

ních metod. (5) V souvislosti s metodickou pluralitou je nezbytné si stanovit základy určitého vědeckého étosu. (6) Oeming chce relativizovat objektivistický patos spojený s termínem „metoda“. Zde je ale nutno připomenout, že dle Oeminga cílem hermeneutiky není „ověřitelné, kvantifikovatelné a intersubjektivně prokazatelné vysvětlení, jež se zakládá na pevných zákonitostech, nýbrž subjektivně zabarvené, stěží přesně změřitelné, komplexní porozumění.“ (s. 203-204). Metody, které používá biblická věda jsou v tomto smyslu jen stěží přesně vymezené. Tento postoj se však dotýká i teologie a v širším pohledu i všech tzv. duchovních věd. (Uvedená poznámka odkazuje ke stále široce diskutovanému problému vztahu hermeneutiky a metody.)

Dle Oeminga odpovědí na postmoderní pluralitu interpretačních metod Bible není deprese, ani úzkost nebo nalezení nového transverzálního rozumu v oblasti exegeze. Není jí ani skepse, ale „živý kontakt s Bibli v důvěře, že se ona sama prosadí (*sacra scriptura sui ipsius interpres*). Kde se počítá s Bibli, tam dochází k hermeneutickému obratu, kde se z vykládaného stává vykládající.“ (s. 204) Teologizující závěr Oemingovy práce neznámá, že by mlčenlivé biblické texty k někomu promlouvaly více a k někomu méně v závislosti na použité interpretační metodě. Spíše ukazuje a podtrhuje to, že texty se rozhovoří pod zorným úhlem plurality metod, které tak umožňují komplexnější uchopení zkoumaného fenoménu.

Kniha Manfreda Oeminga *Úvod do biblické hermeneutiky* je dílem, které jistě usnadní studium biblické hermeneutiky nejen teologům, ale i religionistům, sociologům, psychologům, filozofům, literárním vědcům a všem dalším zájemcům o problematiku interpretace biblických textů. Domnívám se, že hlavním jejím přínosem je na jedné straně systematické utřídění a výstižná charakteristika všech soudobých interpretačních metod biblické hermeneutiky, na straně druhé pak pokus o reflexi těchto metod – snaha o určení jejich filozofických premis, metodologických předností a omezení. Oemingova analýza však nezdůrazňuje pouze vědomí plurality přístupů, ale nut-

nost spolupráce a interdisciplinarity jednotlivých interpretačních směrů.

Závěrem: Česká verze publikace byla doplněna o rozsáhlou bibliografii – strukturovanou dle jednotlivých kapitol. Práce obsahuje věcný i autorský rejstřík, což knihu celkově posunuje do pozice praktické uživatelské příručky, kterou by měl mít v knihovničce každý zájemce o hermeneutiku biblických textů.

ONDŘEJ SLÁDEK

Mark D. Chapman, Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany,

Oxford: Oxford University Press
2001, 218 s.

Je velkou zásluhou celé ediční řady „Christian Theology in Context“, v níž Chapmanova studie vyšla, že se pokouší o širší zařazení velkých postav a směrů teologického myšlení z hlediska dobového kontextu, z perspektivy sociologie vědění, neboť jen tak může být jejich odkaz „oprávněn“ vstoupit do současné myšlenkové sféry. Právě o to se snaží i recenzovaná publikace, srovnávající dílo velkého německého teologa, historika, sociologa a filosofa Ernsta Troeltsche (1865-1923) s řadou dobových teologických a filosofických myslitelů ve snaze o jeho přesnou charakteristiku (především) uvnitř značně různorodé skupiny liberálních teologů. Autor přitom ukazuje silně až nenávislné zkeslení, jehož se Troeltschovým myšlenkám dostalo v důsledku jejich odmítnutí Karlem Barthem, a současně upozorňuje, že tento „barthovský megafon“ (s. 12) dosud zní velmi hlasitě; z tohoto důvodu také odmítá spíše pejorativní označení *Kulturprotestantismus* a dává přednost přeci jen přesnějšímu a hodnotově neutrálnímu termínu „liberální

teologie“. Přitom právě ona – alespoň podle Chapmanova závěrečného konstatování – mohla být i se svou snad až přílišnou snahou o oslovení publika, které A. Weber později nazval „čtvrtým člověkem“, nakonec „pro křesťanství lepší, než aby teologie byla z dějin [= sociálního dění] vytěsněna vůbec“, což byl důsledek navýsost exkluzivistického pojetí zvěstování dialektické teologie (s. 186). Toto „očištění“ liberální teologie a především E. Troeltsche jako jejího (patrně) nejvýznamnějšího představitele, spolu s hlubokou analýzou jeho teologického a filosofického díla, přitom tvoří hlavní rámeček Chapmanovy studie.

Stranou však – a to je hlavní výtká, již lze vůči recenzované knize vznést – bohužel zůstaly další „kontexty“ díla tohoto velkého myslitele přelomu století, především jeho přínos na sociologickém a historickém poli; přestože jej totiž Chapman výborně zná, analyzuje jej jen z teologického hlediska, což je jistě oprávněně, avšak nedostatečné. Autor například pregnančně charakterizuje základní teologickou dimenzi Troeltschova nejdůležitějšího historického díla *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (s. 144-160), přitom však opomíjí uznání, jehož se této studii dostalo mezi historiky, skutečnost, že Troeltsch je vedle F. Maineckeho obecně považován za vůdčího představitele německého historismu (srov. např. Georg G. Iggers, *Dějepisectví ve 20. století*, Praha: Lidové noviny 2002, 33-34). Podobně také srovnání Troeltsche s dobově i myšlenkově mu blízkým Maxem Weberem, které Chapman vede jen v rovině jejich „praktické etiky“, a tedy politického působení (s. 167-185), jakkoli vysoce významné, by zasluhovalo podstatného rozšíření také na poli epistemologie a sociologické teorie náboženských skupin. Tato „kontextuální nedostatečnost“ nutně tvoří z jinak vysoce kvalitní analýzy pouhý dílčí příspěvek k poznání Troeltschova díla, příspěvek který je nadto určen spíše jen čtenářům s Troeltschovým myšlením již zevrubně obeznámeným, neboť důkladná znalost jeho životních osudů i spisů se předpokládá (dobrým úvodem může být po mém soudu např. John P. Clayton [ed.], *Ernst Troeltsch and the*

Future of Theology, Cambridge: Cambridge University Press 1976).

Autor svou studii rozdělil do osmi kapitol, přičemž první věnoval obecnému popisu protestantské teologie v období před první světovou válkou, jejímto význačnému postavení na německé kulturní a politické scéně a kritice jejího odsudku z pozic dialektické teologie (s. 1-12). Správně přitom ukazuje, že Barthova kritika vedená proti těm liberální teologům, kteří podpořili německou válečnou politiku (A. Harnack, W. Herrmann), se v Troeltschově případě zcela míjí účinkem, stejně jako je příliš plochá jeho kritická analýza Troeltschova díla (s. 9-11); tento soud je třeba vyzdvihnout již z tohoto důvodu, že Troeltschovu údajnou poplatnost *ancient régime* dosud mylně předpokládá naprostá většina historiků moderní teologie. Totéž se bohužel týká i řady religionistů, kteří z Troeltschova díla citují jen jeho koncept náboženského *a priori*, aniž by projevili důkladnější znalost jeho dalších historických a filosofických prací. Přitom již J. Glücklich o Troeltschově hlavním díle obdivně prohlásil, že „jde tu vlastně o [celé] kulturní dějiny evropské se zvláštním zřetelem k náboženským idejím. A dlužno říci, že si Troeltsch v konkrétnostech vede při své práci metodou velmi přesnou“ („Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin“, *Český časopis historický* 20, 1914, 188-199: 192); podobně bylo hodnoceno i jeho poslední velké, tentokrát filosofické dílo *Der Historismus und seine Probleme*.

Dvě další kapitoly (s. 13-74) ukazují Troeltschovo dílo v kontextu myšlenkového směřování i četných vzájemných polemik německé *Religionsgeschichtliche Schule*. Chapman zde detailně analyzuje vztah většiny významných představitelů této teologické školy (W. Boussset, H. Gunkel, H. Hackmann, A. Rahlfs, J. Weiss, W. Wrede a ovšem Troeltsch) k Albrechtu Ritchlovi, jejich odmítnutí harnackovského pojetí církevních dějin jako dějin dogmatu (škola programově směřovala k tomu, co bychom dnes nazvali dějinami zbožnosti), především však ukazuje zásadní vliv, který na Troeltsche měl göttingenský orientalista Paul de Lagarde. Shrnuje, že „návrat do

středověku, představovaný Ritchlovým voláním po znovuoživení Luthera, již nebyl možný“ (s. 27), přičemž právě Lagardem inspirované odpovědné studium mimokřesťanských náboženství Troeltsche vedlo, na rozdíl od dalších představitelů této školy, k fundamentálnímu požadavku vědeckého odhlédnutí od křesťanské výlučnosti, k požadavku hodnotově neutrálních analýz dalších náboženských kultur (s. 35, 52-53; Troeltsch sám se ovšem o něco takového ve větší míře nepokusil) a zároveň k požadavku sociálně-etické odpovědnosti moderní teologie, ke kritice jejího kvazi-mystického „escapismu“ (s. 37-38, 74). Celé Troeltschovo dílo bylo bytostně prostoupeno odporem vůči jakémukoli teologickému exkluzivismu, a třebaže si byl vědom, že „není lehké integrovat náboženství do všezahrnujícího systému [moderního] světového názoru“ (s. 46), požadoval zároveň výraznou angažovanost teologů na vývojové dynamice sociálních organizací a v praktické každodenní etice (s. 47). Ruku v ruce s tímto požadavkem angažovanosti, jak Chapman správně analyzuje, šlo ovšem u Troeltsche vědomí, že (1) jakékoli náboženství (či spíše všechny typy zbožnosti) musí být otevřeno kritice, (2) judaismus a křesťanství (nebo dokonce jen některou jejich formu) nelze považovat za výlučné náboženské kultury, a (3) ačkoli je náboženství v posledku neredukovatelné na jiné kulturní fenomény, musí být (vědecky) studováno především do té míry, nakolik je ovlivňováno „zbytkem“ sociálních a kulturních fenoménů a *vice versa* (s. 54-55). Právě tyto tři premisy tvořily základ veškeré Troeltschovy religionistické práce, hraničící sice s teologií, avšak stojící v přímém protikladu vůči většině dobových bohoslovců, kteří pro studium křesťanství požadovali „jinou“ metodologii než pro studium ostatních náboženských kultur. Troeltschův hlas, volající po aplikaci religionistických metod právě i na křesťanství, přitom byl nejen jedním z prvních, ale vskutku stěžejním (s. 55).

Čtvrtou až šestou kapitolu své studie Chapman věnoval detailní analýze Troeltschovy filosofie dějin a jejímu srovnání s úvahami dalších představitelů nábožen-

ske-dějinné školy; zprvu se přitom zaměřil především na jejich velmi odlišnou recepci Kantova odkazu (s. 75-88; všichni tito autoři se pokládali za novokantovce). Následuje podrobný výklad Troeltschovy polemiky s W. Herrmannem stran exkluzivity křesťanství (s. 89-110), v knize vcelku nadbytečný, protože věnovaný spíše Herrmannovi než Troeltschovi, neboť Troeltschovo stanovisko jednoznačně vyplývá z výše uvedeného a navíc tento dialog pro něj byl jen jednou z velké řady polemik, které vedl (nutno říci, že tato disparitnost a značná fragmentarnost podstatné části jeho díla analýzu nijak neusnadňuje). Trojici „filosofických“ kapitol uzavírá analýza Troeltschova příspěvku k již zmiňované teorii náboženského *a priori*, zajímavá především pro jeho (silně kontrastní) srovnání s dobovým myšlením Wilhelma Bousseta a Rudolfa Otta (s. 120-136). Právě tato polemika, která v případě Bousseta a Troeltschova žáka K. Bornhausena vyústila ve skandální intelektuální střet, přitom opět ilustruje historický relativismus a zároveň aktuální angažovanost Troeltschova postoje, neboť „žádná existující skutečnost, jakkoli posvátná nebo profaní, [podle něj] nemůže být nikdy identifikována s absolutem“ (s. 137).

Ačkoli by tento relativismus mohl vést ke skepticismu, jako v případě M. Webera, Troeltschova odpověď je zcela odlišná: požaduje zkoumání minulosti (včetně hospodářských, sociálních a politických dějin), aby v ní bylo nalezeno poučení, a do budoucnosti se dívá veskrze pozitivně. Jeho teologický pokus o znovuvyhodnocení pohled na svět, který bere vážně poosvěcenskou modernizaci a chce oslovit právě Weberova „čtvrtého člověka“, přitom nezbytně ústí v etice jakožto „praktické teologii“, jak ukazují poslední dvě kapitoly Chapmanovy studie (s. 138-186). Zhodnocení tohoto teologického základu Troeltschových historických a sociologických děl je třeba považovat za hlavní přínos Chapmanovy knihy, neboť se zdaleka vyhýbá jak zjednodušujícím úvahám o „Troeltschovském syndromu“, který prý nadlouho poškodil sociologii náboženství (např. H. Swatos), tak i jednostrannému chápání Troeltschova díla jako veskrze historického

(např. J. Glücklich). Jinak lze ovšem k poslední uvedené obšírné analýze dodat jen nemnoho, proto českého čtenáře odkazují právě na ni, neboť není účelem této recenze podat detailní analýzu Troeltschova monumentálního díla na poli dějin náboženství. Je třeba dodat jen tolik, že Chapman svůj předmět ovládl vskutku dokonale, takže například nepodlehł tradované mylné interpretaci E. Troeltsche jako bezvýhradného stoupence koncepce tzv. „dlouhého středověku“ (s. 151), což se v našem prostředí nejnověji stalo Jiřimu Hanušovi (*Pozvání ke studiu církevních dějin*. Brno: CDK 1999, 120). Neméně důležité je Chapmanovo srovnání Troeltschovy „praktické etiky“ s dílem a působením M. Webera, neboť „Weberova sociologie je v mnoha ohledech sekulárním protějškem Troeltschovy teologie“ (s. 167), přičemž je jen příznačné, že oba autoři se na sklonku svých životů vehementně zapojili do politiky rodící se Výmarské republiky. Mezi oběma nicméně existovaly také rozdíly, především v tom, že pro Troeltsche dominantní hodnoty dějin nebyly do historie coby ideální typy „vnášeny“ pozorovatelem (jak nezbytně plyne z Weberovu epistemologií), nýbrž byly dějinám imamentní (coby dílo Boží, a to pochopitelně i v případě zcela sekularizovaného světa) (s. 182); právě z tohoto důvodu se Troeltsch do „rationalistické“ budoucnosti díval pozitivně, zatímco Weber skepticky uvažoval, „proč jsou někteří racionálnější než druzí“ (Ernst Gellner, *Pluh, meč a kniha*, Brno: CDK 2001, 114). Tu je třeba zopakovat, že to zřejmě byla především nedostatečná kontextuální znalost (nebo přinejmenším její nedostatečné projevy), která Chapmanovi zabránila uvedené srovnání dovést do patřičné hloubky, neboť jak přesvědčivě ukázal například Jan Horský (J. Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*, Ústí nad Labem: Albis International 1999, 155-160), kořeny odlišných postojů obou autorů bychom našli především v jejich fundamentálně odlišné epistemologii a zřejmě i ontologii (Chapman tento závěr naznačuje v diskusi o rozdílu mezi Troeltschovým a Weberovým pojetím ideálně-typické konstrukce [s. 70], aniž se však „odvažuje“ jít tak daleko).

Autor svou studii uzavřel vysoce spekulativním tvrzením, že pro vývoj moderní teologie a její sociální ohlas by bylo bývalo lepší, kdyby pokračovala v troeltschovském pokusu o „kompromis“ s moderním světem, namísto uzavření se do výsostného ghetta, tvořeného zprvu Herrmannovým mysticismem a později Barthovou dialektickou teologií (s. 185-186). Tak daleko naopak nemusím jít v rámci této recenze, neboť hypotézy tohoto typu již překračují hranice seriózní vědecké práce a své opodstatnění snad naleznou jen v diskusi o budoucím směřování protestantské teologie, již zde nemohu sledovat. Přes všechny uvedené problémy však nutno vyzdvihnout hloubku Chapmanova vhledu do podstatné části Troeltschova díla; jeho studie se tak právem řadí mezi těch nemnoho prací, jež se s odkazem tohoto velikána evropského myšlení dokázaly náležitě vyrovnat a pomáhají jej zprostředkovat dalším generacím. V dnešní záplavě nejrůznějších povrchních úvodů do dějin filosofie a teologie to rozhodně není málo, přičemž jde o přínos o to významnější, že Troeltschův odkaz v poslední době prožívá, přinejmenším v zámoří, výraznou renesanci.

ZDENĚK R. NEŠPOR

Jiří Ševčík, Album svatoivanské,

Praha: Vyšehrad 2002, 216 s.

Do knihovnice monografií o českých světcích přibyla v poslední době další ucelená práce, v tomto případě o svatém Ivanu. Napsal ji Jiří Ševčík v návaznosti na práce předních českých odborníků na staroslověnské památky, středověkou latinu, barokní památky a jiné. Tato kniha má jediný cíl – podrobně seznámit i laického čtenáře s historickou, ale i v legendách žijící postavou sv. Ivana, jednoho z nejstarších českých světců.

Autor se v *Albu* pokusil shromáždit všechny dostupné materiály, které by se by jen okrajově dotýkaly postavy sv. Ivana. Taková práce je velice záslužná, i když se