

rintským a celkové rekonstrukci Pavlovy korespondence s korintskou obcí.

Deuteropavlovské listy jsou v případě přímé ideové i textové vazby řazeny k příslušným autentickým Pavlovým listům (2 Te, Ef, 1 Tm, 2 Tm, Tt) rámovány obecnou charakteristikou kanonických pseudepigraphů, pavlovské školy a jejich pokračovatelů (s. 212-241). Volně na ně navazuje výklad zbývajících „katolických“ listů (s. 241-252) v pořadí list Jakubův, První Petřův, Judův a Druhý Petřův. List Židům, tradičně řazený k pavlovskému souboru, je pojednán v závěr u kapitoly (s. 253-258).

V. kapitola (s. 259-268) je vyhrazena Janovu Zjevení jako jedinému zástupci apokalyptické literatury v Novém zákoně.

VI. kapitola (s. 269-280) zachycuje proces kanonického výběru novozákonních spisů. Autor se v ní zabývá jeho teologickými předpoklady i nejstaršími doklady (Muratoriho fragment ad.), dotýká se také pořadí a označení jednotlivých knih.

Textologickým otázkám je věnována závěrečná VII. kapitola (s. 281-300) seznamující se základními novozákonními rukopisy na papýru a pergamenu, se starými překlady Nového zákona, metodami a výsledky textové kritiky i vědeckými edicemi původního řeckého textu.

Celkový výklad opatřený průběžným poznámkovým aparátem (s. 301-311) je v závěru knihy doplněn slovníčkem odborných výrazů a zkratk (s. 312-319) a výběrem základních prací k problematice jednotlivých kapitol zahrnujícím jak díla v němčině, angličtině a francouzštině, tak nejdůležitější práce české a slovenské (s. 320-333).

Knihou přes její logické a podložené směřování k novozákonnímu svodu prostupuje určité napětí, které autor sám v úvodu konstatuje: „... Nový zákon není zcela jednoznačně totožný s nejstarší křesťanskou literaturou. Je jisté, že se s rozšířeným spisem tzv. apoštolských Otců do určité míry překrývá. ... Apokryfní evangelia máme sice zachycena ve formě, kterou nabyla až v době, kdy již novozákonní evangelia měla své místo v křesťanské liturgii, ale s jejich předstupni v ústní tradici a zčásti i v literární podobě musíme počítat již v době novozákonní.“ (s. 12). Toto napětí lze překlenout jen teolo-

gicky: „... přesto přese všechno se budeme soustavně obírat jen kanonizovaným souborem novozákonních spisů ... protože kanonizace dnešních novozákonních spisů je rozhodující událostí v dějinách jejich působení a je s ní spjat i náš zájem o tyto spisy.“ (s. 13).

Prvotní křesťanství představovalo proud rozličných potencialit, z nichž některé se posléze za proměňujících se okolností prosadily a jejich literární vyjádření bylo vtěleno do novozákonního svodu. Mezi teologií Nového zákona, v zásadě sjednocenou přes všechny rozpory kanonizací, a teologiemi prvotního, „předkanonického“ křesťanství je rozdíl. Precizní výklad, který recenzovaná kniha podává, se tak přece jen ocitá v jistém asynchronním rozporu daném „nehistorickým“ výběrem látky podle pozdějších kritérií.

Nejde ovšem o výtku. Kniha je koncipována v první řadě jako učebnice pro studenty teologie, nikoliv jako religionistická příručka pro studium prvotního křesťanství. Smyslem této poznámky je předložení námětu ke stejné preciznímu zachycení „paralelních“ prvokřesťanských tradic, jež se v torzech dochovaly. Nejen zasvěcené poznámky a odkazy prolínající celou knihou, ale především rozsáhlá badatelská činnost na poli křesťanské gnóze, řadí Petra Pokorného i v tomto směru k nejpopulárnějším.

DALIBOR PAPOUŠEK

**Otakar A. Funda,**  
**Víra bez náboženství,**  
**Praha: Prvokruh 1994, 264 s.**

Evropská kultura dodnes čerpá ze dvou odlišných ideových zdrojů – na jedné straně z řecké filozofie a vědy a na druhé straně z helénistického křesťanství. Obě tyto komplementární tradice evropské kultury jsou dodnes živé a přispívají k tomu, že se Evropa ve světovém měřítku výrazně prosazuje, že napomáhá vzniku mnohotvárné globální kultury.

Zatímco o významné sociokulturní roli vědy dnes téměř nikdo nepochybuje, o roli a podobě náboženství se v dnešním světě vedou diskuse a spory. Nepochybuje se sice

o tom, že křesťanské náboženství uváelo hodnoty, názory a způsoby chování našich předků, že utvářelo „evropanství“, ale stydlivě i víceméně otevřeně je kladena otázka, co dnes křesťanství může povědět sekulárnímu člověku, který křesťanskou víru nesdílí a který o ní velmi často nemá ani dostatečnou povědomost.

Zejména ze zorného úhlu nenáboženského člověka se tématem křesťanství, víry a náboženství zabývá kniha Otakara A. Fundy *Víra bez náboženství*.

O. A. Funda vystudoval Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu v Praze, studoval filozofii na Karlově univerzitě a na univerzitě v Basileji, více než dvacet let působil v Českobratrské církvi evangelické a dnes je docentem filozofie na Pedagogické fakultě Karlovy univerzity. Pro téma knihy je tedy autorem povoláním.

*Víra bez náboženství* je sice napsána jazykem svěžím a každému přístupným, ale její četba není pro čtenáře snadnou záležitostí. Nejde totiž o knihu pouze o víře a náboženství, ale o knihu o člověku naší doby, knihu o složitém lidském vztahu k životu a ke světu vůbec. Její studium předpokládá spoluúčast, vyzývá čtenáře k filozofování a živému dialogu s autorem.

Fundova práce má celkem sedm kapitol, v nichž nás autor zasvěceně uvádí do složitě a mnohovrstevnaté historie i současnosti křesťanství, a to od jeho židovských počátků přes jeho pozdější transformace vlivem helénismu a filozofie evropského kulturního okruhu. Její těžšíste spočívá v nenáboženské, bytostně filozofické, antropologické a etické interpretaci křesťanské víry. Proto je také ústředním tenorem celé Fundovy knihy důraz na „moc odpouštějící lásky“, jímž autor vyjadřuje nejen etickou podstatu Ježíšovy výzvy o neoplácení násilí násilím, ale i skrytý etický náboj celého křesťanství. „Ochudili bychom své lidství, kdybychom touto dimenzí z lidského života chtěli vymazat“, píše (s. 55). A na jiném místě přřznačně upřesňuje: „Historickému Ježíši šlo o to, že člověku k plnému a pravému životu, k tomu, aby obstál před Bohem, nestačí jeho vlastní dobrota, jeho mravní výkony a jeho zbožnost, nýbrž zachrání jej moc odpouštějící lásky, která do lidského života vstoupí jako obdarování a dá životu nový obzor a novou perspektivu“

(s. 84). Ale interpretovat Ježíše jako učitele mravnosti je podle Fundy bylo nesprávné. „Ježíš byl přítelem hříšníků, který hříšníkům odpouštěl a odpouštějící láskou měnil celou lidskou situaci... Humanismus staví humanitní ideály, programy a normy. Volá člověka k jejich plnění. Evangelium je radostná zvěst o odpuštění hříchů, která otevírá nový život“ (s. 85).

Kapitola „Křesťanství bez dogmat a zákraků“ je podle mého názoru nejen nejfilozofičtější částí Fundovy studie, je patrně i Fundovou filozofickou zповědí. Znalec historie křesťanského fenoménu se tu odvažuje naplno povědět to, co tak či onak neurčitě cítí mnozí dnešní vzdělanci. Především však to, že kritické myšlení jako poučení z historie evropské filozofie a vědy je „nedílnou součástí myšlenkové výbavy současného člověka“ (s. 129). Proto také dnešnímu člověku, který je podle Fundy nejen povrchní a konzumní, ale právě tak i vnímavý, hluboký a odpovědný, klasické obsahy křesťanské víry neodpovídají, nemohou jej integrovat. „Řešením však nemůže být obnova religiozity. Navzdory skutečnosti povážlivého zplodštění některých rozměrů života v moderní technické civilizaci nelze tuto krizi řešit návratem k mytickým představám a náboženským jistotám křesťanské věrouky. Přes dílčí vzestup religiozity člověka unaveného technickou civilizací, přes touhu po kultu, dokonce přes sklon k pověřivosti, který u moderního člověka můžeme sledovat, je nenáboženská základní, a jak jsem přesvědčen, ne negativní, nýbrž pozitivní rysem současného člověka“ (s. 131).

Funda tu jasně, nedvojsmyslně a přísně logicky dokládá myšlenku, že náboženství není „referenčním rámcem“ vnímání, prožívání a myšlení dnešního člověka. Tento člověk je podle Fundových slov „bezradný nad výpovědí o Bohu, který nadpřirozeně může zasahovat do běhu života a světa, který ví, zná, seslál a odpouští“ (s.132). Tento člověk je k náboženské řeči odmítavý „již proto, že je mu tato řeč hádankou, že jí nerozumí, že k němu nemluví, že jej mřjí... je k této řeči netečný, protože neví, o čem je řeč“ (s.133).

Je rovněž v souladu s Fundovým filozofickým viděním, že se mu interpretace nehlubších obsahů křesťanství jeví jako důležitější než současné ekumenické hnutí. A ve

shodě s důrazem na tuto interpretaci píše, že jde vždy o specifické pojetí lidské existence, když křesťanská tradice mluví o Bohu, že Bůh je šifrou lidské existence, která se vyznačuje „rozměrem pokory, vděčnosti, lásky a naděje“ (s. 165). Religionistický přístup k náboženství má podle autora důležitou přednost v tom, že může s člověkem komunikovat nejen na rovině náboženské, ale také na rovině filozofické, v rovině obecně lidské.

Ve stručné recenzi nelze pochopitelně povědět mnoho. Ale ještě na jeden moment Fundova přístupu k tématu víry a náboženství si dovoluji upozornit. Funda je myslitel jemný, tolerantní a poučený, a nemůže proto nevědět, že svými přísně logickými závěry nepřímou klade mučivé otázky všem dnešním věřícím i teologům, kteří kolísají mezi vědou a vírou. „Jsu teologové, kteří o sobě říkají, že jsou religionisty. Pokud to znamená, že přešli z pozice teologické na pozici religionistickou, je to v pořádku... Pokud však teolog o sobě tvrdí, že je religionistou, ale přitom setrvává na své vyznavačské pozici, pak religionistou není... Teolog, který křesťanství vyznává, není v pravém slova smyslu religionistou, nýbrž teologem... Mezi teologií a religionistikou, myslím konkrétně mezi křesťanskou teologií a religionistickým studiem křesťanství, leží zcela jasný předěl“ (s. 225).

Funda je filozofem religionistou, který si tento předěl nejen uvědomil, ale měl také odvahu se v souladu se svým přesvědčením postavit na správnou stranu. Také proto je jeho nová kniha nejen poučná, ale především odvážná a poctivá. Přeji jí, aby pomohla v orientaci každému pozornému čtenáři.

JOSEF ŠMAJS

## Břetislav Horyna, Úvod do religionistiky, Praha: OIKÚMENÉ 1994, 131 s.

Po průkopnickém díle O. Pertolda (*Základy všeobecné vědy náboženské*, 1920; *Úvod do vědy náboženské*, 1949) a *Nástinu religionistiky* autorů Hellera a Mrázka z r. 1988, je nyní české veřejnosti prezentována nová práce z rodu u nás nečtých prolegomen,

introdukcí a systematických uvedením do religionistické problematiky. Označíme-li Pertoldovy pozice jako pokus o ustavení religionistiky na pozitivistických základech a Hellerovo východisko jako usilování o co nejadekvátnější porozumění konkrétním náboženstvím sub speciae široce pojaté „teologie náboženství“, pak by se pro Horynou vytyčovaný směr snad nejlépe hodila charakteristika: snaha koncipovat zcela autonomní multidisciplinární religionistiku, jejíž funkcí by byla „mezikulturní hermeneutika smyslu a významu náboženství“ (s. 16).

Do deseti oddílů rozvržená kniha se čtenáři pokouší přiblížit jednotlivé okruhy bádání této vědní disciplíny v jakémsi reprezentativním průřezu. Ačkoli autor v úvodní poznámce předesílá, že jeho studie pokrývá jen poměrně neširoké metodologické pole, přesto je z díla čitelný zájem o podání co možná nejucelenější informace.

První dvě kapitoly seznamují s Horynovým stanoviskem k nejelementárnějším otázkám, jimiž se religionistika zabývá. Autor, podobně jako již v šedesátých letech Kerényiho žák A. Brelich, rezignuje na předložení jakékoli apriorní definice náboženství, včetně vymezení relačního, u nás zastávaného J. Hellerem v navázání na buberovskou linii. Tímto vyvolanou paradoxní otázkou po vlastním předmětu religionistického výzkumu pak řeší pragmaticky – vytýčením badatelského pole. To by mělo zahrnovat analýzu: 1) nábožensky vykládaných skutečností 2) nábožensky vykládaných zkušeností a 3) nábožensky vykládaných norem – jakožto konkrétních aspektů religiozity dané kultury. Stejně tak i přístup ke zkoumanému by měl být prost veškerých apriorních hodnotících kritérií a splňovat tak požadavek vědeckosti, jejímž měřítkem je Horynovi metodická distance. Přístupy historický, sociologický a filozofický tak, jako „vědecké“, staví do opozice vůči „nevědecké“ koncepci pojednávající náboženství jako neodvoditelnou veličinu *sui generis*. Chápáno ad optimam partem, jde autorovi o zajištění nepředpojatého bádání. Otázkou zůstává, zda k němu striktní dodržování výše uvedených distinkce přístupů skutečně povede a nedojde-li přitom k deformaci předmětu výzkumu, který sám sebe jako veličinu *sui generis* vnímá. Předpokládat navíc automatickou metodickou distanci u ta-