

**Serge Cordellier (éd.),
L'islamisme,
Paris: La Découverte 1994, 159 s.**

**Francois Burgat,
L'islamisme en face,
Paris: La Découverte 1995, 263 s.**

**Reporters sans frontières,
Le drame algérien.
Un peuple en otage,
Paris: La Découverte 1995, 240 s.**

Před dvěma lety ohlásil americký politolog Samuel P. Huntington novou éru, v níž má být spor univerzalistických ideologií typických pro studenou válku vystřídán konfliktem civilizací.¹ Formuloval také tezi, že islámská civilizace (vojensky napojená na konfuciánskou Čínu) postupně nahradí sovětský blok v roli hlavního mocenského vyžvátela Západu.

Huntingtonova diagnóza odpovídá na poptávku po nových souřadnicích, které by umožnily orientaci v náhle pluralizovaném světě. Jejím úkolem je zaplnit zející prázdno po komunistickém nepříteli, vůči němuž se po 2. světové válce vymezovala identita liberálně-demokratického Západu. Binární logika ideově-politického boje způsobila, že náhlé zmizení protivníka otráslu sebedefinici vítěze. Spektakulární vítězství iránské islámské revoluce a sřlící fundamentalistická hnutí v mnoha zemích Středního východu a severní Afriky umožnily najít nový protipól, vůči němuž by mohly rozmazávající se kontury Západu znova nabýt svou ztracenou zřetelnost.

Huntingtonova substituční operace stojí ovšem na opuštění osvícenské matrice jednotných lidských dějin a přijetí paradigmatu mnohosti vzájemně nepřevoditelných „civilizací“. Proti univerzalistické a evoluční vizi nastupuje představa partikulárních formací, které vznikají a zanikají, mohou se vyvíjet a přijímat jisté podněty zvenčí, avšak v zásadě je mnohotvárnost jejich projevů vždy

vysvětlitelná ze specifického a v zásadě neměnného podkladu, jímž je jejich hlubinná kulturní identita. Tato esence propůjčuje jednotu i těm nejrůznorodějším sociálním a politickým fenoménům, které se pak dají vždy pochopit jako její výrazy.

Huntington suggestivně vizualizoval svou geopolitickou diagnózu, když mluvil o krvi, která teče podél všech hranic půlměsíce muslimských společností rozkládajícího se od severní Afriky až po střední Asii. Tento obraz krvavých okrajů islámu naznačuje sérii identifikací, jimiž se v euroamerické představitelství islámská civilizace proměňuje v „barbarství“ a stává se tak ideálním Druhým: záporným protikladem, který Západ potřebuje ke svému sebevymezení a k potvrzení své síly. Hlavní identifikační osa má tři stupně: začíná převedením složitě a mnohotvárně kulturní, ekonomické a politické reality na „Islám“ (1), odtud pak postupuje k redukci různých forem a poloh islámské religiozity na islámský fundamentalismus (2) a uzavírá se ve ztotožnění všech sociálních a politických hnutí odvolávajících se na islám s praxí extrémistických skupin, jakými jsou Hizbuláh v Libanonu, Hamas v Palestině či Ozbrolené islámské skupiny (GIA) v Alžírsku (3). Na konci tak proti sekularizovanému, mírumilovně obchodujícímu a demokratickému Západu stojí fundamentalistický, násilný a teokratický Islám. Tato ideologická operace funguje v západních i našich médiích čím dál tím účinněji – netřeba dodat, že za cenu úplné konfiskace rozporuplné a často skutečně kruté a tragické reality zemí, o něž jde.

Zatímco kritika prvních dvou redukcí je spíše věcí osvěty, ztotožnění jakéhokoliv politického hnutí, které se hlásí k islámu jako svému zdroji, s antidemokratickými institucemi a násilnickými praktikami je otevřeným problémem pro seriózní diskusi. V českém prostředí jsme si snad nemohli přát lepší začátek takové diskuse, než jakým je nedávno vydaná kniha Miloše Mendela *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu* (Brno: Atlantis 1994). Autor v ní barvitě líčí historické i kulturní pozadí fenoménu, jež čtenář českého tisku zná z novinových titulků a často neinformovaných komentářů většinou jen ve velmi karikované podobě. Místo „války civilizací“ jde Mendelovi o jejich dialog, který není možno začít bez upřímného

pokusu každé strany o překročení své xenofobie. To ovšem předpokládá zavrhnout jednoduchou projekci Nepřítelce, jež nám dovoluje uzavřít se do jistoty vlastní totožnosti. Musíme naopak vyjít z civilizačních zákopů a otevřít se riskantnímu setkání s cizím. Doufejme, že Mendelova výzva nezůstane bez ozvěny v širších společensko-vědních a intelektuálních kruzích.

Z evidentních historických i politických důvodů je ve Francii – na rozdíl od Česka – diskuse na téma politického islámu již v plném proudu. Jedním z publikačních center této diskuse je i pařížské nakladatelství La Découverte, které vydalo v poslední době řadu knih zabývajících se jak obecnou otázkou vztahu arabské a muslimské kultury k evropské modernitě, tak specifitějším problémem islámských politických hnutí. K druhému okruhu patří i tři knihy, jejichž centrálním tématem je právě vztah politicky radikalizovaného islámu k moderním ekonomickým, sociálním a politickým institucím.

Výtečným obecným úvodem do problematiky islámského radikalismu je *L'islamisme*,² v němž kolektiv renomovaných specialistů zascvuje v krátkých statcích širší veřejnost do základních otázek vztahu politiky a islámu i do sociálního a historického kontextu, z něhož vzešly významné vlny islámské politizace. Příspěvky první části knihy pojednávají o sekularizaci a vztahu profánní a duchovní moci v arabsko-muslimské tradici, o pojmu *šari'a* a těžkostech jeho srovnání s moderními evropskými pojmy spravedlnosti a zákonnosti, o sociální a politické funkci, kterou v posledních 20 letech islámský radikalismus hraje. Druhá část pak charakterizuje situaci tohoto hnutí v 11 zemích od Indonésie přes Turecko a Súdán až po Alžírsko.

Problém vztahu světské a duchovní moci je pochopitelně všudypřítomnou otázkou jak teoreticky, tak empiricky založených kapitol. Výslovně je mu věnována stať Ahmeda Mahfouda, který poukazuje na to, že absence jasné diferenciaci těchto dvou mocí není pouze doktrinárním efektem náboženství, jehož zakladatel byl zároveň duchovním i světským vůdcem. Výhradní příčinou také není jen to, že těžiště zjevení i sunny leží v sociální etice (tedy v konkrétních pravidlech chování) a že konkretisticky a doslovně poja-

tý „zákon“ a právně-teologický proud si v islámské tradici zachovaly převahu nad spekulativnějšími i mystickými přístupy. Vedle těchto obvykle uváděných kořenů Mahfoud upozorňuje na možná nejpodstatnější zdroj, který jasně vyplývá ze srovnání s křesťanskou Evropou: zde byla duchovní moc reprezentována pozemskou mocenskou institucí – církví, která tvořila původně nejen legitimační oporu panovníkům, ale byla také jejich konkurentem ve světské oblasti i té mře, v jaké sama disponovala mocenskou hierarchií a územími. Rozvoj moderních států byl spojen s jejich postupným vyvazováním z poručnictví církve, k čemuž přispěla i reformace a vznik národních církví. Tento proces nakonec vyústil k odpojení politické sféry od náboženství.

Takový vývoj nemohl nastat v islámském světě, neboť duchovní autorita *ulamá* zde nenabyla institucionální formu profánních politických struktur – proto od nich také nemohla být jasně odlišena, čímž si udržela velký politický vliv. Evropský vývoj je negativní inverzí téhož paradoxu – právě proto, že církev byla původně světsky mocnou institucí, specificky politické struktury byly od ní jasně odlišitelné, což jim dalo možnost se postupně emancipovat a církev mocensky marginalizovat. Možnost výsledné emancipace politiky vzhledem k náboženství byla podmíněna předcházející existencí velké, institucionálně založené moci církve.

Na druhé straně Mahfoud ukazuje, že *de facto* není pro muslimský svět oddělení pozemské a duchovní moci ničím neznámým. Jistě, v pojmu *chalífátu* se překrývá představa společenství věřících (*umma*) s ideou jednoho politického celku, jehož vládce prostředkuje mezi Bohem a lidmi. *Chalífát* měl být ideálně univerzální říší všech muslimů, avšak reálně se díky politické fragmentaci většinu času své existence stejně skládal z mnohosti rivalizujících států. V důsledku toho například Ibn Chaldúnovi (zemřel 1406) a mnoha dalším muslimským myslitelům nečinila žádné potíže myšlenka kompromisu etického programu islámu spojeného s ideou *chalífátu* s partikulární politickou vládou založenou na síle. I Ibn Tajmíja (zemřel 1328) – na něhož odkazují saudska arabští wahábovci a jiní fundamentalisté – uznává, že pokud realita nedovoluje naplnění nábožen-

ského ideálu prostřednictvím *chalfátu*, mají *ulamá* podporovat existující politickou moc, pokud alespoň částečně koresponduje s nároky muslimské víry.

Vzestup fundamentalistů v posledním desetiletí způsobil, že se zapomíná na modernistické muslimské myslitele z minulého a tohoto století, kteří vyvozovali autonomii politiky přímo z islámské tradice. To platí například pro Muhammada Abduha (1848-1905) a Alí Abd ar-Rázika (1888-1966), dva egyptské učence, kteří s odvoláním na Korán a *sunnu* obhajovali liberální pojetí politické moci a svobodu svědomí.

Francois Burgat ve svém *L'islamisme en face* podává provokativně sympatizující analýzu islámského radikalismu, který je vysvětlen jako poslední slovo v procesu dekolonizace. Po politické a ekonomické nezávislosti, jež tvořily jádro politického programu první vlny osvobozenického hnutí arabsko-muslimského světa, nastupuje podle něj boj proti kulturnímu odcizení, k němuž nacionalistická hnutí první vlny přispěla nekritickým přijetím partikulárních kulturních obsahů evropské modernity. Islamizace politiky však není podle Burgata odmítnutím této modernity, nýbrž pouze jejím osvojením, překladem do specificky islámského symbolického světa, a tím překonáním kulturního vyvlastnění muslimů.

Nejzajímavějším přínosem Burgatovy knihy jsou pasáže, v nichž nechává mluvit intelektuální a politické vůdce politizovaného islámu a umožňuje tak nahlédnout zevnitř do logiky a smyslu jejich pozice. Pro názorné porozumění posunu od laického nacionalismu a arabského socialismu k islamizaci politiky jsou nejučinnější osobní zpodobění těch, kteří aktivně působili v obou politických vlnách – egyptského historika Tareka al-Bishri a představitele egyptské *Strany práce* Adela Husseina i vůdce tuniského hnutí *Nahda* (Obrození) Rachada Ghannouchiho.

Na rozdíl od předchozích knih, jejichž autory jsou vědci a univerzitní učitelé, *Le drame algérien. Un peuple en otage* je dílem kolektivu Reportéři bez hranic. Tato kniha přináší fascinující svědectví o tragické realitě Alžírsko rozervané občanskou válkou, jež si vyžádala během tří let již přibližně 40 tisíc obětí. Krátké a žurnalisticky brilantní příspěvky seznamují čtenáře jak s každodenní

realitou dnešního Alžírsko, tak s kořeny konfliktu, které leží v třicetileté vládě totalitářského režimu jedné státo-strany opevně o všemocnou armádu a její „vojenskou bezpečnost“ – období „státních bezpečností“ bývalých východoevropských režimů. Přípomenuty jsou základní mlinčky konfliktu – bouře mládeže v roce 1988, které donutily režim k pozvolné liberalizaci i vítězství *Fronty islámské spásy* (FIS) v komunálních volbách v červnu 1991 a prvním kole voleb parlamentních v prosinci téhož roku. Pak následuje zastavení volebního procesu v lednu 1992, rozpuštění a masová represe aktivistů a sympatizantů FIS a spontánní tvoření ozbrojených skupin mladých fundamentalistů, na něž až se zpožděním a s cílem dostat tuto krvelačnou guerillu pod kontrolu reaguje vedení FIS vytvořením vlastní *Armády islámské spásy*. A pak tři roky stále krutějšího a odpornějšího násilí z obou stran, které čím dál tím více zasahuje civilní obyvatelstvo.

Přípomenutí základních faktů je nezbytné pro účinnou korekci zkromeleného obrazu fabrikovaného částí francouzských i jiných západních médií, podle něž vojenská junta převzala moc, aby zachránila demokratické hodnoty před útokem islámských fanatiků. Kniha přináší množství faktů, které naznačují, že eskalace násilí byla pravděpodobně vědomým cílem vojenské vlády, která jediné tak mohla ospravedlnit nastolení výjimečného stavu a antifundamentalistický teror. Navíc je pravděpodobné, že se tito samozvaní „zachránci demokracie“ neštítí ani těch nejhorších metod manipulace a vraždí své vlastní zastánce, úředníky, policisty či civilní obyvatelstvo, aby pak vydávali tyto zločiny za akty fundamentalistů, a tak zdůvodnili jejich nelostné fyzické vyhlazování.

Výsledkem reportáže a analýz není žádná falešná oslava „mírumilovných fundamentalistů“, ale konstatování, že v alžírském případě to každopádně nejsou oni, kdo roztočili kruh násilí (neměli to totiž zapotřebí, neboť vyhráli svobodné volby), a že vezmeme-li v úvahu všechna dostupná fakta o nacionálně-socialistickém režimu, který se roku 1988 začal nezvratně rozklížovat, moc islámských radikálů by jej těžko mohla předčít v pošlapávání lidských práv a demokratických svobod. Jinými slovy: jakási kulturní „podstata“ politizovaného islámu nevysvětluje násilnou

a protidemokratickou politiku o nic lépe než odkaz na arabský socialismus alžírské FLN, násirovců v Egyptě či stran BAAS v Iráku a Sýrii či laické pojmy pravcového republikanismu tuniského diktátora Bourguiby.

Tím se dostáváme ke společným rysům, jimiž přístup všech tří knih kontrastuje s dnes módním esencializujícím „kulturalismem“ à la Huntington. Kulturně antropologické determinanty islámských společností včetně doktrinárních a institucionálních omezení islámského náboženství jsou nesporně jedním z určujících faktorů modernizačních krizí těchto společností. Jejich působení je však vymezeno a modifikováno historickým kontextem kolonialismu a okolnostmi zániku Osmanské říše jako posledního *chalfátu*, stejně tak jako ekonomicko-sociálními problémy současnosti a ambivalentními reakcemi na stále intenzivnější penetraci západních kulturních modelů do života a vědomí širokých sociálních vrstev arabských a majoritně muslimských společností.

Fakta o sociálních prostředích, z nichž se rekrutují politická islámská hnutí i jejich politické programy a činy, ukazují, že nejsou tím, za co sami sebe někdy rádi vydávají ve svých sloganech – totiž návratem k takovému typu sociálního uspořádání, které založil Muhammad roku 622 v Jathribě. Rýsuje se zde analogie s řadou nacionalistických hnutí 19. století, která sama sebe chápala jako „obrozenecká“, a tedy obrácená k mýtickým počátkům národních kultur, a přitom hrála v dynamice industrializace a urbanizace často výrazně akcelerační roli.

Přítomnost vysokoškolsky vzdělaných lidí (často s diplomem ze západních univerzit) ve vedeních i elektorátu těchto hnutí, jejich schopnost pracovat s technologickými i institucionálními výdobytky modernity, jakými jsou média a moderní organizace i explicitní se přihlášení k tržní ekonomice (např. u alžírského FIS), a vůle jejich „legalistických“ křídla ke kompromisu s procedurami moderních politických institucí – to vše jsou rysy, které často nepohodlně a rozporuplně koha-bitují s náboženskou moralizací sociálního a politického života, jež tenduje ke zrušení rozdílu mezi soukromým a veřejným, profánním a duchovním, a tím k popření individuálních svobod i sociální plurality.

Pohledu západního pozorovatele neuniknou násilné činy extremistických mučedníků *džihádu*, avšak málo se ví o husté síti sociálních a charitativních aktivit islámských hnutí v Alžírsku, Egyptě, Turecku a v dalších zemích, jejichž sociální tkáň byla potrhána atomizujícím etatismem nacionalistických režimů. Přislušnost k těmto hnutím dokáže dát množství mladých lidí nejen životní naplnění, ale také je vyvazuje z místních, klánových a rodinných závislostí, například když organizace sňatku poskytovaná některými těmito asociacemi umožní vyhnout se často nesplnitelným materiálním nárokům, které sňatek klade na rodinu dotyčného ženicha.

Některé z vnějšího pohledu jednoznačně retrogradní kulturní praktiky mohou mít v konkrétních sociálních kontextech emancipující smysl – typickým příkladem uváděným v této souvislosti je nošení šátku, jehož neutralizující vliv na vsudypřítomný machismus z něj činí pro mnoho diplomovaných a kvalifikovaných mladých dívek vstupenku do veřejného prostoru. Šátek také může znamenat i možnost bezprostřední politické participace na politickém projektu proměny společnosti, tradičně vyhrazeném mužům: to je alespoň jedna z příčin, kterou udává Nilüfer Göle pro vysvětlení hnutí tureckých studentek za povolení nošení šátku na univerzitách, kde to bylo od kemalovských dob zakázáno (*L'islamisme*, 71-72).

Z těchto příkladů, jimiž tři knihy oplývají, je patrné, že sociální dynamika, jejíž součástí radikální islám je, je komplexním procesem, v němž se skládají, protínají a vzájemně determinují často heterogenní elementy ekonomicko-sociální, kulturní, ideologické a institucionální povahy. V těchto složených soukolích pak politizovaný islám může fungovat jako každá jiná moderní ideologie – mobilizovat potenciál sociální frustrace a nespokojenosti, být vehiklem určitých sociálních skupin v jejich cestě za mocí i náhradním politickým projektem za diskreditovanou ideologii minulosti. Mnohé analýzy potvrzují tezi, že politický islám – přes vnější zdání a sebedefinice některých jeho protagonistů – nezavrhne ve jméno duchovních cílů pozemské aspirace odpoutané společenskou sekularizací, ale naopak slibuje jejich naplnění, na němž ztroskotali jeho arabističtí, socialističtí, republikánští či monarchističtí před-

chůdci. Z tohoto hlediska by spíše než Korán, *sunna*, *fiqh* a spory o jejich výklad byly lepším vodítkem k pochopení současné islamizace politiky v muslimském světě učebnice politické sociologie.

Z historického a globálního hlediska se však zdá, že je třeba jít za takovou politologickou banalizací radikálního islámu. Burgatova hypotéza ovšem představuje opačný extrém – těžko lze přijmout jeho optimistické přijetí islamizace politiky jako procesu překonání odcizení arabsko-muslimského Jihu, jímž tato část světa spojí některé výdobytky evropské modernity s autochtonními kulturními elementy a vyvine specificky islámskou formu moderní společnosti. Ostatně taková vize, byť projektovaná z protilehlého politického stanoviska, je takřka doslova totožná s kulturním esencialismem kritizovaným výše – také Huntington charakterizuje současnou fázi ne-evropských kultur jako modernizaci bez okcidentalizace, jíž se tyto civilizace pokoušejí spojit moderní bohatství, know-how, technologii a zbrojní systémy se svou tradiční kulturou a institucemi.

Přesto však má Burgat alespoň částečně pravdu ve své diagnóze – úspěch radikálního islámu je nepochybně spjat s pokračujícím procesem dekolonizace. Přes mystifikující charakter „návratu ke kořenům“, který tato „dekolonizace ducha“ hlásá, nelze nevidět, že hnutí, které si ji vpisuje do štítu, odpovídá na palčivě reálnou krizi identity, na potřebu kulturního a morálního sebezotvrzení, na touhu po satisfakci čelem Západu, jehož ekonomickému, politickému a kulturnímu imperialismu byly tyto společnosti poslední dvě staletí vystaveny.

Hlubinné motivy touhy po civilizačním sebezotvrzení však neleží v substančně a izolovaně pojaté „islámské civilizaci“, nýbrž v jejích ambivalentních vztazích k Severu. Tato morálně-symbolická funkce „návratu k islámu“ neunikla vnímavějším pozorovatelům protestů proti válce v Perském zálivu, které pod taktovkou fundamentalistů otfásaly před čtyřmi lety zeměmi arabsko-muslimského světa. I ohlas Chomejního *fatwy* nad Salmanem Rushdiem pochopíme zřejmě lépe v termínech ponížení a touhy po satisfakci než prostřednictvím nepřekročitelné kulturní

díference, která nás údajně dělí od islámské civilizace.

Právě aktivní role části na Západě vzdělaných elit v islámském politickém hnutí je pro tento aspekt příznačná. Příslušníci těchto elit totiž sami na sobě, v bezprostřední psychologické konfrontaci s civilizačně nadřazeným Druhým, zažily touhu po svém uznání jako samostatných a kulturně a morálně rovných partnerů. Jestliže je tedy hlubinným psychosociálním kořenem současného úspěchu islamizace politiky (či politizace islámu) v arabsko-muslimském světě potřeba uznání, jestliže krize identity tohoto světa je srozumitelná zejména z jeho vztahu k jeho západnímu identitnímu protipólu, pak to také znamená, že Západ není jen nestranným pozorovatelem tamějších dějů, ale spoluaktérem, na němž do velké míry bude záviset, zda v politickém islámu skutečně převládne maligní, fanaticky násilná faceta, na níž jej redukuje některý západní ideologové, anebo zda se morální resentment podaří kanalizovat do politicky přijatelných podob. Jak poznamenává Miloš Mendel ve výše zmíněné knize (s. 227), budoucí vývoj islámského světa bude spoluurčován Západem, neboť „Západ a svět islámu jsou dnes do značné míry spjité nádobí. Jakýkoli zásadní krok v jedné části vyvolá reakci v části druhé“.

- 1 Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations“, *Foreign Affairs*, 72: 3, Summer 1993.
- 2 Termín „islamismus“ je frankofonními autory používán pro obecné označení radikálních hnutí posledních 15 – 20 let, jejichž politický projekt čerpá svůj obsah explicitně z islámského náboženství a která většinou usilují o ustavení islámského státu jako alternativy vůči laickému státnímu spolenému z evropské modernity. „Islámský fundamentalismus“ má u některých francouzských autorů významově specifitější užití – odkazuje k hnutím spojeným například s Hasanem al-Banná (jenž roku 1928 založil egyptské *Muslimské bratry*) či s Abú'l- A'lá Maudúdí (indo-pakistánský myslitel, 1903-1979), která v opozici vůči „pozápádnějším“ nacionalistům razí univerzalistický a mesianistický projekt obracející se potenciálně ke všem muslimům (srov. *L'islamisme*, 23) Někdy se fundamentalis-

mem myslí prostě jen radikálnější, utopičtější, fanatičtější a násilnější forma „islamismu“. Nebýt toho, že čeština přejala termíny „islamismus“ a „islamista“ z angličtiny, kde se jich používá pro označení islamologie a islamologů, byl by „islamismus“ pro češtinu vhodnou náhradou za negativními konotacemi obtížný „fundamentalismus“, neboť by mohl pokrýt i umírněnější a „legalističtější“ polohy politiky vycházející z islámu jako svého hlavního zdroje.

PAVEL BARŠA

The Bible in Cultural Context,

Brno: ČSSN a ÚR FF MU 1994,
336 s.

Česká bible v dějinách evropské kultury,

Brno: ČSSN a ÚR FF MU 1994,
120 s.

V době, kdy projekt společné Evropy není jen otázkou ekonomickou a politickou, nýbrž prvořadě otázkou filozofickou, stává se výměr evropské identity aktualizovaným tématem. Klíčový význam bible pro utváření evropské identity, rozhodující vliv bible na evropskou civilizaci, kulturu a vzdělanost je nezpochybnitelnou skutečností. V tomto směru je třeba označit dvě významná symposia, která připravila Česká společnost pro studium náboženství ve spolupráci s Ústavem religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně a s Českou biblickou společností v ČR, za prozíravý počín, sledující směřování evropského univerzalizmu. Prvé symposium „Bible and its Tradition – Bible in Intercultural Communication“ se konalo v květnu 1992 na zámku v Bechyni a mělo charakter mezinárodní konference. Druhé symposium „Česká bible v dějinách evropské kultury“ bylo záležitostí domácí a uskutečnilo se v prosinci 1993 na půdě Masarykovy univerzity v Brně. Editorům Heleně Pavlincové a Daliboru Papouškovi vděčíme, že z obou symposií vzešly kompletní,

graficky úhledné sborníky, které výrazně obohacují publikační činnost České společnosti pro studium náboženství a Masarykovy univerzity v Brně. První sborník s anglickými a německými příspěvky nese název *The Bible in Cultural Context*, český sborník je nadepsán *Česká bible v dějinách evropské kultury*.

Ke společnému usilování se ve sbornících spojili renomovaní zahraniční i domácí odborníci v oboru religionistiky, literární vědy, biblické teologie. Sborníky jsou tak svědectvím interdisciplinárního rozhovoru i přehlídkou v některých případech spíše monologicky koncipovaných výsledků jednotlivých badatelských specializací. Obě publikace jsou zároveň dokladem možného pomezí plodné spolupráce mezi religionistikou a teologií, i když tím nemůže být zastřena zásadní předěl, že totiž pro religionistu je bible lidským fenoménem lidských dějin a kultury, zatímco pro teologa, a to i pro teologa badatelsky erudovaného a provádějícího kritickou analýzu textu, zůstává tato kniha – byť lidmi psaná – svědectvím o transcendentní dimenzi, chápané v náboženských souřadnicích božského protějšku. Teologu je na rozdíl od religionisty biblický text zcela zvláštně kvalifikován a odlišen od jiné náboženské, filozofické či umělecké literární produkce. Tím je do jisté míry dáno, že ve sborníku najdeme přísně exaktní, dokladované studie jak z pera religionistů, tak teologů, i studie či pasáže, které sdělují spíše ideově předznačená mínění. To se netýká jen samotného chápání dosahu biblického textu, ale i některých dílčích otázek (např. pojetí inspirace v teologickém konceptu překladaatelů Kralické bible, náhledu na původnost kralického díla, či např. hodnocení staroslověnské biblické překladové produkce). Studie vyznačující se prezentací těchto mínění najdeme spíše v českém sborníku.

Hodnotu sborníků by ještě umocnilo, kdyby na symposiích zazněly i příspěvky věnované významu bible pro evropskou kulturu, tedy tématicke explicitně vyznačené názvem obou sborníků. Příspěvky, které by postihovaly nejen literární a jazykové, ale i antropologické konsekvence. Chyběla tématika, která by se zabývala otázkou, jaké základní modely životních postojů a hodnot, které chápeme jako evropské, jsou zakotveny