mezi fakultou a institutem Aletti, obohatil svým přičiněním naši pastorální teologii o díla, jež jsou výsledkem jak jeho osobního studia,⁶⁰ tak i společného zamýšlení.⁶¹ Katedry biblických studií vedených **Ladislavem Tichým** a **Petrem Chalupou** nás svými publikacemi seznamují s tematikou smlouvy jak ve Starém zákoně,⁶² tak v Novém.⁶³ Katedra systematické teologie přispěla pracemi **Eduarda Krumpolce** a **Ctirada Václava Pospíšila** velmi významně. Krumpolec svou průkopnickou prací o antropickém principu⁶⁴ a Pospíšil svými vysoce hodnotnými manuály z christologie,⁶⁵ trinitologie,⁶⁶ pneumatologie,⁶⁷ a úvodu do teologie,⁶⁸ jakož i svými obnovenými a průkopnickými monografiemi o teologii

dějin,⁶⁹ o teologii sv. Bonaventury,⁷⁰ o teologii služby,⁷¹ o mariologii,⁷² a o „psychologii“ Ježíše Nazaretského⁷³ (pomlčím-li o jeho nesčetných článcích a překladech), přičemž zvládá výuku dogmatiky na třech teologických fakultách zároveň: KTF UK, HTF UK a CMTF UP. Je ostatně pozoruhodné, jak v naší mladší generaci katolických teologů a filosofů, kteří začali publikovat až ve dvacetiletí svobody, se profiluje jasná linie obnovy středověké scholastiky, z jedné strany tomisticko-dominikánské, mající svého předchůdce v díle Stanislava Sousedíka z univerzity Karlovy a následovaného mladšími mysliteli soustředěnými především na teologické fakultě v Českých Budějovicích, z druhé strany bonaventurovsko-františkánské, představované Ctíradem Václavem Pospíšilem působícím kmenově na univerzitě Palackého. Vytvoří si i ta svou souvislejší školu? Předchůdci dávající dobrou naději tu už jsou v osobnostech a dílech Jana Evangelisty Urbana (1901-1991),⁷⁴ zakladatele společenství Sester Apoštolátu sv. Františka, a Zdeňka Bonaventury Boušeho (1918-2002).⁷⁵

CMTF UP se může též pochlubit jedinečným filosoficko-teologickým myslitelem v osobě **Karla Říhy**, který, kromě toho, že uvedl do našeho českého jazykového prostoru dílo Karla Rahnera⁷⁶ a Maurice Blondela,⁷⁷ nám podal ve svém díle **Identita a relevance** originální pojetí lidského ducha jako poznávajícího (identita!) a v lásce se oddávajícího (relevance!) subjektu; pojetí nesené mareschalovskou a blondelovskou inspirací a klestící si cestu, která jde „s Rahnerem za Rahnera“.⁷⁸

74 URBAN, J. E.: *Duchovní slovo pro dnes a zítra*, KNA, Kostelní Vydří 2004; srov.: VENTURA, V.: *Jan Evangelista Urban – život a dílo. Sonda do dějin české teologie a spirituality*, CDK, Brno 2000.

75 BOUŠE, Z. B.: *Epilogomena*, vydáno jako soukromý tisk s pomocí přátel ve 300 exemplářích, Praha 1996.

76 RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, TRINITAS, Svitavy 2002.

77 BLONDEL, M.: *Filosofie akce. Esej kritiky života a vědy praxe*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2008.

78 ŘÍHA, K.: *Identita a relevance*, TRINITAS, Svitavy 2002.

79 Srov. SKALICKÝ, K.: *Fenomény Halas a Vatikán*, in: *Listy* 6/2005, str. 66-67.

80 HALAS, F. X.: *Smysl české verze Jeruzalémské bible*, in: *JERUZALÉMSKÁ BIBLÉ*, Krystal OP, KNA, Praha – Kostelní Vydří 2009, str. 2215-2229.

81 SVOBODA, R.: *Jan Prokop Schaaffgotsche, první biskup českobudějovický*, Pontes Pragenses sv. 54, L. Marek, Brno 2009. Českobudějovická diecéze byla zřízena r. 1785.

82 Srov.: *České Budějovice a Olomouc: spolupráce i specifika*, in: *Katolický týdeník* 2/2009, 6.-12. ledna 2009, titulní strana.

83 BOUŠE, Z. B.: *Boží lid*, KNA, Kostelní Vydří, 1997 (reedice česky psané a v exilu publikované práce).

84 BOUŠE, Z. B.: *Člověk očekává Krista*, KNA, Kostelní Vydří 1997; *Teologie mimokřesťanských náboženství*, KNA, Kostelní Vydří 2000; *Setkání s Ježíšem*, TRINITAS, Svitavy 2002 (tato poslední práce je též reedice česky psané a v exilu publikované práce).

85 BOUŠE, Z. B.: *Teologická antropologie*, KNA, Kostelní Vydří, 1. vyd. 2001; 2. vyd. 2006; *Teologie dějin spásy*, KNA, Kostelní Vydří 2002.

86 SKALICKÝ, K. – SCHREIER, M. (eds.): *Česko-římský teolog Vladimír Boublík. Symposium k jeho nedožitým 70. narozeninám 25.-26. listopadu 1998*, TFJU, České Budějovice 1999; BRICHČINOVÁ, K., SKALICKÝ, K., ŠTĚCH, F., VEBER, T. (eds.): *Teologie v utkání s pluralitou náboženství. Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*, KNA, Kostelní Vydří 2009.

87 ŽUREK, J.: *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*, Krystal OP, Praha 2008.

88 ONDOK, J. P.: *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, TRINITAS, Svitavy 1998.

89 ONDOK, J. P.: *Člověk a příroda. Hledání etického vztahu*, KNA, Kostelní Vydří 1998.

90 ONDOK, J. P.: *Bioetika: východiska, principy, aplikace*, TRINITAS, Svitavy 1999; *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, TRITON, Praha 2005.

91 ONDOK, J. P.: *Řeč o Bohu. Metody analytické filosofie v teologii*, CDK, Brno 2006.

92 ONDOK, J. P.: *Bereme smích vážně?*, TRINITAS, Svitavy 2000; *Čmelák asketický (Bombus asceticus) – úvahy o křesťanské spiritualitě*, TRINITAS, Svitavy 2003 a ovšem i jeho vzpomínky na vězeňská léta, *Muklovský Vatikán*, CDK, Brno 2005.

93 DOLISTA, J.: *Naděje vložená do manželství. (Teologicko-pastorální studie)*, MCM, Olomouc 1994.

94 DOLISTA, J.: *O podstatě kněžské služby*, KNA, Kostelní Vydří 1998.

95 DOLISTA, J.: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, KNA, Kostelní Vydří 2000.

96 DOLISTA, J.: *Misijní úsilí církve*, KNA, Kostelní Vydří 2001.

97 DOLISTA, J.: *Věřím v Ducha svatého. Základy pneumatologie*, KNA, Kostelní Vydří 2002.

98 SKALICKÝ, K.: *Blochova filosofie naděje*, nakl. Ježek, Praha 1995.

99 SKALICKÝ, K.: *Hermeneutika a její proměny*, nakl. Ježek, Praha 1997.

100 SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, první vydání: Aula, Praha 1994; druhé vydání: TRINITAS, Svitavy 1999, a třetí tamtéž 2003, a čtvrté, rozšířené je v přípravě; *V utkání s posvátnem. Náboženství v religionistickém bádání*, CDK, Brno 2005.

Nelze též pominout dílo **Františka X. Halase**, které po jedné stránce je spíše historické, jehož dimenze teologická je však nepominutelná. Jde o jeho **Fenoménu Vatikán**, jenž byl psán netoliko s velikou vědeckou a historiografickou erudicí, ale i s vnitřní zkušeností českého velvyslance, jenž mohl tento „fenomén“ pozorovat zevnitř,⁷⁹ jakož i jeho monumentální překlad Jeruzalémské bible, který spolu se svou ženou Dagmar po vytrvalé, třicetileté práci, za dílčí pomoci různých specialistů v biblické exegezi, právě dohotovili.⁸⁰ Máme nyní tento vynikající dokument špičkových biblických studií přístupný i v češtině.

Duch teologické fakulty českobudějovické

Ta má svou první buňku v biskupském teologickém semináři, k jehož založení dostal povolení první českobudějovický biskup Prokop Schaaffgotsche (1748-1813)⁸¹ od panujícího císaře Františka I. v roce 1803. Seminář se těšil více méně nepřetržité existenci až do 29. září 1949, kdy bylo nařízeno jeho zrušení a vyklizení. Po 41 letech se však znovu rodí z přičinění generálního vikáře Václava Dvořáka a prvního rektora Jihočeské univerzity Jiřího Diviška jako univerzitní teologická fakulta, jež je zároveň i vysokoškolským teologickým ústavem saleziánské provincie a diecézním institutem náboženských věd. Co bylo směřováním fakulty od jejího počátku, to opět nejnověji formuloval její nynější děkan **Tomáš Machula**: *Když svatý Tomáš definoval teologii, říkal, že se nezabývá jen Bohem, ale vším, co k Bohu jako ke svému*

*cíli směřuje nebo z něho jako ze svého počátku vychází. V podobném duchu pojmenovávám naši práci na teologické fakultě: zabýváme se nejen teologií, ale vším, co z ní vychází a k ní směřuje. Proto vidím velký smysl v tom, věnovat se na teologické fakultě i otázkám, které nejsou ryze teologické. Příkladem může být charitativní nebo pedagogická práce, případně filozofie. Přitom je podle mého soudu třeba zachovávat určitou prioritu teologie, aby byla jakýmsi srdcem fakulty, filozofie jejím mozkem a praktické obory jejíma rukama.*⁸²

Pokud jde o věroučnou teologii, **Karel Skalický** ve spolupráci s Monicou Schreierovou usilovali o uvedení Vladimíra Boublíka (1928-1974) z exilu do vlasti. Tím vznikla řada, která obohatila svobodné dvacetileté českého teologického panoramatu o práce eklesiologické,⁸³ fundamentálně teologické⁸⁴ a dogmatické.⁸⁵ Dvě teologická symposia se pak snažila o hlubší pochopení jeho teologického díla.⁸⁶ Velkou pomocí v recepci Boublíkovy teologie pak byla práce **Jiřího Žurka**: *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*.⁸⁷

Významný přínos znamenají tomisticky inspirované práce **Josefa Petra Ondoka** (1926-2003) pro hraniční otázky teologie a filosofie,⁸⁸ teologie a ekologie,⁸⁹ teologie a bioetiky,⁹⁰ teologie a jejího jazyka,⁹¹ jakož i jeho úsměvně svěží práce, jež představují originální přínos k současné křesťanské spiritualitě.⁹²

Dlužno se též zmínit o teologických pracích **Josefa Dolisty**, jenž byl vedoucím katedry systematické teologie a děkanem fakulty v třiletí 1999-2002 a přispěl do čes-

ké teologické pokladnice svými pracemi o teologii manželství,⁹³ teologii kněžství,⁹⁴ eklesiologii,⁹⁵ teologii misijí,⁹⁶ a pneumatologii.⁹⁷ Po jeho odchodu z fakulty byl nucen převzít vedení katedry systematické teologie **Karel Skalický**, který předtím vedl od roku 1994 katedru filosofie a religionistiky. Filosofii obohatil svou kritickou prací o filosofii Ernsta Blocha⁹⁸ a hermeneutice,⁹⁹ religionistiku pak svými monografickými studii o fenoménu náboženství vůbec a monotheismu zvláště.¹⁰⁰ K prohloubení teologie Matěje z Janova přispěl uspořádáním symposia o něm¹⁰¹ a svou studií o jeho eklesiologii.¹⁰² K prohloubení teologie náboženství pak přispěl kritickou konfrontací teologií Rahnerovy, Boublíkovy a Dupuisovy.¹⁰³ **Jaroslav Vokoun** se angažuje v ekumenické teologii překladem *Ekumenického katechismu*,¹⁰⁴ svou prací o Edmundu Schlinkovi¹⁰⁵ a svými teologicky průlomovými studii o nověného postkritického přístupu k Písmu svatému.¹⁰⁶ Na výzvu ČBK pak fakulta uspořádala v christologickém roce přípravy na vstup do třetího tisíciletí křesťanské éry ekumenické symposium, jehož se účastnili teologové katolické, evangelické a pravoslavné církve, jakož i jedna teoložka Církve československé husitské.¹⁰⁷ Z iniciativy Skalického spolupracovníka **Františka Štěcha** uspořádala katedra systematické teologie mezinárodní symposium o interkulturní teologii.¹⁰⁸ Z iniciativy doktorandů pak táž katedra uspořádala mezinárodní symposium o teologii osvobození.¹⁰⁹ Do této tematiky se též významně začleňuje práce **Romana Míčky** o teologii

- 101 LÁŠEK, J. B., SKALICKÝ, K. (eds.): *Mistr Matěj z Janova v své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*, Pontes Pragenses, L. Marek, Brno 2002.
- 102 SKALICKÝ, K.: *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: *Mistr z Janova ve své a v naší době*, str. 47-69.
- 103 SKALICKÝ, K.: *Boublíkova teologie náboženství a její spor s Rahnerovým „anonymním křesťanem“ ve světle nového vymezení Nadpřirozena*, in: *Teologie v utváření s pluralitou náboženství*, KNA, Kostelní Vydří 2009, str. 175-264.
- 104 SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechismus*, Vyšehrad, Praha 1999.
- 105 VOKOUN, J.: *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, České Budějovice 2004.
- 106 VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku. Postkritický přístup*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Scientia 01, České Budějovice 2008; *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Vyšehrad, Praha 2009.
- 107 SKALICKÝ, K. (ed.): *Kristus v srdci Božího lidu*, Ekumenický seminář o kristologii během staletí, který uspořádala Teologická fakulta Jihočeské univerzity ve dnech 23. – 24. 9. 1997, Setkání, České Budějovice 1998.

- 108 EYNIKEL, E., SKALICKÝ, K., LYIMO, I. M., ŠTĚCH, F., SVOBODA, R. (eds.): *Symposium o interkulturní teologii. Sborník příspěvků*, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2003.
- 109 CÁB, M., MÍČKA, R., PELECH, M. (eds.): *Mezinárodní symposium o teologii osvobození. Sborník příspěvků*, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2007.
- 110 MÍČKA, R.: *Michael Novak a jeho projekt teologie demokratického kapitalismu*, edice Deus et Gentes sv. 12., L. Marek, Brno 2009.
- 111 ŠRAJER, J.: *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?* TRITON, Praha 2009, a početné články; ŠRAJER, J. (ed.): *Teologická teorie v pastorační praxi*, Sborník, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2004.
- 112 KŘIŠŤAN, A. – RENÖCKL, H. (eds.): *Církev a společnost. Mezinárodní symposium 24.-26. dubna 1998*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Echter Verlag Würzburg – Setkání, České Budějovice 1999; vyšlo dvojjazyčně, česky a německy.
- 113 DEML, Z. – SCHLEMMER, K.: *Pronikavá změna pastoračního nebo sebezáchovný provoz? Být církví misionářským způsobem. Mezinárodní pastoračně teologické symposium*, České Budějovice, 21.-23. října 2004, TFJU, České Budějovice 2005; vyšlo dvojjazyčně česky a německy.

- 114 RENÖCKL, H. – MACHULA, T.: *Region budoucnosti: Jižní Čechy – Střední Evropa*, TFJU, České Budějovice 2004; vyšlo dvojjazyčně česky a německy.
- 115 KŘIŠŤAN, A.: *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, TRITON, Praha 2004.
- 116 Jde o Skalického práce: *Jan Leopold Hay: Důraz na toleranci a znamení odporu*, in: *Listy*, 6/2004, str. 17-21; *Karel Havlíček Borovský – první český teolog osvobození*, in: *Teologie a společnost* 4/2005, str. 32-40; *Bernard Bolzano: Od logiky k teologii*, in: *Listy*, 6/2006, str. 18-21; *Teologický rozměr díla českého vlastence Vincence Zahradníka (1790-1836)*, in: KRUMPOLC, E. – POLÁKOVÁ, J. – POSPÍŠIL, C. V.: *Z plnosti Kristovy. Sborník k devadesátinám Oto Mádra*, KNA 2007, str. 245-255; *Masaryk: Mýšlení krize a negace zjevení*, in: *Listy* 4/2007, str. 26-30; *Ladislav Klíma: Filosofie jako domýšlení nedomyšlitelného*, in: *Máš před sebou všechny mé cesty. Sborník k 60. narozeninám Tomáše Halíka*, Nakl. Lidové noviny, Praha 2008, str. 321-327; *Zápas E. Rádla a J. L. Hromádky o možnost zjevení a teologie*, in: *Studia theologica* 38, 4/2009, str. 37-46.
- 117 SKALICKÝ, K. – SVOBODA, R. – ŠTĚCH, F.: *Čeští svědkové promyšlené víry. Filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů. Sborník ze symposia, které pořádala Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích 13.-15. listopadu 2003*, CDK, Brno 2005.

demokratického kapitalismu Michaela Novaka.¹¹⁰ Katedra morální teologie je nyní po Rakušanu **Helmutu Renöcklovi** vedena **Jindřichem Šrajerem**, který obohatil morální teologii o studie zabírající široké spektrum etických témat až po problém suicidia či sebeobětování.¹¹¹ Katedra pastorální teologie uspořádala tři významná mezinárodní symposia: O současné situaci církve ve světě,¹¹² o nových způsobech pastorační¹¹³ a o současných perspektivách české kultury.¹¹⁴ Vedoucí katedry **Alois Křišťan** osvětlil začátky pastorální teologie v Rakouském mocnářství (Franz Stephan Rautenstrauch 1734-1785) a v českých zemích (Jiljí Chládek, 1743-1806, a Václav Stach, 1755-1831).¹¹⁵ Fakulta se věnuje též mapování duchovního vývoje českého národa v srdci Evropy. Katedra systematické teologie zkoumá interakci filosofie a teologie v průběhu 19. a 20. století a vydala už početné studie o jednotlivých klíčových osobnostech českých duchovních dějin tohoto období¹¹⁶ a uspořádala jedno symposium,¹¹⁷ na němž promluvili ty věkově i obsahově nejvýznamnější osobnosti pro tuto interakci.¹¹⁸ Katedra církevních dějin pak uspořádala dvě symposia věnovaná střetávání ducha osvícenství s duchem katolicismu¹¹⁹ a mapování duchovních a myšlenkových proměn druhé poloviny 19. století.¹²⁰

Na fakultě se též ustavila výzkumná skupina pro studium scholastiky, zvláště té post-středověké. Jejím jádrem jsou osobnosti jako **Tomáš Machula**, jenž uvádí svými svěžími překlady¹²¹ a vlastními studiemi¹²² myšlení Tomáše Akvinského do českého jazykového prostoru, **Daniel Heider**

zabývající se myšlením Suáreзовým¹²³ a **Lukáš Novák** věnující se Duns Scotovi a vůbec scotismu. Nejvýznamnějšími počiny této skupiny jsou zatím kolektivní dílo animované **Milanem Nakonečným**, věnované tomistické psychologii,¹²⁴ a vydávání časopisu pro aristotelsky orientovanou křesťanskou filosofii **Studia Neoaristotelica** vstupující už do sedmého ročníku své existence. Jeho iniciátorem a prvním šéfredaktorem byl Stanislav Sousedík, po něm **Tomáš Machula** a nyní (ač neuveden) **Petr Dvořák**. Dlužno ovšem podotknout, že tento výrazně tomistický proud filosofického myšlení těchto našich mladých myslitelů a badatelů má svého inspirátora v díle **Stanislava Sousedíka**, který po tolika svých předchůdcích opět uvádí do proměn našeho myšlenkového světa nauku velkých scholastiků, Tomáše Akvinského a Dunse Scota, což má i svůj teologický dosah. Jeho další teologicky významný počín spočívá v tom, že k nám uvádí hermeneutiku *rekonstruktivní* jako alternativní k hermeneutice Gadamerově, zvané *integrativní*. Strůjcem rekonstruktivní hermeneutiky je Ital Emilio Betti (1890-1968).¹²⁵ Její překlad připravil Karel Šprunk, a objasnění základních principů a významu této hermeneutiky pro teologii podává Sousedík. Obě práce pak vyšly ve svazku **Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky**.¹²⁶

Závěr jako srovnání dvou dvacetiletí

Hodnotit znamená porovnávat. Máme-li tedy naše svobodné teologické dvacetiletí hodnotit, musíme mít něco, s čím ho porovnat. A co jiného se tu nabízí jako criterium

comparationis než svobodné dvacetiletí Masarykovy republiky?

Obě začínaly ve znamení Jana Husa. V prvním dvacetiletí byl Hus „znaméním odporu“, které vedlo až k diplomatické roztržce mezi Vatikánem a Československou republikou. V druhém dvacetiletí naopak vedl k ekumenickému symposiu s požehnáním Papežského stolce a s následnou poutí do Říma všech zúčastněných.

První dvacetiletí hledělo na katolickou teologii zvláště z počátku nevráživě. Ta se proto (anebo ze zvyku, z pohodlí či z malomyslnosti?) uzavírala do posvátných prostor seminářů. Druhé dvacetiletí naopak okamžitě všechny tři teologie přijalo na Karlovu univerzitu jako rovnocenné, tu římskokatolickou pak navíc i na univerzitu olomouckou a budějovickou.

V našem dvacetiletí dochází v mnohem větší a závažnější míře k tomu, že tři konfesionálně odlišné teologie mluví společným českým teologickým jazykem, čímž ho vytvářejí, tříbí a brousí. Naše dvacetiletí – nemám-li růžové brýle mámení – tu zaznamenalo veliký pokrok. Tísňivý duch protimodernistického boje, který ležel na prvním dvacetiletí, byl vystřídán svobodným duchem 2. vatikánského koncilu; duchem stimulujícím odvahu k teologické tvořivosti. Tím, že všichni mluvíme jedním teologickým jazykem, dochází k tomu, co lze nazvat „konfesionální osmózou“. Jde o to, že na konfesionálně vymezených fakultách působí též vyučující (a studují studenti) z jiných konfesí, aniž přitom dochází k nepřijatelným věroučným napětím a sporům. Snad též dochází k jakési konvergenci kdysi sporných teologických obsahů, a tím i k tomu, co by se dalo nazvat „plíživým ekumenismem“ – což je fenomén, jenž v prvním dvacetiletí nebyl možný.

Poznámka

Celý článek včetně jeho II. části (Teologie mimo teologické fakulty), v níž je pojednáno o osobnostech, jakými jsou Josef Zvěřina, Oto Mádr, Tomáš Halík, Marek Orko Vácha, Egon Bondy, Otakar a Funda a další, je dostupný na <http://www.dingir.cz>.

Bilanz der Theologie

Der Artikel „Die freie Theologie in dem Element des freien Marktes. Zwanzig Jahre Theologie in den theol. Fakultäten“ versucht eine Bilanz zu ziehen der theol. Werken von allen theol. Fakultäten der tschech. Republik, und zwar sowohl von den drei theol. Fakultäten der Karls-Universität in Prag, der kathol., der evang. und der hussitischen, als auch von den zwei kath. theol. Fakultäten der Palacky-Univ. in Olomouc und der Südböhm. Univers. in České Budějovice. Die Gesamtbeurteilung umfasst die biblische, die systematische, die moral- und die pastoral- Theologie. Die Schlussbewertung bedient sich der Komparation der letzten 20 Jahre (1990 – 2010) mit den 20 Jahren (1918 – 1938) der ersten Masaryk Republik.

118 Byli to: Egon Bondy, Ladislav Hejdlánek, Erazim Kohák, Jaroslav Krejčí, Zdeněk Kučera, Oto Mádr, Radim Palouš, Karel Říha, Jan Sokol, Jakub Trojan, Karel Vrána.

119 SVOBODA, R., WEIS, M., ZUBKO, P. (eds): *Osvícenství a katolická církev. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2005*, TĚJU, České Budějovice 2005.

120 SVOBODA, R., WEIS, M. (eds): *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006*, TĚJU, České Budějovice 2006.

121 TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O stvoření, výběr otázek z Teologické sumy*, řada Aquinata, Krystal OP, Praha 2008; *Otázky o duši*, řada Aquinata, Krystal OP, Praha 2009; *De aeternitate mundi Tomáše Akvinského v historické perspektivě*, Krystal OP, Praha 2003; TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Rozdělení a metody vědy. Komentář k Boethiovu spisu De Trinitate, q. 5-6*, přeložil a úvodní studii opatřil T. Machula, Krystal OP, Praha 2005; v tisku jsou jeho *Kompendium teologie a Rozprava s řeckými teology*; v téže řadě Aquinata pak vyšlo: DVOŘÁK, P.: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Krystal OP, Praha 2007. Kniha vyšla jako součást plnění vnitřního grantu CMTF UP *Analogie ve filosofii a teologii*.

122 MACHULA, T.: *Filosofie přírody*, Krystal OP, Praha 2007; *Causa efficiens. Příčina účinná a princip kauzality mezi realismem a redukcionismem*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2009.

123 HEIDER, D.: *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „Vynikajícího doktora“*, Studijní texty Centra Aletti, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2009; *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsoucná přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Filosofia, Praha 2010.

124 NAKONEČNÝ, M., MACHULA, T., SAMOHÝL, J.: (eds): *Česká tomistická psychologie, historie a perspektivy*, TRITON, Praha 2009.

125 Upozorňuji též na spis: BETTI, E.: *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, (editore Gaspare Mura), Città Nuova, Roma 1987.

126 Srov.: SOUSEDÍK, S.- BETTI, E.: *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, TRITON, Praha 2008. Význam pro teologii vyzdvihl Sousedík především na str. 56.

Prof. PhDr. **Karel Skalický** ThD (*1934), vedoucí katedry systematické a ekumenické teologie na teologické fakultě Jihočeské univerzity a proděkan pro doktorské studium.

Neregistrované cirkvi a náboženské spoločnosti na Slovensku

NÁBOŽENSTVO A SLOBODA

Lucia Grešková

Po rozpade komunistického režimu sa zo štátu s jednou politickou stranou pomaly stávalo demokraticky orientované Slovensko, ktoré sa ako demokratický štát nemá viazať na žiadnu náboženskú ideológiu (Čl. 1 Ústavy SR¹). Registrácia cirkví nie je povinná, ale podľa existujúceho zákona len registrované cirkvi a náboženské spoločnosti majú výslovné právo konať verejné bohoslužby a vykonávať iné verejné aktivity.²

Oblasť slobody myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery upravuje v Slovenskej republike na medzinárodnej úrovni článok 18 Medzinárodného paktu o občianskych a politických slobodách, ako aj článok 9 Dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd, a na vnútroštátnej úrovni ju garantuje článok 24 Ústavy SR. Aj keď sa uplatňovanie a rešpektovanie tohto práva všeobecne považuje za bezproblémové, novela zákona o registrácii cirkví³ účinná od 1. mája 2007, vyvolala v roku 2007 nielen verejnú diskusiu, ale bola zároveň dôkazom „liberálneho“ postavenia Slovenskej republiky voči iným vierovyznaniam.

Štát poskytuje jedine registrovaným cirkvám a náboženským spoločnostiam významnú ekonomickú podporu pri výkone ich náboženskej a všeobecno-prospešnej činnosti, garantuje ich právne postavenie a možnosti ich pôsobenia vo verejnom živote. Pre novú registráciu, ale vyžaduje početný cenzus 20 tis. plnoletých občanov s trvalým pobytom na území Slovenska. Tento počet je v porovnaní s legislatívou krajín Európskej únie vysoký. Mnohé náboženské komunity, ktoré sú na Slovensku menšinové, avšak celosvetovo majú historický a spoločenský význam (najmä moslimovia a buddhistické spoločenstvá) nemôžu dosiahnuť tento numerický cenzus, a tak im je znemožnené získať štatút registrovanej náboženskej spoločnosti. V právnom poriadku SR nie sú zavedené zvláštne opatrenia týkajúce sa neregistrovaných náboženských spoločenstiev a hnutí.

Väčšina z neregistrovaných náboženských hnutí a spoločenstiev obchádza zákon a necháva sa registrovať na Ministerstve vnútra ako občianske združenie,⁴ aj

keď sa tento zákon nevzťahuje na združovanie občanov v cirkvách a náboženských spoločnostiach.⁵ Zákonné vákuum a prax registrovania na základe zákona o združovaní občanov im umožňuje pôsobenie v nesúlade s platnou legislatívou. Tým, že vykonávajú náboženskú činnosť a činnosť vyhradenú cirkvám a náboženským spoločnostiam,⁶ dostávajú sa do rozporu so zákonom č. 83/1990 Zb.

V Slovenskej republike je k 31. 3. 2010 registrovaných podľa zákona 308/1991 Zb. 18 cirkví a náboženských spoločností. Z nich si iba päť z vieroučných dôvodov neuplatňuje nárok na financovanie zo strany štátu – Bahájske spoločenstvo, Novoapoštolská cirkev, Cirkev Ježiša Krista Svätých neskorších dní, Náboženská spoločnosť Jehovovi svedkovia a Kresťanské zbory. Druhou novelou zákona č. 308/1991 Zb., ktorou bol zákon č. 201/2007 Z. z., bolo v paragrafoch 11 a 12 následne stanovené, že na registráciu novej cirkvi sú potrebné čestné vyhlásenia najmenej 20 tis. plnoletých občanov Slovenskej republiky, s trvalým pobytom na území Slovenska, o tom, že sa hlásia k cirkvi alebo náboženskej spoločnosti, podporujú návrh na jej registráciu, sú jej členmi, poznajú základné články viery a jej učenie a sú si vedomí práv a povinností, ktoré im vyplývajú z členstva v cirkvi alebo náboženskej spoločnosti, s uvedením ich mien, priezvisk, trvalého pobytu a rodných čísel. Podľa dôvodovej správy návrhu zákona má toto ustanovenie zamedziť prípadnému zneužívaniu statusu a výhod, ktoré majú registrované cirkvi a náboženské spoločnosti na Slovensku zo strany účelovo vzniknutých náboženských subjektov. Niektorí predstavitelia slovenského parlamentu si pri tejto príležitosti nedávali

servítka pred ústa. V marci 2007 sa poslanec NR SR za SNS,⁷ jednej z troch strán súčasnej vládnej koalície, vyjadril v tom zmysle, že účelom prísnejších pravidiel registrácie cirkví a náboženských skupín je „zabrániť tomu, by sa naše deti chodili modliť do mešity a vyhlasovali o sebe, že 'my sme Al-Káida' ...“.⁸

Napriek tomu, že od roku 1989 boli zaregistrované iba štyri náboženské spoločnosti, Ľudmila Mušková (ĽS-HZDS⁹), jedna z predkladateľov novely, vysvetľuje dôvody novely takto: „Chceli sme, aby hocijaká sekta, možno aj nebezpečná, nemohla čerpať financie zo štátneho rozpočtu. Mala som informácie, že študenti na železničnej stanici podpisovali, ani nevedeli čo, hlavne, že na nich hovorili po anglicky.“¹⁰ Kritéria § 12 písmena d) zákona č. 201/2007 Z. z., by dnes spĺňalo iba šesť cirkví a náboženských spoločností (rímskokatolícka, gréckokatolícka, evanjelická A.V., kalvíni, jehovisti a pravoslávni vyznávači).

Generálny prokurátor SR Dobroslav Trnka ešte v júli roku 2004 podal podnet na Ústavný súd SR, v ktorom spochybnil ústavnosť registračného cenzu stanoveného v pôvodnom znení zákona, ale v súvislosti so začiatkom účinnosti spomínanej novely, generálny prokurátor vzal svoj návrh v celom rozsahu späť pričom Ústavný súd zastavil konanie o tomto návrhu, keďže sa týkal už neplatného zákona. Zároveň generálny prokurátor podal začiatkom roka 2008 nový návrh na konanie o súlade ustanovení zákona o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností a zákona o registrácii cirkví a náboženských spoločností. V odôvodnení návrhu sa konštatuje, že štát evidentne neplní svoju povinnosť vytvoriť právne podmienky pre uplatnenie práva na slobodu prejavu náboženského vyznania a viery podľa vlastnej voľby jednotlivca a týmto obmedzením zasahuje priamo do slobody náboženského vyznania,¹¹ tým pádom sa jedná o diskriminačný zákon a o diskrimináciu vo vzťahu k príslušníkom menej početných náboženských komunít, ktoré sa usilujú o registráciu. Vo februári 2010 Ústavný súd zamietol podanie Generálnej prokuratúry a rozhodol, že prísnejšie podmienky na registráciu cirkví a náboženských spoločností nie sú protiústavné.

Práve tento problém odohrávajúci sa v sfére médií plus majoritné náboženstvo verus minoritné (a často nie kresťanské) náboženské skupiny už dlho trápi svedomie „demokracie založenej na slobode

vierovyznania na Slovensku” a už dlhú dobu na seba upozorňuje aj okolité štáty a orgány, sledujúce jeho vývoj. Komisia pre ľudské práva OSN v roku 2005 upozornila na niekoľko kritických bodov, ktoré mimochodom porušuje aj náš diskriminačný zákon. Minister kultúry M. Maďarič povedal novinárom, že „táto úprava nijakým spôsobom neobmedzuje slobodu vierovyznania, náboženstva a ani samotné zakladanie cirkví“, a to nakoniec potvrdil aj Ústavný súd SR.

Samozrejme sa panika preniesla zhora aj nadol a vyhlásenia cirkevných predstaviteľov na seba nenechali dlho čakať. Podľa vtedajšieho arcibiskupa Jána Sokola by na Slovensku mali mať slobodu vierovyznania všetci, ale registrovať iba štyri hlavné cirkvi, a to katolícku, evanjelickú, kalvínsku a židovskú. A malo by sa podľa neho zvýšiť tzv. kvórum veriacich zo súčasných 20 tis., aby mohla byť cirkev registrovaná. Vtedajší generálny biskup evanjelickej cirkvi Július Filo naopak vyhlásil, že dvadsať tisícové kvórum meniť netreba, ale zároveň by však nemali byť diskriminovaní veriaci iných náboženstiev. Veľmi opatrne sa k tejto otázke vyjadril prezident Ivan Gašparovič, prezident SR: „*Ja si myslím, že je to hodné širšieho verejného prieskumu a na základe toho rozhodnúť.*“ Upraviť nejaký právny stav tak, aby mohli byť zaregistrované aj svetovo uznávané náboženstvá, ku ktorým sa hlási pár stoviek veriacich, sú skôr naklonené malé cirkvi. Napríklad, ak by museli dvadsať tisícové kvórum splniť všetci, nebola by u nás registrovanou cirkvou ani evanjelická cirkev metodistická. Tá však bola registrovaná automaticky, pretože na našom území pôsobila aj pred rokom 1991, kedy bolo dvadsať tisícové kvórum zavedené.

Na Slovensku v súčasnosti existuje a pôsobí okolo 200 neregistrovaných náboženských skupín. Väčšina z nich sa usiluje v Slovenskej republike etablovať a získať právnu subjektivitu. Čo do počtu rôznych skupín je toto číslo pomerne vysoké vzhľadom na veľkosť nášho štátu, kde sa stávame konkurentom takým krajinám, ako je napr. Francúzsko a Rakúsko. Ide však o skupiny s malým počtom členov, sympatizantov a prívržencov. Najpočetnejšou skupinou medzi neregistrovanými náboženskými skupinami sú hnutia kresťanského pôvodu. Približne o polovicu menej je prívržencov novopohanských skupín a skupín orientálneho pôvodu (budhisti, hinduisti, islamské skupiny). Najmenej členov je v rôznych

mesiášskych náboženských zoskupeniach. Medzi spoločensky najvýraznejšie a najdynamickejšie skupiny patrí Scientologická cirkev.

Uvedené príklady sú jasným prejavom morálnej paniky v zmysle Stana Cohena a Jacka Zounga. Keď masovokomunikačnými prostriedkami bol vyvolaný stav verejného znepokojenia nad istými náboženskými skupinami. Toto znepokojenie bolo ďaleko väčšie, ako by zodpovedalo skutočnej nebezpečnosti. Morálna panika sa často transformovala do oficiálnych krokov namierených proti verejnému zlu alebo páchatelom za domnelý problém - vznikli nové zákony a nariadenia, bol uplatňovaný prísnejší dohľad a tvrdšie postihy. Tie sa stali námetom ďalšej vlny reportáží a ešte viac prehĺbili morálnu paniku.

Môžeme zhrnúť, že právne postavenie nových náboženských hnutí na Slovensku, tak ako je stanovené Listinou základných práv a slobôd a zákonom č. 201/2007 Z. z. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností, zodpovedá miere slobôd obvyklých v demokratických štátoch. Nové (pre naše územie) neregistrované náboženské hnutia môžu slobodne vzniknúť, pôsobiť, avšak nie je im umožnené získavať právne výhodnejšie postavenie tak, ako je to umožnené tradičným registrovaným cirkvám a náboženským spoločnostiam. Početným cenzom nie je porušovaná náboženská sloboda, pretože inak je Listinou zaručené, okrem iného, právo slobodne prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru spoločne s inými, a to súkromne alebo verejne. Avšak tým, že neregistrované cirkvi nezískavajú postavenie právnickej osoby a iné práva vyhradené pre registrované cirkvi a náboženské spoločnosti, môžeme hovoriť o diskriminácii na základe kvantity (počtu) a kvality (historické nepôsobenie daných náboženských hnutí v spoločnosti). V porovnaní napríklad s ústavami iných štátov, ktoré priznávajú právo na slobodný prejav náboženstva, spomeniem nemeckú a americkú ústavu. Z oboch ústav vyplýva neprípustnosť zvýhodňovania jednej alebo viacerých denominácií, a americká ústava navyše zakazuje prijatie akéhokoľvek zákona týkajúceho sa „etablovania náboženstva“. Na Slovensku môžeme hovoriť o zvýhodňovaní početných a historicky pôsobiacich cirkví a ná-



boženských spoločností. Môžeme teda konštatovať, že dlhšie existujúce náboženstvá sú v spoločnosti vo výhodnejšej pozícii. Hoci ústavná zásada neutrality štátu vylučuje, aby štát poskytoval výhody náboženskej skupine v závislosti od veľkosti alebo sociálnej relevancie náboženskej skupiny. Skutočnosťou ostáva, že Európsky parlament (EP) cez správu zahraničného výboru EP z 25. februára 2004 požiadal Európsku komisiu, aby preskúmala, či je slovenský zákon o registrácii cirkví v súlade s medzinárodným právom.¹² Európska komisia zatiaľ žiadne výsledky šetrenia nezverejnila.

Z požadovaného vysokého numerického cenzu je jasné, že slobodné Slovensko sa obáva rýchlej cesty k náboženskému pluralizmu. Zatiaľ čo šírku pluralizmu obmedziť nechce, ponechalo značné rozdiely v právnom postavení náboženských spoločností. Súčasná platná legislatíva je teda v prospech tradičných, zabehaných náboženských spoločností. Žiadna náboženská spoločnosť už však nie je v ilegálnom postavení, alebo dokonca prenasledovaná štátnou mocou.

Poznámky

- 1 Adolf Kimmel, Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen: Grundrechte, Staatszielbestimmungen und Verfassungsstrukturen, 64.
- 2 Zákon SNR o registrácii cirkví a náboženských spoločností č. 192/1992 Zb.
- 3 Zákon č. 201/2007 Z. z., ktorým sa mení a dopĺňa zákon č. 308/1991 Zb. v znení zákona č. 394/2000 Z. z.
- 4 Podľa zákona č. 83/1990 Zb. o združovaní občanov.
- 5 § 1, ods. 3, písm. c.
- 6 § 12, ods. 3, písm. a.
- 7 Slovenská národná strana.
- 8 <http://slovakia.usembassy.gov/2007-international-religious-freedom-report-slovensk-republika.html> [27.01.2010].
- 9 Ľudová Strana- Hnutie za demokratické Slovensko.
- 10 Prokuratúra otvára dvere cirkvám, Hospodárske Noviny, 1. 2. 2008, 2.

⇒ Dokončení poznámek, shrnutí a medailon autora na ďalšej strane dole v rámečku.

Dohody o vzájemném uznávání křtu mezi církvemi v našich podmínkách po roce 1989

POKROK VE VZTAZÍCH MEZI CÍRKVEMI

Stanislav Přibyl

Dekretem *Unitatis redintegratio*¹ se roku 1964 katolická církev v průběhu Druhého vatikánského koncilu přihlásila k ekumenickému hnutí, které se již mezi mnoha církvemi do té doby utvářelo a nacházelo i praktická východiska vzájemného přibližování mezi nimi. Jednou z nejnáročnějších oblastí ekumenických vztahů mezi církvemi se však ukázala vzájemná „prostupnost“ církví v otázce platnosti udílení svátostí a možného společenství věřících různých církevních společenství v jejich udělování a přijímání.

Katolická církev disponuje ze své strany k provádění tohoto vzájemného přibližování s jinými církvemi a církevními společenstvími instrumentárii daného vlastními vnitrocírkevními kanonickoprávními normami. Tento normativní přístup může být předmětem nejrozmanitějších kritických připomínek, nelze mu však upřít určitý stabilizující význam: „Do určitého ekumenického zmatku, který je dán postmoderní dobou, se snažila a snaží zavádět řád, který třeba není přijatelný pro všechny, ale o kterém se dá diskutovat jako o rozumném východisku.“²

Transpozice ekumenismu z koncilních dokumentů do kanonických norem

Výsledkem Druhého vatikánského koncilu je kromě jiného decentralizace katolické církve v mnoha oblastech, k nimž patří bezesporu tak citlivé téma, jakým jsou její ekumenické vztahy s nekatolickými církvemi. Tato skutečnost otevřela již přibližně v době konání koncilu a v pokoncilním období možnost vzájemného uznávání křtu mezi katolickou církví a jinými církvemi, jejichž způsob vysluhování křtu odpovídá tradiční nauce, udržované v průběhu staletí nejen v katolictví, nýbrž také v církvích východních i reformačních. Po koncilu byly vydány dva navzájem se doplňující eku-

menické direktáře,³ jež derogovaly dosavadní kanonickoprávní úpravu nevstřícnou vůči jakýmkoli ekumenickým kontaktům. V roce 1983 pak byl vydán Kodex kanonického práva pro latinskou část katolické církve, který dosavadní výsledky ekumenického snažení definitivně stvrdil. To samé platí dokonce zvýšenou měrou i pro katolické východní církve v právní úpravě *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* z roku 1990. Takto nastalá situace si však také vyžádala novou prováděcí úpravu ekumenických aspektů kanonického práva v jednotném direktáři.⁴

Partikulární právo ve věci vzájemného uznávání křtu

Direktář z roku 1993 předvídá vytváření smluvního práva ohledně vzájemného uznávání křtu mezi církvemi: „Velice naléhavě se doporučuje, aby se o významu a platném udílení křtu konal dialog mezi autoritami katolické církve a ostatních církví a církevních společenství na úrovni diecézí nebo biskupských konferencí. Tímto způsobem by bylo možno vydat společná prohlášení o vzájemném uznání křtu i o postupu v případech, kdy platnost jednotlivých křtů může být pochybná.“⁵ Vzájemné dohody mají navíc značný význam pro dobrovolný přechod křesťana z nekatolické církve

do církve katolické: „Dříve, než se bude zkoumat platnost křtu u křesťana z jiné církve či církevního společenství, je třeba zjistit, zda byla s těmi církvemi nebo církevními společenstvími daného místa uzavřena dohoda o uznání křtu (...) a zda křest byl skutečně udělen podle této dohody. Je však nutno přihlídnout k tomu, že formální neexistence takové dohody nezpochybňuje platnost křtu.“⁶ Praktický i právotvorný význam takových dohod uznává i doktrína nekatolických církví: „Rozsah vzájemného uznávání církevních úkonů je dobrým měřítkem stavu ekumény a vůle k ekuméně v církevněprávní praxi. Když například křest udělený platně v jedné církvi je uznán jako platný také v jiných církvích, vztahuje se právo jedné církve na právně relevantní procedury, instituce a normy jiné církve a přiznává jim vnitrocírkevní právní sílu.“⁷

Partikulární katolické kanonické právo se vytvořilo, resp. sjednalo ve vztahu k některým nekatolickým církvím i v podmínkách České republiky, i když až po roce 1989. Je zřejmé, že již v období druhé poloviny šedesátých let byla konstelace politické oblevy v Československu společně s nadšením z atmosféry a výsledků Druhého vatikánského koncilu hnacím motorem pokusů katolické církve o dohody ve věci vzájemného uznávání křtů mezi církvemi. Avšak teprve jistota stability demokratického charakteru státu, zřejmě definitivně až po roce 1989, umožnila v českých podmínkách v průběhu devadesátých let kanonickoprávní stvrzení v podobě takových smluvních norem: „Dohody o vzájemném uznání křtu, uzavřené mezi Římskokatolickou církví a Českobratrskou církví evangelickou a mezi Římskokatolickou církví a Církví československou husitskou, jsou dokumenty historického významu, kte-

⇒ *Dokončení z předchozích stran.*

11 Dobroslav Trnka, Podanie na Ústavný Súd, GÚs 3/08-1, 28.01.2008, 6: <http://www.genpro.gov.sk/podania-na-ustavny-sud-slovenskej-republiky-8731/47371s> [27.01.2008].

12 Report on the comprehensive monitoring report of the European Commission on the state of preparedness for EU membership of the Czech Republic, Estonia, Cyprus, Latvia, Lithuania, Hungary, Malta, Poland, Slovenia and Slovakia. 25. februára 2004.

Lucia Grešková, PhD. (*1976) působí jako odborná pracovníčka a zástupkyně řadielky na Ústave pre vzťahy štátu a cirkví v Bratislave.

Religious pluralism and freedom of religion in Slovakia

This article deals with the relationship between the religion and Slovak national identity in the post-communist period. After an introductory historical outline, it addresses a number of questions relating to the issue of religious pluralism. The post-modernization of religion in Slovakia has manifested itself through a growing number of followers - particularly in the minority religions, a continual rise of new religious movements, the greater participation of laymen in church activities, and a higher proportion of young people and intellectuals to the modern religious population.

ré v dějinách českého křesťanství nemají obdoby. Již v minulosti byla snaha dojít k takové dohodě, např. po r. 1968, ale pro nepřízeň okolností k ní nedošlo. Uzavřením dohod v roce 1994 dostala kvalita vztahů mezi třemi největšími církvemi v naší vlasti vyšší úroveň.⁴⁸

Konsenzus ohledně křtu dětí

– příklad dohody s ČCŠH

„Dohoda o křtu“ mezi Církví československou husitskou (ČCŠH) a Římskokatolickou církví v České republice, podepsaná 15. 1. 1994, konkretizuje v čl. 3, jaká kritéria musí splňovat křestní obřad, aby byl z hlediska věrouky obou církví skutečným křtem:

- a) Záměr křtu musí být v souladu s Kristovým příkazem a s vyznáním církve.
- b) Křestní akt musí mít tyto znaky: ponoření do vody či polití vodou a prohlášení, že jde o křest a že se koná ve jméno (nebo „ve jménu“) Boha Otce, Syna a Ducha svatého.
- c) Zpravidla bývá doprovázen zvěstováním Evangelia ve společenství vyznávající církve.
- d) Další jednotlivosti křestního obřadu církve upravují samostatně. Obě církve v tomto směru vzájemně respektují rozhodnutí odpovědných církevních autorit.

Článek 4 téže dohody řeší také spornou otázku ohledně křtu dětí:

- a) Na základě přání rodičů křtí církve děti ve víře, že také jich se týká Kristovo vykoupení a v naději, že Pán skrze svědectví víry zejména rodičů a místní křesťanské obce dovede tyto pokřtěné děti k samostatnému vyznání víry a k životu následování Ježíše Krista, a tak ke vědomému přijetí závazku křtu.
- b) Koná-li se křest u člověka schopného o sobě samostatně rozhodovat, je osobní přiznání ke Kristu a vyznání víry předpokladem přijetí křtu.
- c) V obou případech se předpokládá, že společenství církve bude pokřtěného na jeho cestě doprovázet pastýřským vedením a přímluvnou modlitbou.⁴⁹

Obě církve se tak v dohodě explicitně distancují od opakovaného udělení křtu dospělých.

Konsensus ohledně křestní matérie

– dohoda s ČCE

Také vůči Českobratrské církvi evangelické (ČCE) se při jednáních o dohodě nemuselo dospívat ke kompromisu v této otázce, jež vzbuzuje kontroverze spíše vůči některým

církevním společenstvím amerikanizující orientace, především vůči baptistům a adventistům, kteří si totiž nedovedou představit křest bez osobní „přihlášky“: „Skutečnost, že baptisté křtí na základě osobního vyznání i osoby, které byly pokřtěny v dětství, není chápána jako opakování křtu. I pro baptisty je křest neopakovatelný. Chybělo-li však osobní vyznání, není možno provedený úkon považovat za křest.“⁵⁰ S českobratrskými evangeliky však bylo třeba kompromisně vyřešit otázku křestní matérie, jež ve vztahu katolické církve s Církví československou husitskou nečinila problém: „(...) Pokud jde o způsob užití vody, je pro římskokatolickou církev závazné buď ponoření, nebo polití. Evangelická církev uznává, že tyto způsoby zvýrazňují symboliku obmytí. V ekumenické vstřícnosti si ukládá, že se napříště omezí jen na tyto dva způsoby.“

Biskup Radkovský, odpovědný při České biskupské konferenci za ekumenické vztahy s nekatolickými církvemi, prozrazuje odlišný způsob utváření ekumenického kompromisu v církvích, alespoň v našich podmínkách. Zatímco Českobratrská církev evangelická se návrhem dohody podrobně zabývala na svém synodu, jehož účastníci k ní vyjádřili také své kritické poznámky, katolická církev nedala text k posouzení „ani našim odborníkům, ani biskupům“. Teprve následně došlo ke dvěma vyjádřením, v nichž kritické stanovisko zaujal pouze tehdejší děkan Katolické teologické fakulty UK v Praze: „Text dohody je pro katolickou stranu věroučně přijatelný, kromě vět (odst. 2c): „Účinek křtu nepůsobí lidé tím, že vykonávají obřad“ (...).“⁵¹ Dosažený konsenzus (nejen) ohledně křestní matérie nicméně prokázal svoji životaschopnost také ve vztahu katolické církve ke Slezské církvi evangelické augsburského vyznání. Dohoda s ní byla přijata 23. řádným synodem této církve 11. 11. 2000 a 40. plenárním zasedáním České biskupské konference 22. 1. 2001.

Závěrem

Křest je svátostí „eklezifikantní“, uvádějící křtěnce do konkrétního církevního společenství. Z toho však plyne, že neexistuje jakási „ekumenická supercírkev“. Každý je totiž pokřtěn do organizačně i věroučně



(zvláště pak ekzeziologicky) zřetelně vymezené církve. Vzájemný ekumenický konsenzus o samotném základu teologického chápání i praktické realizace křtu nicméně vytváří solidní základ pro jakékoli další sbližování církví a církevních společenství. A protože ekuména, aby nebyla pouhým oktrojovaným oficiálním konstruktem, by prin-

cipiálně měla vycházet především z praxe místních církevních útvarů a komunit, je dobře, když i katolická církev uzavírá rámcové dohody o podmínkách platnosti křtu nikoli na úrovni univerzální církve, nýbrž právě na místní úrovni. V našich českých podmínkách se to ve vztazích s nejvýznamnějšími a nejpočetnějšími nekatolickými církvemi po roce 1989 podařilo. ■

Poznámky

- 1 In: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), s. 5-16.
- 2 LÁŠEK, Jan B., *Úvodní slovo nejen k Příbylově knize*, in: PŘIBYL, Stanislav, *Ekumenismus a právo*, Brno 2006, s. 7-10, s. 7.
- 3 In: *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967), s. 574-592; *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), s. 705-724.
- 4 *Directorium oecumenicum noviter compositum* (dále jen: ED), in: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), s. 1038-1119.
- 5 ED 94.
- 6 ED 99 b.
- 7 RAUS, David, *Evangelisches Kirchenrecht*, in: *Ökumene im Kirchenrecht: Grundlagen und Berührungspunkte evangelischen und katholischen Kirchenrechts*, vyd. PA-HUD DE MORTANGES, René, Freiburg 1996, s. 43.
- 8 *Dohoda o křtu*, vyd. Sekretariát ČBK, Praha 1994, s. 6.
- 9 FILIPI, Pavel, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno 1996, s. 139-140.
- 10 RADKOVSKÝ, František, *Problémy kolem dohody o vzájemném uznání křtu mezi Římskokatolickou církví a Českobratrskou církví evangelickou*, nepublikovaný text.

Fortschritt in Beziehungen unter den Kirchen

Die vorliegende Studie stellt die Möglichkeit der katholischen Kirche dar, die gegenseitigen Vereinbarungen über die Anerkennung der Taufe mit anderen Kirchen abzuschließen, als Ergebnis der ökumenischen Streben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Abschlusssung solcher Vereinbarungen fordert das neue Ökumenische Direktorium (1993) auf, obwohl die Streben über eine Vertragsregelung erschienen in der Tschechoslowakei bereits im Jahre 1968, doch diese wurden durch die nachfolgende politische Entwicklung vernichtet. Die Vereinbarungen über die Taufe wurden in Tschechien 1994 abgeschlossen, und zwar mit der Tschechoslowakischen Hussitenkirche und mit der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. In ihnen wurde der Konsens über die Taufe von Kindern positiv gelöst und im Falle der evangelischen Kirche kam es zur einseitigen Verpflichtung, dass sie künftig auf die Besprengungstaufe verzichten wird. Zu dieser Vereinbarung trat 2001 auch die Schlesische evangelische Kirche Augsburgers Bekenntnisses bei.

Stanislav Přibyl (* 1966) vystudoval právo na Právnické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a kanonické právo na Institutu obojího práva na Lateránské univerzitě v Římě. Vyučuje kanonické právo na Teologické fakultě v Českých Budějovicích a je soudcem Metropolitního církevního soudu v Praze.

Mezináboženský dialog v českých zemích

NEJISTÉ PERSPEKTIVY

Vít Machálek

Mezináboženský dialog sice představuje neodmyslitelnou součást české náboženské scény uplynulého dvacetiletí, o převládání dialogických postojů v oblasti mezináboženských vztahů však mluvit nelze. Větší zájem než dialog budí např. teze harvardského profesora Samuela Huntingtona o „střetu civilizací“.

Přestože „Huntingtonovo falešné glajchšaltující pojetí ‚islámské civilizace‘, představované jen jako odvěká hrozba, většina odborníků odmítá“,¹ u nás nalezlo širokou odezvu. Orientalista Miloš Mendel o tom říká: „Po 11. září 2001 se Česká republika stala možná jedinou evropskou zemí, v níž se rozezněla až patetická óda na Huntingtonovu jasnozřivost. Jedno nakladatelství doslova s křížkem po Huntingtonově vědeckém funuse vydalo jeho knihu² ... opatřenou ideologicky vytříbeným úvodem ... Michaela Žantovského.“³

Nesnášenlivé postoje jsou v českém prostředí zcela běžné, a to nejen vůči islámu. Hned po „sametové revoluci“ například vzbudila nevoli první návštěva dalajlamy v Československu. Jak uvádí spisovatel A. O. Kukla: „V některých moravských městech se na zdech objevily nenávislné protibuddhistické letáky. Psali je příslušníci některých nesnášenlivých křesťanských skupin. Co s takovým pohanem v křesťanské zemi? Chce snad u nás šířit buddhismus? Ať si zůstane, kde je...“⁴

V protikladu k těmto postojům bylo nicméně setkání mezi dalajlamou a kardinálem Františkem Tomáškem, ke kterému došlo hned po příjezdu tibetského hosta do Prahy dne 2. února 1990. Kukla jeho průběh popisuje těmito slovy: „Porozuměli si hned, jakmile se spatřili. ... Zbožnost obou je natolik zralá, že zeď oddělující obě náboženství zprůhledněla... Zůstali pak spolu sami, povídali si mezi čtyřma očima... Oba – rozesmátí a šťastní zvláštní duchovní příbuzností, kterou netřeba překládat do slov – dali se pak v objetí vyfotografovat... Na snímku tisknou hlavy k sobě, pan kardinál má kolem šije lamaistický šál a látka dalajlamova prostého oděvu je spjata znakem Občanského fóra.“⁵

V evangelickém prostředí lze za symbolickou postavu počátků mezináboženského dialogu u nás označit prof. Hellera, o kterém bylo v jeho nekrologu řečeno, že „křesťany i nekřesťany dokázal spojovat a sjednocovat víc než kdo jiný“.⁶ Roku 1994 Jan Heller svou noblesou, životní opravdovostí a myšlenkovou hloubkou výrazně přispěl k průběhu pražského sympozia „Christianity–Judaism–Islam: Europe at the Close of the 20th Century“. Jeho křesťanství, židovství, muslimství a další účastníci z jedenácti zemí pověřili právě prof. Hellera shrnutím obsahu svých diskusí.⁷

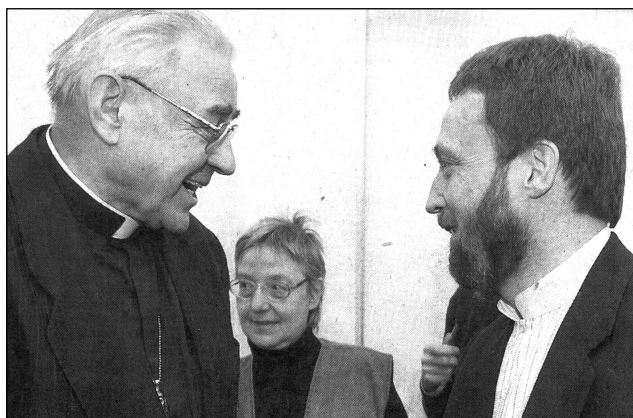
Hellerova přednáška na zmíněné konferenci⁸ se stala významným programovým prohlášením. „Autor v ní rozvíjí myšlenkové dědictví linie Masaryk–Rádl–Hejdránek a s odvoláním na Hanse Künga činí metodické rozhodnutí: namířit ostří skepse především vůči vlastním myšlenkovým východiskům.“⁹

Myšlenky původem švýcarského teologa a religionisty H. Künga inspirovaly nejen Jana Hellera, ale i další významné účastníky mezináboženského dialogu v českých zemích (např. Ivana Štampacha či Pavla Hoška). Hlavním šířitelem Küngových idejí u nás se stal filosof Karel Floss, který už těsně po roce 1989 založil v Sázavě nadaci Prokopios a začal pořádat každoroční Letní filosofické školy, úzce spojené s tématem mezináboženského dialogu. Roku 1998 se Prokopios přejmenoval na Nadaci Světový Étos – Centrum

Prokopios. Nový název vyjadřuje úzké spojení sázavských aktivit s Küngovou Nadací Světový étos v Tübingen.

Doc. Floss se významně podílí také na překládání Küngových knih do češtiny a küngovským hledáním hodnot společných různým kulturám a náboženstvím se zabývá i v bezpočtu přednášek a studií. V jedné z nich konstatuje, že Küng „dovedl vstřebat a kriticky využít“ i Huntingtonův *Střet civilizací*.¹⁰ Hans Küng tak činí především v knize *Světový étos pro politiku a hospodářství*, ve které říká, že harvardský profesor a dlouholetý poradce Pentagonu sice ve zmíněném díle schematicky rozděluje svět do navzájem rivalských nábožensko-kulturních bloků, aniž by vůbec pomyslel na jejich „základní společné prvky“, v závěru však „zpětně celou knihu relativizuje“ zmínkou o společných hodnotách velkých náboženství a o nutnosti, „aby se vůdčí politici a intelektuálové velkých světových kultur navzájem pochopili a začali spolupracovat“, což je „přímo něco jako opsání formulace ‚Světového étosu – projektu‘“ s jeho tezí „nikoli boj kultur, nýbrž spolupráce kultur je modelem pro budoucnost“.¹¹

K podobným závěrům jako Hans Küng každoročně dospívají i účastníci konferencí nazvaných Forum 2000, ke kterým Václav Havel od roku 1997 zve do Prahy světově významné osobnosti z různých náboženství a kultur.¹² Za oblast mezináboženských vztahů v rámci Fora 2000 zodpovídá P. Tomáš Halík. V letech 1997–2001 byla součástí mezináboženských aktivit spojených s Forem 2000 i multireligiózní setkání v katedrále svatého Víta. V dalších letech se mezináboženské meditace přesunuly do univerzitního kostela Nejsvětějšího Salvátora, jehož rektorem je právě Tomáš Halík.



Miloslav kardinál Vlček a muslim Vladimír Sánka při setkání roku 2005.

Foto: Marta Myšková, ČTK.

Prof. Halík také jako prezident České křesťanské akademie inicioval vznik pracovní skupiny při této akademii, ve které byli vedle křesťanů zastoupeni i Židé, muslimové, buddhisté a neohinduisté. V letech 1998-2000 tato skupina za velkého zájmu veřejnosti pořádala řadu panelových diskusí v Městské knihovně v Praze, věnovaných pohledům hlavních světových náboženství na vybrané otázky.¹³

Prvních dialogů pořádaných prof. Halíkem v rámci ČKA „se zúčastnil ještě na sklonku života Muhammad Ali Šilhavý“.¹⁴ I když prof. Šilhavému bylo roku 1989 už přes sedmdesát let, v následujících více než deseti letech nejenže stál v čele české muslimské komunity, ale také se doma i v zahraničí velmi aktivně podílel na mezináboženském dialogu.¹⁵ Místem dialogu je od svého vzniku až dodnes také brněnská mešita. Na její slavnostní otevření v červenci 1998 M. A. Šilhavý pozval generálního vikáře brněnského katolického biskupství Jiřího Mikuláška, vrchního kantora Židovské obce Arnošta Neufelda a zástupce pravoslavné církve Cristiana Popesca.¹⁶

V pražské mešitě se v září roku 2002 konal dialog mezi zástupci Islámské nadace v Praze a členy výboru Islám v Evropě. Tento výbor představuje ekumenickou komisi Rady evropských biskupských konferencí a Konference evropských církví a jeho činnosti se účastní i nejvýznamnější český odborník na islám a křesťansko-islámský dialog Luboš Kropáček.¹⁷ Prof. Kropáček zastupuje Českou republiku i ve skupině zvané Arraské dny, představující hnutí evropských křesťanů usilujících o dobré vztahy s muslimy,¹⁸ a podílí se i na mnoha dalších dialogických aktivitách.

Svůj letmý přehled významných českých osobností angažovaných v dialogu nemohu uzavřít nikým jiným než letos končícím primasem, kardinálem Miloslavem Vlkem, autorem výroku, že „kdo není schopen dialogu nebo jej odmítá, ten se nemůže stát dobrým křesťanem“.¹⁹

Kardinál Vlk se podílel především na křesťansko-židovském dialogu. V jubilejním roce 2000 se připojil k prosbám papeže Jana Pavla II. za odpuštění vin, kterými se katolíci v průběhu dějin obtížili, a podílel se na aktu křesťansko-židovského smíření na Karlově mostě.²⁰ Prohlášení, kterým se čeští Židé, křesťané a muslimové z pohledu své společné víry v Boha vyslovili proti legalizaci eutanazie, nazval „symfonií shody“.²¹

Ač se Miloslav Vlk osobně angažoval i při mezináboženských meditacích v katedrále svatého Víta v rámci Fora 2000, bylo na přelomu let 2001 a 2002 oznámeno, že by tato shromáždění z rozhodnutí pražského arcibiskupství už neměla pokračovat. V tomto rozhodnutí lze vidět výsledek tlaku ze strany těch osob a směrů v českém křesťanství, jejichž postoj k mezináboženskému dialogu je zdrženlivý nebo rovnou odmítavý.

Dnes je nutné počítat s tím, že nový pražský arcibiskup bude vůči těmto lidem ještě vstřícnější než kardinál Vlk. I Dominik Duka se sice angažuje v křesťansko-židovském dialogu, v rozhovoru pro *Katolický týdeník* z ledna 2002 ale také jako první veřejně oznámil ukončení dialogů v katedrále. Ve stejném rozhovoru zazněla i tato slova biskupa Duky:

„Považuji za opravdu nutné, aby se biskupové, kněží i vzdělání laici seznámili se studií Samuela P. Huntingtona *Střet civilizací*... Základní problém islámu spočívá v tom, že vznikl jako státní náboženství spojené s mocenskou expanzí, ke které patří i džihád... V tomto smyslu je třeba nově číst dějiny reconquisty a křížových výprav, které v zájmu historické pravdy a mezinárodního práva jsou srovnatelné se zákroky v Perském zálivu, v Bosně a Hercegovině či v Afghánistánu.“²²

Perspektivy mezináboženského dialogu u nás by se tedy daly označit za nejisté. V širokých vrstvách věřících sílí spíše náboženská nesnášenlivost než oddanost dialogu. Éra kardinála Tomáška skončila v roce 1991. Éra kardinála Vlka končí nyní. A novým českým primasem je muž sice úctyhodný, leč patrně souznící víc s Huntingtonovou teorií střetu civilizací než s dialogickou vizí papeže Jana Pavla II., který se za křížové výpravy jménem katolické církve omluvil. Jan Heller a Mohamed Ali Šilhavý již zemřeli, čímž dialog utrpěl stěží nahraditelné ztráty. Ani v případě Tomáše Halíka (*1948), Luboše Kropáčka (*1939) a Karla Flosse (*1926) se zatím příliš nerysují jejich budoucí pokračovatelé z řad příslušníků mladších generací. Nikdy ovšem nelze vyloučit překvapení pro dialog příznivé. Vždyť kdo by v roce 1989 předpokládal, že se devadesátiletý kardinál Tomášek, biskup s tradiční (předkoncilní) katolickou



formací, v hlubokém souznění setkání s dalajlamou nebo že se hybnou silou dialogu na Moravě stanou muslimové?! ■

Poznámky

- 1 Luboš Kropáček, *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 141.
- 2 Samuel P. Huntington, *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rybka Publishers, 2001.
- 3 Miloš Mendel – Bronislav Ostřanský – Tomáš Rataj, *Islám v srdci Evropy*, Praha: Academia, 2007, s. 96–97.
- 4 A. O. Kukla, „Dalajláma“, *Host*, 1990, č. 1, s. 69.
- 5 Tamtéž, s. 71–72.
- 6 Vladimír Roskovec, „Rozloučení s prof. Janem Hellerem“, *Universum*, 2008, roč. 18, č. 1, s. 50. Viz též Vít Machálek, „Za profesorem Janem Hellerem (1925–2008)“ [online]. 21. 1. 2008. Dostupné z URL <<http://www.mezinabozensky-dialog.wz.cz/za-profesorem-janem-hellerem-1925-2008>>.
- 7 „Closing Statement by Professor Jan Heller,“ otištěno v: *International Symposium Christianity–Judaism–Islam: Europe at the Close of the 20th Century*. Fedor Gál a Jitka Pušová (eds.). European Cultural Club, 1994, s. 207–208.
- 8 Jan Heller, „Das Suchen der Wahrheit als Grundlage der religiösen Toleranz,“ otištěno tamtéž, s. 27–34.
- 9 Petr Sláma, „Prostřední stůl – texty k dialogu křesťanů a Židů u nás,“ *Teologická reflexe*, 1999, roč. 5, č. 2, s. 188.
- 10 Karel Floss, „Küngův zápas o nové duchovní paradigma,“ *Teologický sborník*, 1998, č. 2, s. 78.
- 11 Viz Hans Küng, *Světový etos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 146–151.
- 12 Viz URL <<http://www.forum2000.cz>>.
- 13 Viz např. „Začátek mezináboženského dialogu,“ *Katolický týdeník*, 1998, roč. 9, č. 17, s. 5.
- 14 Ivan O. Štampach, „Dialog křesťanů a muslimů, historie, současnost, perspektivy,“ *Tajemství islámu*, 2009, č. 1, s. 11.
- 15 Viz Vít Machálek, „Mohamed Ali Šilhavý a dialog abrahamovských náboženství,“ *Tajemství islámu*, 2009, č. 3, s. 9–10.
- 16 Viz „Tři otázky pro... Mohameda Aliho Šilhavého,“ *Katolický týdeník*, 2000, roč. 11, č. 25, s. 6.
- 17 Viz rozhovor s prof. Kropáčkem – Jan Paulas, „Islám v Evropě zasedá v Praze,“ *Katolický týdeník*, 2002, roč. 13, č. 39, s. 7.
- 18 Viz Luboš Kropáček, „Muslimové s křesťany 1994,“ *Teologické texty*, 1995, roč. 6, č. 1, s. 31.
- 19 Kurt Koch, *Konfrontace nebo dialog?*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 7.
- 20 Viz Václav Benedikt, „Židovsko-křesťanské smíření na Karlově mostě,“ *Katolický týdeník*, 2000, roč. 11, č. 12, s. 7.
- 21 Miloslav Vlk, „Eutanazie? Symfonie shody!“, *Katolický týdeník*, 2005, roč. 16, č. 51, s. 1.
- 22 Norbert Milan Badal – Antonín Randa, „Katolická církev a mezináboženský dialog: Rozhovor s Dominikem Dukou OP,“ *Katolický týdeník*, 2002, roč. 13, č. 2, s. 12.

Interreligious Dialogue in the Czech Lands

This paper deals with the issues of interreligious relations in the Czech lands in the past twenty years. It introduces several most important Czech personalities in the field of the interreligious dialogue, namely the Cardinal František Tomášek, Jan Heller, Karel Floss, Tomáš Halík, Mohamed Ali Šilhavý, Luboš Kropáček and the Cardinal Miloslav Vlk. However, it also takes note of the expressions of religious intolerance.

Dr. Vít Machálek (*1969) je absolventem magisterského a postgraduálního studia historie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity. Působí jako odborný asistent na katedře religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Pardubice a zabývá se především mezináboženským dialogem a vztahy mezi islámem a Evropou v dějinách.

Reflexe současné situace židovsko-křesťanského dialogu

HLEDÁNÍ CEST K POROZUMĚNÍ

Jan Samohýl

Reflektovat situaci současného židovsko-křesťanského dialogu je obtížné ze dvou hlavních důvodů. Především není snadné najít reprezentativní náboženské společnosti, které v současnosti vedou tento dialog, a zároveň rozlišit jejich motivy. Mám na mysli různé eschatologické a pastorační snahy některých křesťanských společenství, domnívám se však, že v našich podmínkách jsou tyto tendence překonané. Za druhé je nutné zdůraznit, že přes významné posuny ze strany představitelů judaismu je tento mezináboženský dialog veden téměř výlučně ze strany křesťanů.

Přesto nacházíme dva momenty, které probíhající dialog ukazují v mimořádném světle, a to i v kontextu dnešních interkulturních snah. Prvním je jedinečná snaha o porozumění a smíření, která je vzhledem k bolestnému soužití těchto náboženství zcela ojedinělá. Tato snaha vzniká již před druhou světovou válkou, není tedy jen reakcí na šoa a je dnes mimořádně intenzivní. Druhým momentem je důraz na tradiční kulturní a náboženské hodnoty a jedinečnost jednotlivých tradic, které vidíme zvláště u etablovaných křesťanských církví a v judaismu, což v kontextu úspěchu tekoucích náboženských skupin může být významnou perspektivou. Označení „tekoucí náboženské skupiny“ je již obecně známým výrazem polského sociologa Zygmunta Baumana pro skupiny bez pevných vzorců chování, konfigurací, odpovídající na aktuální společenskou náboženskou poptávku. Tyto dvě tendence bych v kontextu dnešní společnosti označil za „záruk usmiřování a upevňování smysluplných tradic“. Budeme se věnovat spíše obecným tendencím a jejich reflexi, v závěru příspěvku ukážeme na některé konkrétní iniciativy židovsko-křesťanského dialogu u nás.

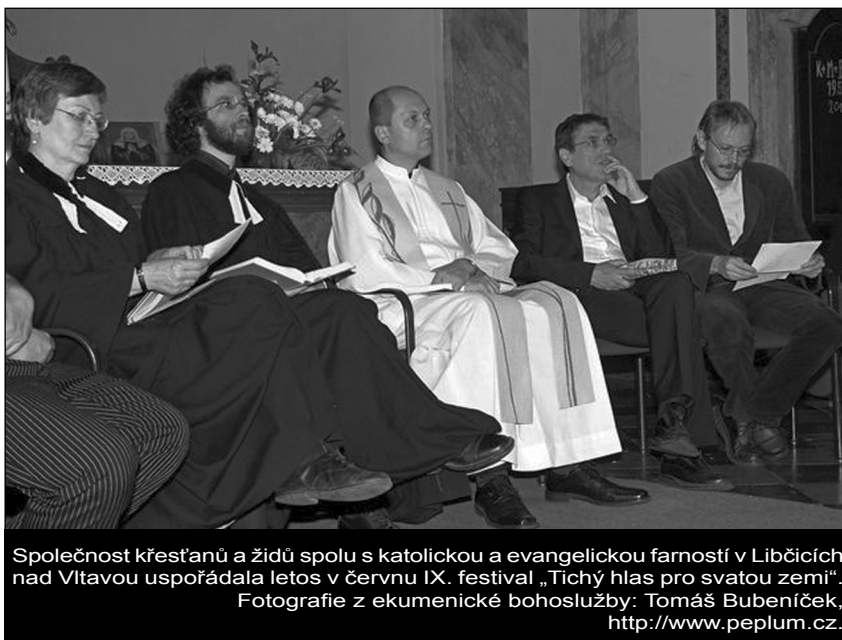
Vztah těchto náboženství prošel v dějinách dramatickým a bolestivým vývojem. Jsou to dějiny nedorozumění, ale i proná-

sledování a pogromů. Až v minulém století se začíná tento vztah proměňovat. Mají na něj vliv především události druhé světové války, ale i snaha křesťanských církví o revizi svého postoje k judaismu, která probíhá již od 20. let 20. století. Od druhé poloviny minulého století sledujeme řadu snah o přiblížení a smíření mezi těmito náboženstvími. Ze strany křesťanských církví je to pochopitelné, vědomí spolupiny na projevech antisemitismu dalo vzniknout

Jedná se o mimořádnou reakci představitelů judaismu. Tento dokument vzbudil zaslouženou odezvu, a to i mezi českými intelektuály.² Dabru emit se v osmi bodech hlásí ke společným základům židovství a křesťanství, k víře v jednoho Boha, k autoritě bible, k společným mravním principům, ale i k židovskému nároku na zemi Izrael a společnému odsouzení nacismu. Důležitá je i deklarace o samostatnosti a jedinečnosti židovství. Tato teze je dnes křesťany více-

méně přijímána. V textu se praví: „Zlepšující se vztahy neurčí kulturní a náboženskou asimilaci. Uznáváme křesťanství jako víru, která pochází ze židovství a má s ním dosud významné styky. Nevidíme v něm rozšíření židovství. Pouze pokud se staráme o vlastní tradice, můžeme čestně a upřímně budovat vzájemné vztahy.“ Tento dokument vyzývá i ke spolupráci a i tím je zcela převratným pohledem na vztah těchto náboženství ze strany Židů.

Na tyto snahy o spolupráci navázalo prohlášení „Dvanáct bodů z Berlína“ z loňského roku, kde tyto snahy jsou prakticky konkretizovány. K porozumění jedinečnosti judaismu jako svébytného náboženství se latentně hlásí dokument Nostra aetate, jak uvidíme později, ale především Směrnice a doporučení pro praktické uskutečňování koncilní deklarace Nostra aetate z roku 1974, kde čteme: „Dějiny židovství ne-



Společnost křesťanů a židů spolu s katolickou a evangelickou farností v Libčicích nad Vltavou uspořádala letos v červnu IX. festival „Tichý hlas pro svatou zemi“. Fotografie z ekumenické bohoslužby: Tomáš Bubeníček, <http://www.peplum.cz>.

řadě dokumentů a prohlášení, ale i konkrétních aktivit mezi křesťany.

V září roku 2000 publikoval baltimorský Institut pro křesťanská a židovská studia pozoruhodný dokument Dabru emit.¹ Toto prohlášení podepsalo 170 představitelů základních proudů amerického judaismu (ortodoxního, konzervativního, reformního a rekonstrukcionistického).

skončily spolu se zničením Jeruzaléma, ale pokračovaly v rozvíjení náboženské tradice, které stále oplývá bohatstvím náboženských hodnot - přestože věříme, že význam této tradice se po příchodu Krista hluboce změnil.⁴³ Vedle porozumění pro existenci židovské tradice se čtenář ubezpečuje o nerozmělnění křesťanského pojetí. Jde tedy o to porozumět judaismu, ale i z pohledu Židů, a to je jistě novátorské. „Dokument vyjadřuje také naději, že křesťané budou mít lepší znalosti o podstatě náboženské tradice židovství a o způsobu, jakým Židé sami sebe definují.“⁴⁴

Vztah mezi židovstvím a křesťanstvím začíná v Ježíšově době nadějně. Sv. Pavel v listě Římanům píše o Židech jako o kořenu ušlechtilé olivy a o křesťanech jako větvi, která z tohoto kmene vyrůstá. Nabádá dokonce mladou církev: „Vzpomeň si, že ty neneseš kořen, nýbrž kořen nese tebe!“⁴⁵ Křesťané jsou sice naroubováni místo některých větví, jak píše Pavel v předchozím verši, ale zároveň nezpochybňuje stálou existenci židovského vyvolení: „Pokud jde o vyvolení, zůstávají Bohu milí pro své otce. Vždyť Boží dary a jeho povolání jsou neodvolatelná.“⁴⁶ Až v následujících stoletích se postupně tvoří teologická teze, která začíná Židy a křesťany bolestně rozdělovat, teze o bohovraždě a teorie o vydědění.

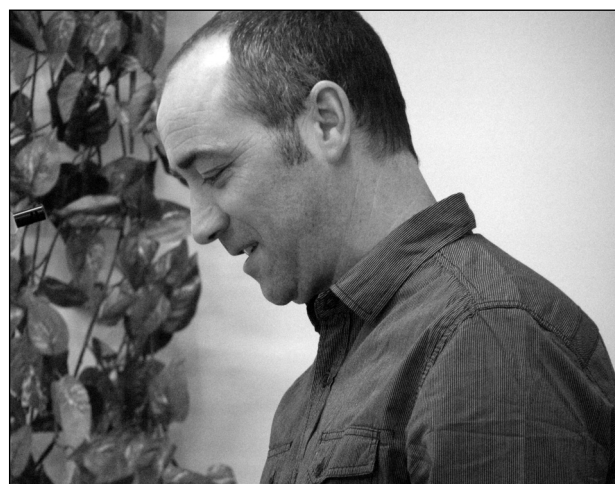
My se však soustředíme na hledání cesty k usmíření. Je tedy potřeba zmínit i některé výroky na obranu Židů. Např. sv. Bernard připomínal: „Židé jsou Mesiášovy kosti a tělo, budete-li jim ubližovat, můžete Pána zranit v zřítelnici jeho oka.“⁴⁷ Důležité byly i papežské buly na ochranu Židů (např. Řehoř X. či Martin V.).⁸ Někteří vládci vydávali ochranné glejty a nařízení (Přemysl Otakar II. Statuta Iudeorum 1254 nebo Josef II. Toleranční patent 1782, rozšířen i na Židy).

Antisemitismus se začíná zintenzivňovat v 19. století především v Německu. S pojmem antisemitismus přišel novinář Wilhem Marr v knize „Vítězství německví nad židovstvím“ z roku 1873, sám pak založil v roce 1879 Antisemitskou ligu. Antisemitismus byl ale i jednou ze základních myšlenek Křesťansko-sociální dělnické strany založené v roce 1875. Od 80. let 19. století vznikají různá protižidovská uskupení po celém Německu. V té době antisemitskou petici podepsalo na čtvrt milionu německých občanů. Bolestné skutečnosti antisemitismu vyvrcholily nacistickým holocaustem. Slovo šoa znamená smrt, útlak či katastrofu, a to se naplnilo

v období nacistického teroru. Když církevní představitelé v roce 1936 osobně u Hitlera protestovali proti pronásledování Židů, byli údajně odbaveni: „Co si stěžujete? Provádím pouze to, čemu jste vy po staletí učili!“⁴⁹ Za této války si antisemitismus pěstovaný po téměř dva tisíce let vyžádal svou daň. Většina států oficiálně nic nepodnikla, pro prchající Židy zůstala většina zemí uzavřena. I zde existují výjimky, jak o tom svědčí společnost Ukrývaných dětí. Statečné rodiny se našly zvláště na Slovensku a byly často motivovány křesťanský.

Až ve 20. století vidíme v křesťanských církvích návrat k pramenům vztahu, jak je čteme v listě Římanům. Papež Pius XI. ve svých projevech opakovaně nepřímo odsuzoval antisemitismus, a bylo to první výslovné odsuzování hlavy katolické církve protižidovských myšlenek a skutků v církevních dějinách. Obdobné snahy byly i v protestantských církvích. Později, v roce 1938, papež Pius XI. prohlásil před skupinou novinářů: „Antisemitismus je nepřijatelný. Duchovně jsme všichni Semité.“⁴⁰ Výslovný dokument o antisemitismu s názvem *Humani generis unitas* (O jednotě lidské rasy) však z důvodů papežovy nemoci či z jiných důvodů nebyl zveřejněn. Zde se mimo jiné píše: „Ne, ne, říkám vám, pro křesťana je vyloučeno přijmout antisemitismus. Vyloučeno.“⁴¹ V této době, tedy v polovině 20. století, se začíná vztah těchto dvou světových náboženství proměňovat. Při setkání v Seelisbergu a Fribourgu (1948) se spojili katolíci s protestanty a zde začínalo vznikat ovzduší pro budoucí dokumenty II. Vatikánského sněmu o nekřesťanských náboženstvích. Významná i ze společenského hlediska byla návštěva papeže Pavla VI. ve Svaté zemi v lednu 1964.

Klíčovým dějinným mezníkem je koncilní dokument *Nostra aetate* (O postoji církve k nekřesťanským náboženstvím). Vznikal v určité, jistě ne snadné, diskuzi, a právě judaismu je věnována nejdelší kapitola. Prvním přínosem tohoto prohlášení je odsouzení a lítost nad antisemitismem v evropských dějinách. „Církev, která zavrhuje veškeré pronásledování, ať jde o kohokoli, protože má na paměti společné dědictví se Židy a je vedena nikoli politickými pohyby, nýbrž náboženskou evangeli-



ní láskou, želi nenávisti, pronásledování a projevy antisemitismu, jimiž se kdykoli a kdokoli obrátil proti Židům.“⁴² Zároveň je odsouzeno to nejstarší a nejhrubší označení Židů jako prokletých v Božích očích: „I když je církev novým Božím lidem, přece nesmějí být Židé označováni ani za zavvržené Bohem ani za prokleté, jako kdyby to vysvítalo ze svatého Písma.“⁴³ Katolická církev se jednoznačně hlásí k poselství apoštola Pavla v listu Římanům (Řím 11,28-29) o neodvolatelnosti Božího povolání: „Přesto podle apoštola zůstávají pro své otce milí Bohu, jehož dary a povolání jsou neodvolatelné.“⁴⁴ Církev jistě zdůrazňuje křesťany jako nový Boží lid a křesťanství jako naplnění židovství, přesto je tento postoj koncilu zcela novátorský. V textu *Nostra aetate* II. Vatikánského koncilu dále čteme: „Proto ať si dají všichni pozor, aby při katechezi a při kázání Božího slova neučili nic, co se neshoduje s pravdou evangelia a s Kristovým duchem“. Je tedy zřejmé, že tvrzení o bohovraždě je nesmyslné a nemá oporu ani biblickou ani v církevní autoritě.

Na myšlenku *Nostra aetate* navázala v roce 1969 směrnice francouzských biskupů o vztazích k Židům a především římský dokument „Směrnice a podněty k uplatňování prohlášení *Nostra aetate*.“ V roce 1974 katolická Komise pro náboženské vztahy se Židy vydává převratný dokument „Směrnice a doporučení pro praktické uskutečňování koncilní deklarace *Nostra aetate*“, který jsme již citovali. V něm se objevuje ještě jedno zajímavé stanovisko: „Přestože křesťanství vzniklo ze židovství a převzalo z něj určité podstatné prvky své víry a uctívání, propast mezi oběma náboženstvími se stále zvětšovala až do bodu, kdy jedna strana téměř neznala druhou.“⁴⁵ V dokumentu se vyzývá k poznání židovských tradic, aby křesťané věděli, jak Židé sami sebe definují.

Vztahy mezi křesťany a představiteli judaismu pokračovaly dále, až k posledním dvěma papežům a jejich známým pozitivním postojům k Židům. Jan Pavel II. v promluvě k Židům v Mohuči 17. 11. 1980 deklaroval jedinečnost judaismu: „Boží lid Staré smlouvy, která nebyla nikdy odvolána.“ Dne 3. dubna 1986 vstoupil papež Jan Pavel II. do Velké synagogy v Římě, bylo to poprvé v dějinách, kdy papež navštívil Židy v jejich prostředí. Rok na to blahorečil Editu Steinovou jako mučednici židovského lidu. Současný papež Benedikt XVI. se 19. srpna 2005 setkal s představiteli židovské komunity v Německu v jejich synagoze v Kolíně nad Rýnem. O jeho slovech prohlásil předseda německých Židů Paul Spiegel: „Byla to naprosto upřímná řeč.“¹⁶

Tento pohled není vyčerpávajícím ani jistě plně objektivním pohledem na hledání cest k porozumění mezi židovstvím a křesťanstvím. Chce jen poukázat na mimořádnost snahy o usmíření z obou stran a zároveň respekt k vlastním náboženským tradicím. Tyto zmiňované reflexe (zázrak usmířování a upevňování smysluplných tradic) mají význam i v současné společenské situaci u nás. Situace s tradičními náboženskými společnostmi v ČR je značně problematická, jak ukazují různé sociologické výzkumy. Podle sčítání lidu z roku 1991 a 2001, se přestalo hlásit ke konkrétním náboženským společnostem více než 1,3 milionu obyvatel ČR. Velké a tradiční denominace ztratily během 90. let řádově desítky procent svých členů (ČČSH 44%, ČCE 43%, ŘKC 32%). Nárůst členské základny zaznamenaly pouze menší křesťanské evangelikální církve, často s výrazným letničním a charismatickým charakterem (např. Apoštolská na 307%, Křesťanské sbory na 229% oproti předchozímu sčítání). Federace židovských obcí v ČR zaznamenala minimální nárůst (117%). Je potřeba si ovšem uvědomit, že respondenti těchto výzkumů nejsou vždy zároveň členy jmenovaných církví.

Každopádně v tomto desetiletí pokračuje proces odcírkevnění české společnosti doprovázený úpadkem tradičních náboženských společností a postupující pluralizací náboženské scény spojené s detradicionalizací a privatizací náboženství. „Je možné ve světle uvedených faktů říci, že proces odcírkevnění a náboženské detradicionalizace se na začátku nového tisíciletí stal neoddiskutovatelným faktem a jedním z hlavních charakteristických rysů náboženského života české společnosti.“¹⁷ Vedle

zmiňovaného odcírkevnění však narůstají (v absolutních číslech však jde jen o desítky či stovky členů) náboženské společnosti, které vědomě nezdůrazňují tradiční hodnoty. „Neokřesťanské skupiny akceptují situaci duchovního tržiště, v jehož rámci jsou schopny flexibilně reagovat na přání a potřeby potenciálních konvertitů. Oproti tradičním náboženským skupinám využívají mnohem efektivnější metody a postupy progresivní evangelizace, která získává podobu jakéhosi náboženského marketingu, a zároveň jsou schopné nabídnout atraktivní náboženskou službu.“¹⁸ Pouze tyto skupiny mají určitý nárůst členské základny. Domnívám se, že židovsko-křesťanský dialog má smysl i z hlediska podpory kulturních a náboženských tradic. Obecná tendence v ČR však spěje k dalšímu odlivu od teologicky jasně se definujících náboženství. Postoj Čechů shrnuje a zajímavě charakterizuje D. Václavík: „Jeho základem sice stále zůstává nedůvěra v náboženské instituce a religiozitu s nimi spojenou, ale zároveň roste potřeba duchovního uspokojení odpovídajícího velmi individualizované a konzumně orientované pozdně moderní společnosti. Důsledkem toho je situace, kdy se většina Čechů považuje za nenáboženské a zároveň připouští, a dokonce se identifikuje s náboženskou interpretací světa a používá náboženské a duchovní praktiky.“¹⁹ Vyústění Václavíkovy knihy mimo jiné boří mýtus o Čechách jako nejateističtější národě v Evropě.

V tomto ohledu obě zmiňované reflexe mají smysl, a to i ve společenském dialogu. Je důležité, že právě židovsko-křesťanský dialog u nás zaznamenal řadu vynikajících úspěchů. Pohledem na některé z nich tento příspěvek zakončím. V oblasti akademického bádání zmíníme úspěšné pracoviště - Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových na Filozofické fakultě UP v Olomouci, Ústav židovských studií na Husitské teologické fakultě UK v Praze, Ústav filosofie a religionistiky UK v Praze a rád bych zmínil i Inštitút judaistiky UK v Bratislavě.

Zcela jedinečné jsou publicistické, přednáškové a organizační snahy Společnosti křesťanů a Židů. Z řady snah na politické úrovni bych alespoň zmínil velkou konferenci „Vina a odpuštění“ o křesťansko-židovské spolupráci v Evropě, konanou v Praze v roce 1992. V poslední době je nesmírně důležitá snaha o zachování svědectví pamětníků šoa, na které se podílejí i křesťanské organizace, např. v našich

podmínkách velmi kvalitně ICEJ. Zajímavá a citlivá je duchovní a pastorační snaha křesťanského společenství Komunita Blahoslavenství v Dolanech u Olomouce. Málo známou organizací, která uchovává velmi silné znamení usmíření mezi křesťany a Židy, je již zmiňovaná společnost Ukryvaných dětí, Hidden Child, kde se setkali Židé a křesťané v ohrožení života v době druhé světové války, po roce 1942.

Pokusili jsme se v tomto příspěvku ukázat, jakým způsobem vznikaly a upevňují se dvě jedinečné tendence, usmířování a podporování vzájemných tradic židovství a křesťanství, které mají dopad i mimo rámec židovsko-křesťanského dialogu. ■

Poznámky

- 1 „Dabru emet - Mluvte pravdu (Zach 8,16)“, *Křesťanské revue*, 2001, roč. 68, č. 1, s. 21.
- 2 srov. diskuze v Českém rozhlasu (pořad: Židé, křesťané a občanská společnost, vysílaný v únoru 2002, www.rozhlas.cz/cro6/str_europa/_zprava/52996, datum stažení: 8. 11. 2007) a následně v časopise *Teologie a společnost*, 2003, roč. 9, č. 3, s. 34-40.
- 3 Směrnice a doporučení pro praktické uskutečňování koncilní deklarace *Nostra aetate*, 1974, in: Alžběta Drexlerová, *Jákoab a Ezau na cestě smíření?* Olomouc: Univerzita Palackého, 2009, s. 153.
- 4 Tamtéž, s. 148.
- 5 Řím 11,18.
- 6 Řím 11, 28-29.
- 7 In Etienne Richer, „Židé a křesťané: naléhavost smíření“, *Proglas*, 1993, roč. 4, č. 7, s. 28.
- 8 Text těchto dokumentů in Alžběta Drexlerová, *Jákoab a Ezau...*, s. 144-147.
- 9 In sestra Pista, *Jak se křesťané provinili proti Židům*, Darmstadt: Evangelické Mariino sesterstvo, s. 13 (samizdat).
- 10 In Etienne Richer, „Židé a křesťané...“, s. 26.
- 11 Nevydaná encyklika *Humani Generis Unitas*, http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/education/humani_generis_unitas.htm, datum stažení: 10. 5. 2010.
- 12 Dokument *Nostra aetate II*. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, čl. 4., s. 553.
- 13 Tamtéž.
- 14 Tamtéž.
- 15 Směrnice a doporučení pro praktické uskutečňování koncilní deklarace *Nostra aetate*, 1974 in Alžběta Drexlerová, *Jákoab a Ezau...*, s. 150.
- 16 In „Papež v synagoze“, *Roš chodeš*, 2005, roč. 67, č. 8, s. 15.
- 17 David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010, s. 194.
- 18 Tamtéž, s. 196.
- 19 Tamtéž, s. 215.

Reflections on Contemporary Situation of Jewish-Christian Dialogue

This article aims to reflect the current situation of the Jewish-Christian dialogue, with the emphasis on some specific initiatives in our country. The text briefly addresses the current situation, but also looks back to history. The main contribution lies in the accent on two points, that show the ongoing dialogue in extraordinary light. The first point is the unique effort for understanding and reconciliation. The second one is the emphasis on traditional cultural and religious values, and the uniqueness of particular traditions.

PhDr. Jan Samohýl, Th.D. (*1966) je pověřen vedením katedry filosofie a religionistiky na Třetí fakultě v Českých Budějovicích. Hlavní předmětem jeho zájmu je v současné době vztah mezi judaismem a křesťanstvím a filosofie náboženství.

Pohřbívání podle zásad islámu ukazuje míru integrace muslimů do společnosti

ISLÁMSKÁ POHŘEBNÍ KULTURA U NÁS A V ZAHRANIČÍ

Martin Klapetek

Muslimové jsou jistě významnou komponentou pestré reality současné náboženské scény v České republice. Česká komunita muslimů je pro mnohé naše spoluobčany ještě stále něčím cizím, což je pochopitelné s ohledem na mediální obraz různých zahraničních problémů spojených s islámem. Pokud sledujeme diskuze ohledně přítomnosti muslimů v západní Evropě i u nás, vidíme stálý důraz na průběh integračního procesu. Otázka zřizování muslimských hřbitovů, či alespoň oddílů na stávajících obecních pohřebištích, do tohoto procesu jistě patří.

Ústředí muslimských náboženských obcí bylo v roce 2004 zaregistrováno Ministerstvem kultury ČR jakožto náboženská společnost, a to bez oprávnění k výkonu tzv. zvláštních práv. Jednalo se jistě o dílčí krok na dlouhé cestě integrace muslimů do české společnosti. Právě zřizování pohřebních míst, na kterých je možné plnohodnotně naplnit zásady vycházející z tradiční pohřební kultury islámu, se stalo jedním z dílčích úkolů reprezentace muslimů u nás. Oficiální místa, kde se v České republice pohřbívají muslimové podle islámských předpisů, jsou v podstatě tři. Jedno je v Třebíči, kde se pohřbívá od roku 1994. V Praze na Olšanských hřbitovech probíhají obřady od srpna roku 2004. V Třebíči je obsazeno kolem 30 míst a kapacitu je možné rozšířit, v Praze je asi 20 hrobů v oddělení s odhadovanou kapacitou 50-100 hrobových míst. V Brně měli muslimové také několik míst na jednom z hřbitovů (asi 12), ale tam zbývají jen 3 místa.¹

Pohřbívání muslimů v Německu

Až doposud fungují v Německu pouze tři islámská pohřebiště. První vzniklo v Berlíně v roce 1866, ale již od II. světové války se potýká s nedostatečným počtem míst (220 míst je již zaplněno). Pohřbívali se zde nejen poddaní osmanské říše a později občané Turecké republiky, ale také muslimové různých národností bez společenských a náboženských rozdílů. V současnosti hřbitov hraničí s Neuen Garnisonfriedhofs.² V letech 1999 až 2004 zde byla vystavěna největší berlínská mešita s názvem Šehitlik-Moschee. Další čistě muslimské

pohřebiště pak předala k užívání městská správa Soltau (Spolková země Dolní Sasko).³ Dlouhodobý proces povolení vzniku hřbitova byl započat žádostí Gaironisy Jacobsové a její ženské skupiny v Lüneburgeru Heide. Rozsáhlejší islámský hřbitov byl pak postaven v roce 1997 v Lipsku, kde bylo možno umístit až 600 hrobů.

Pro zařízení vlastního hřbitova je potřeba získat konkrétní spolková práva a těmi dosud žádný islámský svaz nedisponuje. Místní islámské komunity se alespoň snaží zvyšovat kapacity oddělení na městských hřbitovech, které jsou vyhrazeny pro muslimy.⁴ Prozatím se počet těchto oddělení na území Spolkové republiky pohybuje okolo sedmdesáti. Velká část muslimských přistěhovalců si i nyní přeje být pochována ve své původní vlasti. Stále přetrvávají obavy, že v Německu nebudou mít možnost být pochováni podle islámských zákonů. Všechny větší islámské svazy si proto založily pohřební nadace, které organizují převozy mrtvých těl a pohřby v původní vlasti pod podmínkou každoročních plateb členských příspěvků. Dokreslením této situace je výzkum mínění tureckých muslimů, který v roce 2000 provedlo Centrum pro turecká studia. Ten ukázal, že nyní si svůj pohřeb v Německu dokáže představit pouze pět

procent dotázaných. Podle 68 % respondentů by bylo řešením zřízení vlastního hřbitova a 11 % by bylo spokojeno s odděleními pro muslimy na stávajících hřbitovech.⁵

Muslimský hřbitov ve Vídni

Navzdory všem jednáním se spolkovou vládou i představiteli jednotlivých zemí nebyl do roku 2008 v Rakousku muslimský hřbitov. Ve Vídni byli muslimové pochovááni od konce 19. století na Centrálním hřbitově. V polovině sedmdesátých let 20. století zde vzniklo specializované oddělení, které bylo posléze ještě rozšířeno, a navíc byla vymezena i tzv. islámsko-egyptská část. Nezávisle na pravidelné síti chodníků jsou zde podle příkazů islámu hroby orientovány směrem k Mekce. Protože ale zemřeli museli být stále pohřbíváni v rakvích, mnozí muslimové posílali těla svých příbuzných z Rakouska do země jejich původu, aby tam byli pohřbeni podle islámských před-



Tento článek prošel recenzním řízením.

pisů.⁶ Je to velice složitá a finančně náročná procedura.⁷

Zlomovým obdobím byl rok 2001, kdy vedení Vídně s ohledem na naplněnou kapacitu islámských oddělení na Centrálním hřbitově přislíbilo Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGIÖ) vybudování speciálního pohřebiště. Celá procedura se poměrně dlouho protahovala s ohledem na financování projektu, archeologický průzkum dané lokality, problémy se stavební firmou a nakonec i nutným řešením problému prosakování spodních vod na pozemek. Budování hřbitova bylo několikrát přerušeno vandalskými útoky, které nakonec řešil příslušný vídeňský Zemský úřad pro ochranu ústavy a potírání terorismu. Podle svých slov reagovala na tyto akce IGGIÖ kampaní zaměřenou na obyvatele příslušné městské čtvrti, ve které se muslimové snažili nabídnout transparentní informace o stavbě. Po dlouhém období plánování byl tedy na konci postního měsíce ramadán dne 3. 10. 2008 za velkého zájmu společnosti i médií otevřen první muslimský hřbitov v Rakousku ve vídeňské čtvrti Liesing.⁸ Otevření hřbitova se účastnili jak představitelé městské části společně s politickými představiteli Rakouska, tak řada zástupců velvyslanectví tradičních muslimských zemí působících v této zemi. S ohledem na financování stavby měl své nezastupitelné místo velvyslanec Kataru. První pohřeb se konal 27. března 2009. Ve srovnání s podmínkami v Německu a Švýcarsku se jedná o výjimečný komplex budov na přesně ohraničeném prostoru.

Mezi hlavní výhody tohoto pohřebiště patří to, že v jednom souboru budov dochází k přijetí těla zemřelého a jeho rituálnímu obmytí kompetentní osobou. Je zde také důstojný prostor pro vykonání poslední modlitby nad zemřelým, ozdobený kaligrafickými nápisy a monumentálním lustrem. Instituce tedy muslimům napomůže s kompletní organizací příprav, obřadu i s vystavením příslušných dokumentů. Součástí hřbitova je i dům určený pro správce, který je na místě 24 hodin denně. Děje se tak nejen kvůli bezproblémovému kontaktu s pozůstalými, ale i s ohledem na kontrolu bezpečnosti osob i majetku v areálu. Přes veškeré zkušenosti s vandalskými útoky během výstavby IGGIÖ kontrolu hřbitova videokamerami nebo policejní ochranu odmítla. V současnosti má hřbitov kapacitu asi 4 tis. míst upravených podle předpisů islámu se dvěma zajímavými specifiky. První hroby se mají totiž plánovitě hlou-

bit tak hluboko, aby se vytvořila možnost pro následné zařazení dalšího pohřebního místa o něco výše nad původním. Děje se tak s ohledem na projektované využití při obřadech potenciální příští generace příslušníků v rámci jedné rodiny, které toto jedno konkrétní místo patří. Další specifikum částečně souvisí s tím, že s ohledem na právní předpisy rakouské republiky bude i na tomto pohřebišti povolen obřad pouze v rakvi.

Na svých oficiálních stránkách i v dalších rozhovorech pro média komentují kompetentní představitelé IGGIÖ vybudování ryze islámského pohřebiště v Rakousku jako tzv. „znamení integrace“.⁹ Je to potřeba chápat v souvislosti s tím, že muslimové budou pohřbeni v zemi, kde tak dlouho žili a mladší z nich se zde již dokonce narodili. Je to tedy jejich vlast a oni se cítí být takto více integrováni do většinové společnosti. Děje se tak s ohledem na podporu dialogu a vzájemného respektu. Podle islámských duchovních se doporučuje rychlý pohřeb na místě, kde člověk zemře. Následně pak vznikají odhady, že by se měl postupně snižovat počet převozů pozůstatků příbuzných do původní vlasti. Lze jen dodat, že další z muslimských hřbitovů na území Rakouska (asi pro 500 pohřebních míst) plánuje vybudovat místní islámské společenství v obci Altschachen ve spolkové zemi Vorarlbersko.

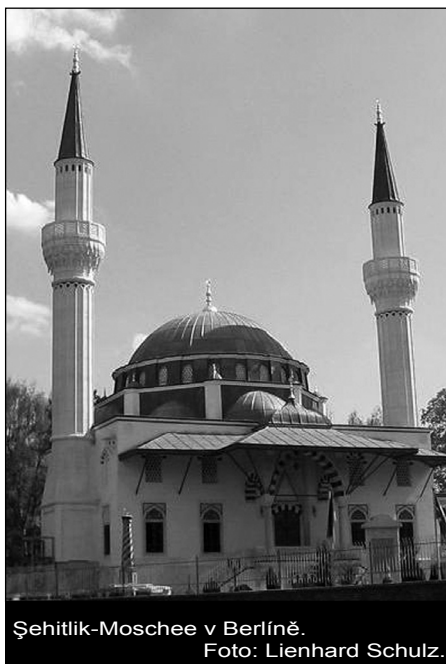
Otázka muslimských hřbitovů ve Švýcarsku

Vedle dalších integračních okruhů¹⁰ je i ve Švýcarsku jedním z hlavních témat

široké společenské debaty v médiích budování specializovaných muslimských pohřebišť, nebo alespoň realizace jasně vyznačených oddělení. Zde by bylo možné vykonávat obřady v souladu s předpisy islámu, pokud je to možné zkoordinovat se základní právní úpravou na úrovni kantonů a vyhláškami místní samosprávy. V předšlých odstavcích věnovaných této otázce v Německu a Rakousku byly ukázány dlouhotrvající těžkosti s budováním samostatného muslimského pohřebiště, které byly nakonec překonány pouze ve vídeňském případě. Jak je to tedy ve Švýcarsku?

V sedmi kantonech nebo přímo městech žádaly muslimské organizace o vytvoření trvalých islámských pohřebišť, nebo alespoň takto zamýšlených výhradních úseků na stávajících veřejných hřbitovech. Jedním z požadavků je oddělení od ostatních úseků, kde by byli pohřbíváni vyznavači ostatních náboženství světa. V tomto případě se jedná hlavně o křesťany a židy. A právě tento požadavek je v mediálních diskuzích často tématem bouřlivých reakcí. V této diskuzi se došlo až tak daleko, že „zpochybnění uspořádání hřbitovních řad bývá často chápáno jako prohranek proti (občanské) zásadě 'rovnosti ve smrti' a dále je pochopeno jako další krok k rozdělení na 'paralelní společnosti'“.¹¹

Toto vysvětlení se může zvenčí zdát jako poněkud přehnané, ale v této záležitosti je potřeba obrátit se zpět do švýcarských dějin. V diskuzi a řešení podobného problému si Švýcarsko již v minulosti prošlo kompromisním vývojem. Jednalo se o snahu o zachování náboženského míru mezi římskými katolíky a členy různých protestantských církví.¹² V ústavě z 28. května 1874 zákonodárci odňali všem náboženským institucím právo správy hřbitovů. Závěr článku 53 konkrétně tedy zní: „Disponovat pohřebním místem náleží občanským úřadům. Mají dohlédnout na to, aby každý zemřelý byl vhodně pochován.“ Zde se projevuje poněkud odlišná tradice oproti předchozím příkladům v Německu a Rakousku. Poukazuje to na zajímavý fakt, že podobné procesy, které někde mohou být interpretovány zvenjšku i zevnitř jako přínos pro integraci muslimů (rakouský případ), mohou být jinde chápány jako kontraproduktivní postup. Pro srovnání kontextů v námi sledovaných státech je podstatné, že argumentace obecné společnosti přijímaného švýcarského konsenzu je zakotvena v právním pořádku federace. Tato země se sice nehlásí k jedné oficiální



Şehitlik-Moschee v Berlíně.
Foto: Lienhard Schulz.

náboženské struktury v podobě státní církve, ale na druhou stranu právní úprava týkající se pohřbívání vychází z historických religiálních důvodů.

Po různých událostech a četných debatách úřady různých měst (jako je např. Neuburg, Bern, Ženeva, Basilej nebo Curych) změnily zákony nebo provozní řády jimi provozovaných pohřebišť, aby tak vyhověly požadavkům muslimů.¹³ Přes všechny problémy v této oblasti však již dnes mohou muslimové kontaktovat specializované firmy, různorodé instituce a hlavně nadační fondy, které jim pomohou s vypravením muslimského pohřbu ve Švýcarsku nebo s převozem ostatků nejbližších do původní vlasti. Obecně můžeme říci, že muslimské organizace ve Švýcarsku kladou na tuto problematiku velký důraz. Děje se tak s ohledem na jejich členy, kteří považují tradiční způsob pohřbívání a následně správy hřbitova za důležitou součást jejich náboženského a kulturního profilu.

Závěr

Zde si tedy můžeme položit otázku, kdo všechno aktivně tvoří podobu veřejného prostoru. Zajímá nás průběh setkávání, ale i střetávání různých názorových skupin v neustálém procesu přeznačování a vymezování oblastí vlivu ve veřejném prostoru. Vedle architektury měřit jako výrazných prvků charakterizujících přítomnost muslimských komunit v evropských společnostech je to dále otázka budování specializovaných hřbitovů. V návaznosti na tuto záležitost se jedná také o právní předpisy upravující funerální problematiku obecně. Muslimské hřbitovy se z pohledu některých zájmových skupin společnosti u nás a v německy mluvících zemích mnohdy stávají vedle měřít výrazem cizích kulturních požadavků směřovaných do veřejného prostoru. Na druhou stranu je potřeba při zkoumání této otázky poukázat na jednu velice důležitou věc. Budování muslimských hřbitovů nebo alespoň speciálních oddělení městských hřbitovů, na kterých jsou obřady vykonávány podle specifik islámu, je významným praktickým výrazem zájmu o aktivní zapojení do integračního procesu v Česku, Německu a Rakousku.¹⁴ Pro mnohé mohou být prohlášení představitelů velkých organizací pouze rétorickými cvičeními, jejichž přímý dopad na „řádovou“ členskou základnu je diskutabilní. Je ale faktem, že otázka umírání a pohřbu v prostředí, kde se s ohledem na kulturní profil většiny pacientů a „klientů“ vesměs

nedodržují předpisy týkajícího správného provedení veškerých islámských obřadů, je stále zásadní. Je významnou hlavně pro muslimy, kteří se snaží svůj náboženský život žít aktivněji s ohledem na kulturní specifika, která si do Česka, Německa nebo Rakouska přináší ze svých původních vlastí a regionů. Význam „správného“ muslimského pohřbu se tak projevuje v aktivitách sdružení zaměřených na přesun důrazu od translace mrtvých těl do původních vlastí ke zřizování plnohodnotných ekvivalentů funerálních služeb přímo v nových vlastech. Ideálním příkladem je zde práce IGGIO, která vyvrcholila otevřením muslimského hřbitova ve Vídni. Zde se nám postupně rýsuje podobná paralela se srovnatelným vývojem integrace a emancipace židovského obyvatelstva v evropských zemích s ohledem na otázku výstavby speciálních pohřebišť pro vyznavače jednotlivých směrů uvnitř moderního judaismu.¹⁵ Při sledování otázek významu náboženství pro integraci muslimů do zemí západní Evropy a role jejich organizací je okruh umírání a smrti důležitým tématem. Stále je ale potřeba mít při komparaci na paměti konkrétní situaci, neboť právě v této otázce je švýcarská obecně přijímaná právní realita odlišná od Česka, Německa a Rakouska.

Poznámky

- 1 Viz KOTRLÝ, T.: Pohřeb v kostele. *Revue církevního práva*, 2007, roč. 38, č. 3, s. 244-245.
- 2 Viz KREITMEIER, K.: *Allahs deutsche Kinder*. Mnichov: Pattloch 2002, s. 29.
- 3 Viz SPULER, R. - STEGEMANN, U.: *Muslims in Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder/Spectrum 2002, s. 174.
- 4 Jedno z podobných oddělení vzniklo v roce 1974 z iniciativy Islámského centra Mnichov na místním tzv. Západním hřbitově.
- 5 Více ŠEN, F. – AYDIN, H.: *Islam in Deutschland*. Mnichov: C.H. Beck 2002, s. 110-111.
- 6 Český čtenář může najít nástin základních souvislostí v knize KERRIGAN, M.: *Historie smrti*. Praha: nakl. Deus 2008, s. 116-117, 174-175.
- 7 Viz NALBORCZYK, A.S.: Muzulmanie v Austrii: od wojen z Turcja po lekcje islamu w szkole. In: PARZYMIŚ, A. (ed.): *Muzulmanie w Europie*. Varšava: Wyd. Akademickie Dialog 2005, s. 311.
- 8 Hřbitov najdete ve 23. vídeňském obvodu Liesing na adrese Großmarktstraße 2a.
- 9 Podíl na realizaci projektu měl i Omar al-Rawi, který je členem vídeňské obecní rady za Sociálně demokratickou stranu Rakouska a zároveň Zmocněnec pro integraci v rámci IGGIO. Dále viz STROBL, A.: Einzigartiger rechtliches Status – die Muslime in Österreich. *Herder Korrespondenz*, 2006, roč. 60, č. 4, s. 203.



Formy muslimských hrobů na Olšanských hřbitovech v Praze vycházejí z kombinace tradičních islámských předpisů a místních kulturních zvyklostí.
Autorem fotografie je Mgr. Karel Pazourek.

- 10 Např. zahalování žen, kvalitní vzdělání mládeže, ale také náboženských představitelů jednotlivých komunit, rituálně čisté maso nebo diskuze nad formami muslimských organizací. Viz BAUMANN, P.: *Muslims in der Schweiz*. Luzern/Stuttgart: Rex 1991, s. 53-61.
- 11 Viz GIANNI, M.: *Muslims in der Schweiz*. Bern: Eidgenössische Ausländerkommission EKA 2005, s. 19.
- 12 Viz BURKHALTER, S.: „La question du cimetière islamique en Suisse“. *Revue européenne des migrations internationales*, 1998, roč. 14, č. 3, s. 61-75.
- 13 Viz např. dílčí výstup z projektu zabývajícího se otázkami spojenými s přistěhovalectvím CATTACIN, S. - KAYA, B.: Le développement des mesures d'intégration de la population migrante sur le plan local en Suisse. In: MAHNIG, H. (hg.): *Histoire de la politique de migration, d'asile et d'intégration en Suisse depuis 1948*. Curych: Seismo 2005, s. 288-320.
- 14 K obecným závěrům týkajících se míry hřbitovní segregace v rámci procesu asimilace viz KOTRLÝ, T. - ŠPATENKOVÁ, N.: Vzdělávání hrobníků v České republice. In: *Sociologica – Andragogica 2008. Věda, výuka a vzdělávání*. Acta Universitatis Palackianae Olomouensis Facultas Philosophica. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2008, s. 64.
- 15 Paralela s židovským konceptem hřbitova jakožto trvalého místa odpočinku zemřelých je jasně zřetelná. Jen pro dokreslení tohoto problému bych připomněl bratislavskou kauzu okolo místa posledního odpočinku významného ortodoxního rabína 19. století, kterým byl Moše Schreiber (zvaný Chatam Sofer).

Islamic Funeral Culture in Our Country and Abroad

This text is focused on the importance of religion as an identification element in integration to Western society. The aim was to determine how the religious activities of Muslim organisations can contribute to the integration of its members and to communication between members of various nationalities. In principle text deals with an issue whether the religious activities and integration efforts have common objectives and whether they support each other. The development of building cemeteries in Czech Republic, Germany, Austria and Switzerland showed interesting equalities and differences that allowed the successive comparison.

Mgr. Martin Klapetek (*1977) je asistentem na Katedře filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity. V současnosti končí doktorské studium religionistiky na FF MU v Brně. Ve svých publikacích se věnuje islámu v Německu, Rakousku a Švýcarsku.

MEZI JÁKOBEM A EZAUEM

Alžběta Drexlerová, *Jákob a Ezau na cestě smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*, vydavatelství Univerzity Palackého, Olomouc 2009, 182 stran.

Před několika měsíci vydala Univerzita Palackého v Olomouci pozoruhodnou studii Alžběty Drexlerové, nazvanou *Jákob a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*. Autorka se zhostila náročného úkolu představit českým čtenářům postupně se proměňující vzájemné vztahy Židů a křesťanů, a to od vzniku křesťanství v prvním století našeho letopočtu až na práh současnosti.

Ve své studii postupuje autorka chronologicky, provádí čtenáře jednotlivými etapami dějin vzájemné interakce obou duchovních tradic a komentuje nejdůležitější textové prameny, připomíná oficiální stanoviska obou komunit a všímá si nejvlivnějších trendů a událostí, určujících pro utváření židovsko-křesťanských vztahů. Náležitou pozornost věnuje autorka také nejdůležitějším osobnostem židovských a křesťanských dějin, které zásadním způsobem ovlivnily vývoj vzájemných relací obou komunit.

Po úvodní kapitole, rozvrhující tematický záběr a metodická východiska práce, autorka postupuje od historických počátků křesťanství, spojených s působením Ježíše z Nazaretu, k dosud nedostatečně probádanému pobiblickému období, zvanému v odborné literatuře „etapa rozcházení cest“ (parting of the ways), tedy k období postupného vzniku jasně demarkační linie mezi (judeo)křesťany a Židy a s tím související postupně krystalizující teologické profilace a společenské separace obou komunit.

V následujících kapitolách autorka pojednává situaci židovsko-křesťanských vztahů po christianizaci Římské říše, dále v průběhu středověku, kde věnuje zvláštní pozornost stupňování konfliktu mezi křesťanskou většinou a židovskou menšinou v rámci středověké Evropy, a odtud plynoucímu zhoršování situace evropského židovstva. Jednotlivé kapitoly jsou věnovány dílčím oblastem tohoto postupně gradujícího konfliktu, tedy pronásledování evropských Židů v období křížových výprav, dále pseudoteologickým obviňováním Židů z rituálních vražd a znesvěcování hostií,

dále polemickým spisům středověkých židovských a křesťanských autorit, a nakonec problematice vyhánění Židů z měst a zemí středověké Evropy.

Další kapitola je věnována období od reformace šestnáctého století po emancipaci evropského židovstva v důsledku osvícenských reforem. Následující kapitola pojednává o dopadech masového vyvražďování evropských Židů v období II. světové války (šoa) na vzájemné vztahy křesťanů a Židů. Velmi přínosné jsou kapitoly komentující závazná prohlášení týkající se židovsko-křesťanských vztahů, která v posledních desetiletích zformulovali oficiální představitelé a orgány křesťanských církví (např. dokumenty II. Vatikánského koncilu, Světové rady církví, Světového luterského svazu, Rady německých evangelických církví atd.), židovských společenství (Prohlášení Dabru emet) a organizací věnujících se židovsko-křesťanským vztahům, dialogu a spolupráci (dokumenty Mezinárodní rady křesťanů a Židů, jako např. Deset bodů ze Seelisbergu atd.).

V závěru své studie autorka komentuje současnou situaci v oblasti židovsko-křesťanských vztahů, shrnuje nejdůležitější etapy postupné proměny v postojích a teologických formulacích na obou stranách, upozorňuje na nejdůležitější témata, úskalí a úkoly pro teorii a praxi židovsko-křesťanských vztahů budoucnosti (problematika vzájemné misie, spolupráce na poli biblistiky, teologie, ale i sociální angažovanosti, postoje ke státu Izrael, dialog s islámem atd.).

Autorčina studie dějin a současné podoby židovsko-křesťanských vztahů si zaslouží pochvalu. Práce má v zásadě charakter informačně hutné sumarizující učebnice, která zaplňuje citelnou mezeru v nabídce odborných studijních textů. Může být využita jako vynikající učební pomůcka. Autorka prezentuje náročnou látku pedagogicky nanejvýš vhodným narativním stylem a srozumitelným jazykem, její práce tedy může sloužit jako kvalitní vysokoškolská skripta. Za nejpřínosnější pokládám kapitoly věnované málo zmapovanému období „rozcházení cest“ židovství a křesťanství (autorka zde užívá nejnovější literaturu k tématu, která je u nás takřka neznámá), a také bilancující úvahy v závěru textu. Velmi přínosné jsou také nejdůležitější dokumenty týkající se historie židovsko-

křesťanských vztahů, které autorka zařadila do své práce jako přílohy.

Ocenit je třeba také autorčinu odvahu ke kritickému hodnocení vlastní tradice. Jakkoli je z některých kapitol, z výběru témat a uspořádání látky zřejmé, že autorka je katolická teoložka, na řadě míst neváhá vyslovit znepokojivé otázky nad minulým, ale i současným stavem věcí ve vlastní církvi.

Práci bych vytkl snad až příliš velkou „úctu k faktům“: autorka je především shromažďuje, uspořádává a prezentuje, málokdy a málokde nachází odvahu k metodicky založené tvůrčí interpretaci, ke kritické analýze, k hodnotícím, o věcné argumenty opřeným závěrům. K vědecké práci nezbytně patří formulace vlastního stanoviska, vyslovení hypotézy, věcná a o prameny opřená argumentace. Ve vědeckém, badatelsky přínosném textu by podle mého přesvědčení nemělo jít jen o pasivní reprodukci a rekapitulaci nasbíraných dat. Některé závěry a argumenty jsou podle mého názoru v autorčině práci jen naznačeny a nedotaženy, snad z přílišné skromnosti, snad aby zachovala žánr sumarizující učebnice.

Navzdory vysloveným připomínkám považuji studii Alžběty Drexlerové *Jákob a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů* za zdařilou, velmi přínosnou a nanejvýš doporučenou. ■

Pavel Hošek

ČEŠI A NÁBOŽENSTVÍ

David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Grada 2010, 243 stran.

V nakladatelství Grada vyšla před několika měsíci sociologická studie Davida Václavíka *Náboženství a moderní česká společnost*. Václavík v této práci shrnuje výsledky historického bádání a empirických výzkumů věnovaných vztahu české společnosti k náboženství, a sice v období zhruba od první poloviny devatenáctého století až po současnost.

Úvodní kapitolu věnuje autor rozpravě o nejdůležitějších teoretických konceptech, výkladových rámcích a pojmových nástrojích, které sociologie využívá při sledování vztahu náboženství a společnosti. V rámci úvodní kapitoly pojednává také o teorii sekularizace, a to ze dvou hledisek: jednak ve vztahu k hlavnímu tématu práce, jednak s ohledem na diskusi sociologů a religionistů o tzv. sekularizační tezi.

V následujících dvou kapitolách se autor věnuje různým způsobům teoretického a místy ideologicky zbarveného zdůvodňování specifického vztahu české společnosti k náboženství, a to zejména v období od druhé poloviny devatenáctého století do poloviny století dvacátého. Věnuje pozornost slavné učené rozpravě, známé jako tzv. „spor o smysl českých dějin“, a také proměnlivým způsobům sebeidentifikace českého obyvatelstva ve vztahu k náboženství, k církvi a k významným postavám a hnutím českých dějin. V průběhu dvacátého století postupně přibývá stále přesnějších statistických údajů, týkajících se náboženské orientace obyvatelstva. Od poloviny dvacátého století (čtvrtá kapitola) je síť statistických údajů stále hustší a obraz vztahu české společnosti k náboženství, který na základě těchto údajů Václavík rýsuje, je stále plastičtější, vrstevnatější a diferencovanější. V páté kapitole se pak podrobně věnuje současné situaci, kterou mapuje nejen na základě údajů získaných při sčítání lidu v letech 1991 a 2001, ale také s využitím řady dílčích sociologických výzkumných projektů až na práh současnosti. Vzhledem k tomu, že jak se autor blíží současnosti, jsou relevantní data stále četnější a komplexnější, je výsledný nástin současné situace velmi podrobný a nesmírně poučný – autorovi se podařilo srozumitelně představit a uspořádat velké množství informací, které jsou zatím české odborné veřejnosti známy jen minimálně nebo vůbec.

V poslední kapitole autor rekapituluje je dosavadní bádání a vyslovuje hypotézy ohledně pravděpodobného budoucího vývoje.

Václavíkova studie je skvělým průvodcem po náročném terénu vztahů moderní české společnosti k náboženství. Nabízí srozumitelnou a nanejvýš užitečnou konceptuální mapu a orientující vodítka pro interpretaci důležité dimenze současné české kultury.

Práce naneštěstí není prosta celé řady technických i faktických chyb a nepřesností (např. s. 8 Barterová místo Barkerová, s. 45 Tudory místo Theory, s. 56 sola fides místo sola fide, s. 63 Syllabus erarorum místo Syllabus errorum, s. 66 statusu quo místo statu quo, s. 82 personifikovanou místo personalizovanou, v grafu na s. 106 Církev československá místo Církev českosloven-

ská husitská, na s. 141 je odkaz na vlastní studii na stranách 173-172 (!), s. 148 rites de passages místo rites de passage, s. 165 a 241 Lipovestky místo Lipovetsky, s. 165 a 168 reiky místo reiki, s. 178 Concerned Relativies místo Concerned Relatives, s. 214 heteronomní místo heterogenní atd).

Ve větě „Tím je odmítnut dualismus imanentním a transcendentním“ na s. 168 chybí slovo „mezi“. Ve větě „I přes velmi negativní obraz, který o ní šířila média a jejich odpůrci...“ na s. 176 má být „její“ místo „jejich“. Formulace na s. 79 „...aby církev ...byla schopna ...pomáhat národu k jeho mravnímu, kulturnímu a hmotnému postoji“ není únosná.

K závažnějším věcným pochybením patří následující: na s. 184 se uvádí chybně název Sluneční řád, když předtím na s. 178 je tato skupina uvedena pod správným názvem Řád Chrámu slunce. O této skupině se navíc na s. 178 uvádí: „Kolektivní sebevražda členů této skupiny se od 1994 opakovala každoročně“. Těžko hádat, co měl autor na mysli, každopá-

ně to, co říká, samozřejmě není pravda. Na s. 180 je věta, týkající se charismatických hnutí: „Velkou roli v nich hraje dar Boží milosti, který se projevuje zvláštními stavy – mluvením v jazycích, uzdravováním apod.“ Tato věta překládá novozákonní výraz charismata nepochopitelným singularem „dar Boží milosti“, který se má „projevovat“ „stavy“ - a mezi „stavy“ je uvedeno uzdravování. Ve skutečnosti jsou samozřejmě ona charismata (dary milosti) právě oněmi projevy (Boží moci). Uzdravování navíc pochopitelně není v novozákonních spisech ani v charismatických kruzích vnímáno jako „stav“, ale jako Bohem darovaná schopnost. Škoda, že autor v tomto a mnoha jiných případech nebyl pečlivější ve snaze ověřit si správnou a přesnou terminologii.

Na s. 207 autor při komentáři výsledků průzkumu DIN z roku 2006 zaměňuje (mylně identifikuje) počet těch, kteří vyjádřili sympatie ke katolictví, resp. protestantismu, a počet těch, kteří se vyjádřili, že je jim katolictví resp. protestantismus sympatické *nejsou*.

Metodické zpracování tématu považuji za zdařilé a přesvědčivé. (Otázkou zůstává značný rozsah úvodní kapitoly, představující klíčové pojmy sociologie náboženství, a tudíž uvádějící obecně známé a mnohokrát publikované informace. Na odbornou

monografii je tato stať nepřiměřeně dlouhá a působí poněkud středoškolsky).

Zásadnější metodologickou otázku vyvolávají autorovy příležitostné hodnotící glosy. Na s. 56 říká o lidových formách náboženství, že jsou „zcela normální a rovnoprávné“ - z hlediska koho? Na základě jakých kritérií? Smí autor jako sociolog či religionista takto hodnotit „legimititu“ náboženských projevů? Jistě je nesmí hodnotit záporně, o tom není sporu. Ale v jakém smyslu je smí hodnotit kladně? Na s. 57 opět autor hodnotí určitý typ zbožnosti jako „naprosto přirozenou součást náboženského života“. Na základě jaké normativity?

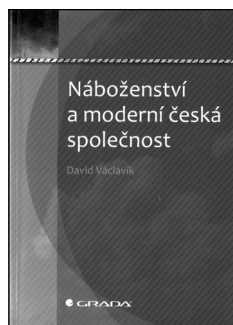
Na s. 64 autor konstatuje, že polský katolicismus nebyl „hlubší“ a „autentičtější“ než český. Jistě je nepřipustné neopodstatněně (z ideologických důvodů) tvrdit, že polský katolicismus byl hlubší nebo autentičtější. Lze ale stejně neopodstatněně tvrdit, že takový nebyl?

Na s. 169 hovoří autor o formách náboženské prezentace, „které nám přijdou poněkud nedůstojné, nicméně si na ně budeme muset zřejmě zvyknout“ – komu nám? A co tato věta dělá v sociologické monografii?

Nejproblematictější a zároveň pro autorovy hodnotící glosy typickou se mi jeví věta ze s. 211: „S výjimkou několika konzervativních či fundamentalistických skupin, které si budou úzkostlivě střežit svoji „náboženskou čistotu“, se postupně setrou hlavní ideové rozdíly a normální součástí náboženského obrazu světa českého křesťana se stanou takové koncepce, jako je převtělování duší, nauka o vesmírné energii, zbožštění přírody či myšlenka náboženské evoluce, v níž bylo vystoupení Ježíše Krista jednou z mnoha dílčích epizod.“ Problémem není jen poněkud přehnaná sebejistota této prognózy, ale také naprosto zřetelné negativní hodnocení těch, kdo se naznačenému trendu budou bránit. Opět se nabízí otázka, jak se tato věta dostala do seriózní sociologické studie. Sociolog samozřejmě nesmí nadržovat etablovaným, tradičním formám náboženství. Troufám si však trvat na tom, že má-li se sociologie vystříhat ideologické zátěže, nesmí nadržovat ani těm netradičním.

Přes vyslovené kritické otázky a připomínky považuji Václavíkovu práci za skvělou monografii, vynikající učební pomůckou pro studenty společenských věd a vhodného průvodce pro každého, kdo chce porozumět složitému vztahu české společnosti k náboženství.

Pavel Hošek





Režisér filmu „Ztracená vesnice“ Gunnar Reimann a host tiskové konference, hudebník a režisér Martin Kratochvíl.

VESAK U VIETNAMSKÝCH BUDDHISTŮ

Dne 23. května 2010 se v hlavním sále restaurace Malá Hanoj v areálu vietnamské tržnice v Praze Libuši konala oslava svátku Vesak. Vesak je slavnostní připomínkou tří nejdůležitějších událostí Buddhova života: narození, osvětlení a vstupu do parinirvány (smrti). Slaví se tradičně při květnovém úplňku.

Oslavy začaly před budovou restaurace slavnostním průvodem několika mnichů, kteří u příležitosti tohoto významného svátku přiletěli do Prahy z Vietnamu. Průvod mnichů, oblečených do tradičního světle hnědého roucha, byl sledován několika stovkami buddhistických věřících. Ti pak mnichy následovali do hlavního sálu budovy.

V průběhu slavnosti zaznělo několik vietnamských písní, které rámovaly veřejné čtení pozdravů od buddhistických komunit z různých částí světa. Poté následovala obsáhlá kázání o Buddhově životě a o principech buddhistické spirituality v podání hostujících mnichů. Nejdůležitější částí slavnosti byla společná recitace buddhistických manter a formulí, tradiční

zpěv a hudební doprovod mnichů a nakonec rituální omývání Buddhovy sochy, jímž celý obřad vrcholil. Všichni účastníci slavnosti dostali malý dárek v podobě tradičního vietnamského pokrmu. Společným obřadem v Malé Hanoji však slavnost vesaku nekončila. Její pokračování bylo možné sledovat v buddhistickém chrámu poblíž hlavní brány tržnice, který byl před několika lety postaven z dobrovolných darů věřících.

Vietnamští buddhisté vůči českým návštěvníkům slavnosti i chrámu projevovali tradiční pohostinnost a srdečnost. Nezbývá než dodat, že buddhistická svatyně ve vietnamské tržnici v Praze Libuši, stejně jako komunita tamních buddhistů, jsou pozoruhodnou a vůči všem návštěvníkům otevřenou a vstřícnou ukázkou autentické buddhistické kultury.

Pavel Hošek

ZTRACENÉ INDICKÉ VESNICE

V pražském kině Světozor prezentovali 21. dubna 2010 příslušníci hnutí Hare Kršna a sympatizanti indické kultury nový dokumentární film *Ztracená vesnice* (Lost Village, vyrobeno ve studiu Veda Vision o. s., 2010). Tiskové konference, která předcházela promítání filmu, se kromě jiných zúčastnil i producent, scénárista a režisér filmu Gunnar Reimann (Bhaktivaibhava svámí). Na mezinárodním projektu filmu se podíleli i čeští oddaní Krišny prostřednictvím občanského sdružení Veda Vision.

Film je založen na příběhu Inda jménem Lókanátha svámí, který – stejně jako statisíce jiných – opustil svou rodnou vesnici. Nyní cítí, že rychlým vyliďňováním vesnic a přesunem jejich obyvatelstva do měst, kde často nedůstojně žijí, se „ztrácí něco cenného“ (jak zní ústřední motto filmu). To platí ale nejen pro Indii: ve vesnicích dnes zůstává jen zhruba polovina světové populace a počet vesničanů rychle klesá. Film zobrazuje krásu vesnického života, idealizuje život obyvatel vesnic a staví ho do ostrého protikladu k životu ve městech. Apeluje na záchranu vesnické kultury, která je i kulturou duchovní.

Zdeněk Vojtíšek

„JSOU TO OBĚTI OBĚTÍ“

Raymond Victor Franz (8. 5. 1922 – 2. 6. 2010) prošel všemi stupni hierarchie v organizaci svědků Jehovových. Od dětství vyrůstal ve významné rodině svědků. Jeho strýc se stal později prezidentem Společnosti Strážná věž (vydavatelská společnost svědků). Léta strávil v misionářské službě v Karibiku, kde se například v Dominikánské republice setkal v roce 1956 i s nechvalně známým diktátorem Trujillem, když mu s nasazením vlastního života osobně předával petici za zrušení zákazu svědků Jehovových. V roce 1971 se dostal do ústředí svědků v newyorském Brooklynu, kde pak působil 9 let jako člen nejužšího vedení tzv. vedoucího sboru svědků Jehovových. Krátce poté, co z funkce rezignoval, byl v roce 1981 ze společenství svědků exkomunikován.

Je dosud jediným, kdo promluvil o rozhodovacích mechanismech několikačlenného vedoucího sboru, který silně ovlivňuje

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

13. ročník

Číslo 2/2010 vychází 28. června 2010.

Vydává DINGIR, s. r. o.,
Černokostelecká 36, 100 00 Praha 10
dingir@dingir.cz
<http://www.dingir.cz>

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavel Dušek,

Doc. Pavel Hošek, Th. D.

Mgr. Andrea Hudáková, DiS.,

Mgr. Martin Kořínek,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

MUDr. Mgr. Prokop Remeš,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tůt.

Grafický návrh: Richard Bobůrka

Tisk: VS ČR, Praha 4

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgencye:

SEND - Předplatné spol. s r. o.
Ve Žlíbku 1800/77, 193 00 Praha 9
tel: 225 985 229, 777 728 755
e-mail: administrace@send.cz
<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

✠ NA PŘÍŠTĚ 3/2010

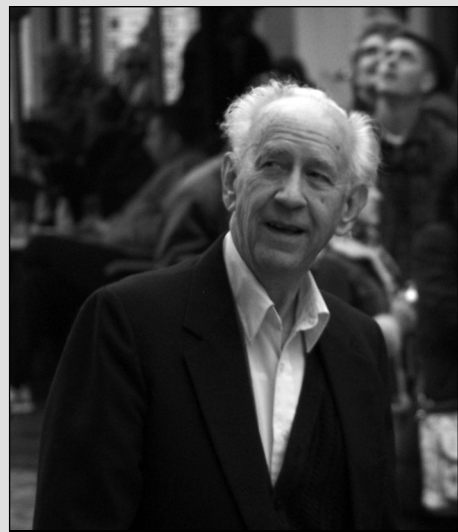
To, že náboženské významy nacházíme často mimo výslovně náboženské instituce, čtenáři Dingiru vědí minimálně od prvního čísla letošního ročníku. V něm jsme také slíbili, že v tématu

neviditelné náboženství

budeme pokračovat. Stane se tak již v příštím čísle.

životy více než sedmi miliónů svědků Jehovových na celém světě. O svých zkušenostech ze zákulisí organizace napsal knihy *Krise svědomí* a *Hledání křesťanské svobody* a ty byly přeloženy také do češtiny.

Po své exkomunikaci cestoval Raymond Franz téměř 30 let po Spojených státech a navštívil také mnoho zemí světa, kde se účastnil přednášek a vysvětloval změnu svého postoje ke svědkům. Když navštívil v říjnu 2007 Prahu, bylo patrné, že mu ani tak nejde o propagaci jeho knih a myšlenek, jako o „předání ducha“. Chtěl se setkat s lidmi, kteří jsou bývalými svědky a kteří participují v různých skupinách, jež se zabývají pomocí obětem autoritářsky vedených společenství. Jeho hlavním poselstvím a oním „duchem“, který předával, byly myšlenky týkající se odpuštění, smíření a trpělivosti. Dával si vždy velký pozor na to, aby neřikal o svědcích nic znevažujícího. Z jeho úvah bylo zřejmé, že nejde cestou nenávisti a pomsty. Chtěl jim pomoci. A láskyplně označoval lidi, kteří jsou stále v mašinérii organizace svědků



Raymond V. Franz (1922-2010).
Foto: Petr Velechovský.

a kteří třeba i způsobují druhým bolest, jako „oběti obětí“. Současní představitelé svědků, ať na místní sborové úrovni nebo i v celosvětovém ústředí, nejsou autory represivního systému, který svědkové mají. Jsou již několikátou generací, která se stala obětí totalitního způsobu uvažování. Jedině jen velmi obtížně může opustit tento systém, a to jen za cenu ztrát mnoha životních jistot a letitých přátel. Raymond Franz nechtěl z tohoto důvodu útočit na současné svědky, ale chtěl jim jako obětem poskytnout první pomoc. V České republice i na celém světě jsou tisíce bývalých svěd-

ků, kteří vděčí právě Raymondu Franzovi a jeho knihám za procitnutí a osvobození z totalitního společenství.

R. V. Franz zemřel 2. 6. 2010 ve věku 88 let ve Winstonu v Georgii ve Spojených státech. ■

Michal M. Malý

INTROVIGNE BRÁNÍ KATOLICKOU CÍRKEV

V polovině března byla v deníku *Italské biskupské konference* *Avvenire* zveřejněna zpráva o analýze procesů spojených s medializací pedofilního jednání kněží italského sociologa náboženství Massima Introvigne. Zakladatel Centra pro studium nových náboženství (CESNUR) Massimo Introvigne ve své zprávě¹ tvrdí, že se v případě veřejné diskuse o pedofilních kněžích jedná o případ uměle vykonstruovaného problému. Mezi charakteristiky současné mediální kampaně pisatel řadí fakt, že se jedná o problémy, které existují po desetiletí, a přesto se „začnou objevovat v mediálních a politických událostech jako ‘nové’ nebo jako objekt údajného dramatického růstu v poslední době“, a dále, že „dopad sociálních problémů je přeháněn zjednodušujícími statistikami, které přebírají jedny sdělovací prostředky od druhých, třebaže nejsou potvrzeny vědeckými studiemi, a mohou tak živit trvalé mediální kampaně.“

Introvigne dále cituje studii, kterou si nechala vypracovat biskupská konference USA. Podle ní bylo z pedofilie za 42 let (1950 až 2002) obviněno ve Spojených státech 958 kněží, tedy 18 za rok. Skutečně odsouzených civilními soudy bylo 54 případů, tedy o něco víc než jeden ročně. Italský sociolog náboženství dále uvádí, že výskyt pedofilů v hlavních protestantských denominacích v USA je dvakrát až desetkrát vyšší u protestantských duchovních ve srovnání s katolickými kněžími. A podle „pravidelných zpráv americké vlády, asi dvou třetin sexuálního obtěžo-



Tuvinský šaman Očur-oolovič při obřadu uctívání stromu. Letošní obřad se konal 4. června u středočeské obce Škvorec.

vání mladistvých se nedopouštějí cizí osoby či vychovatelé – včetně katolických kněží a protestantských duchovních, – ale rodinní příslušníci: otčímové, strýcové, bratrance, bratři a bohužel i rodiče.“

Introvigne upozorňuje, že nechce bagatelizovat případy skutečného zneužívání, které se skutečně staly, byly odsouzeny i katolickou církví a civilními soudy. Jde mu především o rozkrývání cílené mediální kampaně, která s těmito případy zachází a obrací se s nimi na veřejnost ve snaze zdiskreditovat katolickou církev a osobu současného papeže. ■

Vojtěch Tutr

Poznámky:

1 Více o zprávě: <http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/co-se-skrývá-za-skandaly>.



Na začátku května otevřeli čeští scientologové nové Dianetické centrum ve Škrétové ulici v Plzni. Při slavnostním otevření promluvil i lékař Kamil Dvořák, který – podle svých slov – dianetiku úspěšně používá při své praxi. Foto: Dianetické centrum Praha.



GALACIE



A ROCHA



ZČ AB QUITO
přírodovědné centrum

S podporou Magistrátu města Hradec Králové