

Mgr. Monika Šlajerová, Palestinské církve po roce 1967. Církevně-politický a teologický vývoj, Univerzita Karlova v Praze: Evangelická teologická fakulta, 2008. 216ss [+ seznamy rozhovorů a bibliografie na s. 217-237].

(oponentický posudek doktorské disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie)

Blízkovýchodní *christianitas*, ačkoli představuje v mnoha ohledech více či méně přímé pojitko se začátky společenství (kolem) Kristových učedníků, zůstává pro většinu křesťanstva něčím neznámým, či v lepším případě krajně exotickým. Výjimkou není ani česká společnost (bez ohledu na to, zda a nakolik si přiznává své křesťanské kořeny), ani veřejnost odborná, tu teologickou taktéž nevyjímá. Z tohoto důvodu je třeba uvítat každou alespoň v základním měřítku solidní publikaci na téma s blízkovýchodním křesťanstvím byt' jen spojené. Na akademické půdě ETF UK vznikla disertační práce dle svého nadepsání zaměřená na církve palestinské. Již tento fakt je sám o sobě významný. Zda předložené dílo dokáže vyplnit prostor téměř vakua v této oblasti, bude záviset od kvalit, jež by dle předpokladu mělo obsahovat; zodpovědně je posoudit pak bude snahou těchto řádků (přesněji stránek).

Dle pisatelky „hlavním cílem práce bylo poskytnout především vhlad do politické problematiky blízkovýchodních církví a odhalit smysl církevně-politického a teologického vývoje“, „informovaně prezentovat lokální laickou perspektivu“. Tím měla „zásadně upravit představu západního publika o charakteru mezináboženské interakce na Blízkém východě“ a v případě palestinských církví nabídnout „komplexní pohled na církevně-politický a teologický vývoj v oblasti ... v posledních čtyřiceti letech“. Disertace měla prezentovat v domácím „prostředí alternativní pohled na izraelsko-palestinský konflikt jak z politického, tak z církevního hlediska“ a může se stát základem pro „jakékoli bádání věnující se Blízkému východu“ na rovině politické, mezináboženské i teologické (s. 215-216). Nalezne toto – diplomaticky řečeno – až reklamně optimistické sebehodnocení základ v realitě?

Práce sestává ze šesti kapitol, lemovaných Úvodem a Závěrem plus bibliografickým seznamem. První (ss. 9-24), věnovaná charakteru blízkovýchodních církví, měla dle autorky za cíl „uvést do dějinných vztahů a proniknout do mentality“ (s. 214); spolu s druhou, poněkud obecně a výčtově nadepsanou „Sýrie, Libanon, Jordánsko“ (ss. 25-67) a věnující „pozornost současnému vývoji církví v okolních státech“ s cílem „identifikovat hlavní politické, ekumenické a teologické problémy“, chtěly „ozřejmit specifičnost“ těchto komunit „v porovnání se západními křesťanskými církvemi a s muslimskými lokálními komunitami“ (s. 214). Kapitola třetí, nazvaná „Jeruzalémský církevně-politický vývoj“ (ss. 68-124), směřuje k cíli (byt' explicitně nikde neformulovanému) prokázat platnost teze o proměně politického postoje církví jak k angažovanosti, tak zejména k palestinsko-izraelskému konfliktu (srov. s. 68). Následující stať věnovaná palestinské politické teologii (ss. 125-162) si dle adeptky doktorské hodnosti má blíže povšimnout teologické reflexe politické situace, přičemž těžiště spočívá v „podrobném přehledu teologických přístupů jednotlivých palestinských a izraelských teologů“ (s. 125). Stejně, tedy teologické povahy, má být i předposlední, pátá kapitola, nazvaná „Palestinská hermeneutika“ (ss. 163-200), prezentující specifika jejích přístupů „k politickému zneužití Bible“ (s. 8) dle klíče „emancipační teologie subjektu“ (s. 163). Závěrečná šestá kapitola s žurnalisticky vyznívajícím nadpisem „Jak spravovat církev“ (ss. 201-213), má být „normativní studií“ církevní správy týkající se blízkovýchodních komunit (s. 8); následně je však označena za „normativní reflexi z úhlu pohledu blízkovýchodních křesťanů a autorky“ (s. 214).

Již z této prezentace struktury jsou zřejmé přinejmenším dvě skutečnosti: multidisciplinární (ač otevřeně snad ani nepřiznaný) charakter práce a překrytí obsahu rozsáhlostí názvu. Autorka přiznává (s. 215), že hlavní část disertace přináší odpověď na otázku po uspokojení politických potřeb věřících ze strany církví (jedná se o 4 ze 6 kapitol, v přepočtu na strany o 128 z 204). Vzhledem ke specifickému způsobu výkladu klíčových pojmů („církevní politika“ především ve vztahu k orgánům politické moci a „teologický vývoj“ pouze jakožto reakce na politické události) však vyvstává otázka vymezení tohoto přístupu v názvu práce.

Vzhledem ke struktuře je dále třeba poznamenat, že se do ní nepromítlo dělení práce do dvou částí (srov. s. 68) a že zůstala prosta jakéhokoli číslování, zmínit identické nadepsání první kapitoly i její poslední části, pozastavit se nad věcnou správností zařazení církevních představitelů pod

teologická centra (2. oddíl 4. kapitoly); hlavně však nelze opomenout, že Úvod postrádá základní náležitosti (nástin dosavadního stavu bádání, specifikace cíle, základní literatury i pramenů, prezentace metod i jejich zdůvodnění), z nichž část (a to ještě v různě valné kvalitě – kupř. specifikace metod) lze dohledat až v Závěru.

Jsem-li už u připomínek formálního rázu, je třeba zmínit, že nadepsání 2. kapitoly i prvních dvou částí kapitoly 3., jakož i první podkapitoly druhého řádu v její předposlední podkapitole nedostatečně specifikují obsah či mají popularizační charakter, a stejně tak i název poslední kapitoly; že na s. 56 chybí mezi dvěma nadpisy jakýkoli text, upozornit na opakující se části textu (pozn. 548 na s. 155 a s. 120) i na nezařazení do bibliografického seznamu Baršovy publikace odkazované v pozn. 623 na s. 198 a zeptat se, jaký význam má slůvko „zde“ v pozn. 171 na s. 49 („citováno podle“?). Pokud se jedná o zápis v poznámkovém aparátu, je zbytečně obsáhlý – díky nepoužití tzv. zkrácené formy, a to alespoň u odkazů na stejný zdroj jdoucích po sobě.

Multidisciplinarita klade zvýšené nároky na metodologickou stránku badatelské práce. Přestože, jak jsem se dopátral na webu, M. Šlajerová spolupracuje s pražským Institutem mezinárodních vztahů, je klíčovou otázkou, zda a nakolik zvládla jako teoložka také metodologii používanou ve společenských vědách. Abych mohl náležitě dostát povinnostem recenzenta, požádal jsem (přestože na CMTF UP sám budoucím diplomantům ozřejmují i základy metodologie vědecké práce) o konzultace svou fakultní kolegyni, socioložku Mgr. Hanu Šlechtovou, Ph.D. Ta potvrdila můj odhad, že struktura předložené práce, kvalita „metodologického exposé“ v Závěru, a zejména postup při psaní druhé kapitoly dokládají více než značné mezery v autorčině průpravě. Konkrétně druhá kapitola je prezentována jako popis „z úhlu pohledu věřících daných zemí“ (s. 25), přičemž není specifikováno, jak je toho docíleno a zda a v čem se tento úhel liší od pohledu odborné literatury domácí i zahraniční. Chybí nejen tzv. druhá, ale i první hermeneutika, nemluvě o dalších nutných postupech (zdůvodnění volby respondentů, popis postupu při přípravě a provádění rozhovorů, a hlavně jejich vyhodnocování [kódování, způsob interpretace klíčových slov, atd.]). V pracích založených na výzkumu bývá standardem zařadit samostatnou metodologickou kapitolu, kde se tyto otázky dopodrobna rozpracují (a stejně tak i řadit seznamy rozhovorů a charakteristiky respondentů do příloh, a ne k bibliografii).

V důsledku zmíněných nedostatků se v posuzované práci hlavní text často natolik shoduje s odkazovanými výpověďmi tak, že z něj nelze poznat, zda má pisatelka jakýkoli odstup od prezentovaných informací, příp. zda jí záleží na objektivním stanovisku, nebo jen na prezentaci sesbíraných údajů (srov. kupř. výpověď odkazovanou v pozn. 133 na s. 42, jež je v přímém rozporu s fakty uvedenými na následujících stranách; doslovné převzetí respondentovy formulace týkající se jednoho autora a její rozšíření na celou církevní tradici na s. 51; neuvedení, koho se týká výpověď respondentů – s. 62; nepodložení tvrzení o shodě „blízkovýchodních laiků“ odkazem na výzkum a neupřesnění míry konsensu a rozsahu ve vzorku respondentů - s. 208). Podobný výčet by mohl pokračovat ještě dále: kupř. s. 26 včetně pozn. 37 (tvrzení bez nestranných důkazů, absence hermeneutiky u obecně formulované a nedoložené výpovědi, jež je uváděna v hlavním textu), s. 40 (autorčino tvrzení o panujícím „všeobecném přesvědčení“ je odkázáno pouze údajem o dvou provedených rozhovorech, přičemž vůbec není jasné, zda si toto myslí respondenti a jak to prezentují/dokazují, či zda je to názor pisatelky, jehož relevance spočívá pouze v tom, že vedla dva zmíněné rozhovory), s. 41-42 (maximálně zobecnělé tvrzení [„blízkovýchodní křesťané si ... stěžují“], k tomu ne zcela věcné a navíc ještě špatně interpretované autorkou, je odkazováno pouze indiciemi jediného rozhovoru); s. 44 (výpověď maronitského teologa týkající se ekumenické doktrinární iniciativy melchitské církve nezohlednila dodržení základních kanonických postupů [předložení k posouzení synodu na melchitské i pravoslavné straně], autorka ji však bez jakékoli analýzy přebírá jakožto normativní soud); s. 47 (autorčino hodnocení oprávněnosti argumentace teologů [„právem však zpochybňují“] je podloženo pouze respondentem deklarovaným nezájmem partnera dialogu [„muslimům je to zcela jedno“]); s. 48 (nezaujetí stanoviska ke zjevnému rozporu ve výpovědi). Rozhovory jsou nazývány též „interview“ (kupř. s. 62, pozn. 235; s. 102nn; 146nn, 150-154, 209nn), přičemž mezi tím posledním a cíleným rozhovorem v kvalitativním výzkumu může být značný rozdíl; navíc některé z odkazovaných rozhovorů jsou ve skutečnosti novinářskými interview

publikovanými jinde bez jakkoli doložené výzkumné povahy či vztahu k tématu práce (viz pozn. 487 na s. 135; pozn. 578 na s. 175). K některým tvrzením (kupř. s. 151-153) chybějí zdroje informací, což může souviset s tím, že se pisatelka rozhodla uvádět odkazy na zdroje z rozhovorů pouze v části (první dvě kapitoly) práce (viz s. 68); evokuje to však otázku po metodologické udržitelnosti takového postupu. Za obdobně významnou je pak třeba označit i otázku další: zda zaměřené „referování o církvích z lokálního úhlu pohledu“ (s. 68) umožňuje srovnávat je s taktéž prezentovanými jinými církvemi i jinak, než pouze ve vztahu k tomuto sebevnímání?

Z pisatelkou uvedených metodologických postupů v drtivé většině převládá prezentace a popis; pouze v případě 3. kapitoly je řeč o tezi (s. 68), jíž je proměna politického postoje církví jak k angažovanosti, tak zejména k palestinsko-izraelskému konfliktu. Co však již explicitně zmíněno není, je skutečnost, že deklarované prezentace jsou často omezeny pouze na vybrané aspekty (kupř. pod nadpisem „Základní charakteristika jeruzalémských církví“ se skrývá prezentace vývoje palestinské národní identity na příkladu ediční činnosti v novinách a časopisech; pod titulem „Palestinská hermeneutika“ najdeme pouze ukázky způsobů výkladu starozákonních zaslíbení ve vztahu k zemi a Izraeli; třetí část předposlední kapitoly, deklarovaná jako „podrobný přehled teologických přístupů jednotlivých palestinských a izraelských teologů“ zahrnuje jen ty spadající do tzv. politické teologie, přičemž se vůbec nezabývá jak ostatními teologickými disciplinami, tak dokonce ani novozákonní exegezí míst majících přímou souvislost s otázkou vyvolení Izraele (kupř. Ř 9 a 11) – je tedy výčet palestinských teologů ve čtvrté kapitole úplný, nebo jde jen o vybrané či nejdůležitější reprezentanty?). Podobně zamlčen byl i fakt vycházení při prezentacích jednotlivých dílčích témat nejčastěji z 2-4 publikací jiných autorů (kupř. s. 39-40, 71-79, 79-82, 95-99, 127-131, 135-138, 171-173 [přičemž je odkazována jen jediná strana Fuchsovy knihy!], 174-181) či u prezentace jednotlivých autorů z jedné monografie (kupř. s. 52-54, 149), a nikoli z pramenů (jak je kupř. možné dokládat palestinské národní vědomí projevující se v tisku [oddíly „Před první světovou válkou“ a „Za britské mandátní správy“] a nezohlednit ani jediný dobový novinový článek?). Jako manko je možné hodnotit absenci širšího než jen politického kontextu v případě informace o jednotlivých palestinských autorech: vesměs postrádá systematickou teologickou prezentaci jejich tvorby, o komparativní a kontextuální teologické analýze už ani nemluvě (kupř. s. 52-54, 146-154).

S otázkou metodologie poměrně úzce souvisí volba správné terminologie, což v multidisciplinární práci zvláště nabývá na důležitosti. U Šlajerové zaráží notorické rozdělování „teologického a ekumenického vývoje“ (od s. 7 snad téměř všude). Terminologické „vymezení“ ekumenických a mezicírkevních vztahů (s. 8 a 206, pozn. 633) je nejenže ne zcela totožné, ale hlavně málo přesné (chybí rozlišení na teologické a neteologické důvody spolupráce, přihlídnutí k cíli sbližování, atd.). Navíc to, co překračuje rámec konfese/náboženství, je prostě označováno za „ekumenické a mezináboženské aktivity“ (kupř. s. 35, 141-142, 158-159, 206-208), či dokonce za „teologický a mezináboženský dialog“ (s. 199), takže ani v případě „ekumenických prohlášení“ (kupř. s. 140), občas dokonce charakterizovaných jako „společná“ (s. 158), se vůbec nelze dočkat toho, co by po právu očekával systematický teolog: textů doktrinárních konsensů na různých úrovních. Autorčin pojmový zmatek dokresluje řazení mezidenominačních sňatků „mezi projevy praktického ekumenismu laiků“ (s. 206) a tvrzení o zneužití ekumenického dialogu vůči evangelikálním církvím tím, že kvůli misijním aktivitám mezi ostatními křesťany jsou z něho vyloučeny (s. 211).

Adjektiv „východní“ a „západní“ je ve vztahu k církvím použito převážně v omezeném smyslu (= blízkovýchodní a evropské) – sice v souladu s územ většiny blízkovýchodních autorů, avšak bez náležitého vymezení v práci. V použití termínů „uniatismus“ (s. 42) a „unionované církve“ (s. 17, 42) panuje nesoourodost, stejně tak i v případě „komunia“ (s. 44) a „příslušnosti“ (s. 43-44). V práci je dále spousta příkladů použití nepřesné terminologie: „klerikální disciplína“ (namísto: kanonická) – s. 10; „apoštolský vyslanec“ (namísto: „nuntius“) – s. 132; „katechismus“ není oblastí církevního života, nýbrž pomůckou ke katechizaci, stejně jako „liturgika“, jež je vědou o liturgii – s. 136; „pastorální dopisy“ – současná produkce se v katolické církvi označuje jako „pastýřské listy“ (s. 154, 185); ve stejné poznámce (96, s. 36) dochází k záměně „farních a diecézních rad“ za „radu církve“; církevní tribunály jsou nazvány „církevními soudními dvory“ (s. 84). Co mají být „památeční mše“ (s. 46, pozn. 153) – výroční zádušní liturgie, liturgie s panychidou ve výroční den smrti, zádušní mše, mše na

úmysl širší zemřelé rodiny, či ještě něco jiného? Co je míněno „pravoslavnou kněžskou konferencí“, která zároveň vydává podněty k exkomunikaci (s. 77): synod?

Kromě formálních terminologických nepřesností se pisatelčin styl vyznačuje teologickými nepřesnostmi obsahovými: záměna „teologické veličiny“ s pozemskou skutečností, kterou je nutné teologicky interpretovat (s. 141); jak lze teologicky přesně psát o „absolutní většině laiků všech církví“ (s. 18), jestliže valná část denominací pojem „laik“ buď nezná, nebo používá odlišně než církev navazující na tradici prvního tisíciletí? Lze teologicky správně hovořit o „křesťanech a kněžích“ (s. 76)? Co jsou „náboženské a kněžské záležitosti“ (s. 20), „široká křesťanská obec“ (s. 30), „lokální ekumenická církev“ (s. 43, 138)? Jak lze teologicky správně pochopit sdělení, že „konfesionální systém ... škodí kvalitě církví“ (s. 38)? Co je míněno pod označením „duchovní věčnost vyvolení“ (s. 177)? Jak správně porozumět požadavku interpretace aktuálních událostí „z hlediska univerzální a inkluzivní Boží podstaty“ (s. 147), připsanému N. Attekovi (navíc bez jediného odkazu na zdroj)? Rozlišuje pisatelka mezi Boží podstatou a vlastnostmi (s. 165, 176, 182-183), nebo si pouze neví rady s překladem anglické terminologie (zřejmě „essence“) v různých teologických a náboženských souvislostech; obdobně i mezi „pojetím Boha“, „představou Boha“ či „o Bohu“ a „obrazem o Bohu“ (s. 182)? Lze vůbec mluvit o „lidském pochopení Boží podstaty“ (s. 183)?

Za jedno z nejsmutnějších provinění proti správné terminologii je možné označit nerozlišování mezi klíčovými pojmy, jako jsou „církev“ a „kostel“ či „chrám“ – většinou tam, kde se přebírají citace z jazyků, v nichž jsou tyto významy obsaženy v jediném slově (l'eglise/ Church) – příp. „koncil“ a církevní „rada“ jakékoli úrovně; snad ani není třeba dodávat, jak trapné formulace pak vznikají (kupř.: „Nyní, když se naše církev upevnila, máme plné církve a máme plné instituce“ – s. 45, pozn. 150; „... bude své děti vodit do své původní církve“ s. 46, pozn. 152; „lidé chodí ... k přijímání do jiné než své církve“ – s. 46; „hnutí [pravoslavné mládeže] bylo organizováno na rovině farností a přivedilo návrat lidí do církví“ – s. 54; „legislativa farních a diecézních koncilů“ – s. 54; srov. rovněž: „požádali ... patriarchu o postavení kostela a církve“ – s. 57, pozn. 207; „Církve však řešily tento problém pouze v rámci svých církví“ – s. 87; „bylo napadeno pět křesťanských církví na území Palestinské samosprávy“ – s. 122). Občas je jako „církev“ označován souhrn všech křesťanů na daném území, o nichž je momentálně řeč (s. 96, 110, 137).

Z uvedeného se stává zřejmé, že valná část z doposud zmíněných nedostatků práce je přímý důsledek přijetí společensko-politického paradigmatu. Týká se to dokonce klíčových pojmů, jež byly převzaty ze společenskovední (hlavně politologické a sociologické) oblasti a použity především v těchto významech; vzhledem k aplikaci na teologicky a církevně-kanonicky jasně vymezený obsah těchto slov však dochází nejen k nepřesnostem (lokální komunita x místní církve – s. 24) a zmatečným (za „církev“ jsou označovány i jejich organizační jednotky nižšího řádu [kupř. diecéze, farnosti, místní společenství]; za „komunitu“ jsou prohlašovány i jednotlivé „složky“ Božího lidu [kupř. laici, laici napříč některými konfesemi, laikové a kněží – kupř. s. 20, 24, 95, 118, 204], jež komunitu nutně nevytvářejí ani kanonicky, ani teologicky, a sociologicky už vůbec ne) a vyjádřením v přeneseném slova smyslu („teologicky je komunita mesiánských židů také pravicová“ – s. 145, pozn. 518; termín „konfese“, deklarovaný jakožto věroučný rozlišovatel jednotlivých církví, je v odvozeném tvaru použit na muslimské komunity – s. 8). Slovo „laický“ dle potřeby, zřejmě však ponejvíce v závislosti na předloze, má v práci různé, avšak neupřesněné významy: znamená adjektivní tvar jak k laikovi ve smyslu kanonickém (laici a kněží – s. 202, 205), tak i k politickým obsahům (laická strana – s. 21; plně laická legislativa, laický režim, laický stát – s. 26; laický charakter vlády, laická země – s. 29, 65; sekulárně-laické angažmá – s. 33; politická laicizace – s. 59; křesťané požadují „demokratizaci a laicizaci“, přitom však „svým laickým a církevním představitelům nevěří“ – s. 35-36), příp. k jejich fúzi („přistoupit k laicizaci neboli deklerikalizaci politické scény“). Za „vrchol“ však lze označit formulaci „laické publikum“ (s. 197), označující zřejmě veřejnost zlaicizované společnosti, přičemž ta není upřesněna ani geograficky, ani stupněm a typem laicizace. Také církev je nahlížena primárně jakožto společenská instituce, stavěná do protikladu ke křesťanské obci („Křesťanská obec ... nehodlá příliš zpochybňovat důležitost církve“ – s. 30; příp. má „křesťanský lid“ své „komunitní vůdce“ – s. 82), její identita byla prohloubena díky vymezení se vůči „západním či izraelským kategoriím“ (s. 198), avšak nikoli teologickým či konfesně podmíněným. „Dobré“ spravování církve autorka hodnotí pouze z hlediska dopadu na společnost (s. 201) a rozlišení

na laiky a klérus vnímá pouze na úrovni „rozlišení církevních rolí“ (s. 205), laici „církev z dlouhodobé perspektivy zakládají“ (s. 205). Paradoxně však jsou místy rozlišovány „socio-politické a církevní skutečnosti“ (s. 209).

Přebírání politologických kategorií do teologické terminologie vede k jejímu obsahovému vyprázdnění: s. 43, pozn. 143 („pokud nebude realizována mezinárodní jednota“), s. 85 („lokální i západní církve“), s. 97 („palestinská křesťanská komunita ... byla mnohem otevřenější než církve“ – do nichž však tito Palestinci patřili!), s. 143 („přistupuje z dogmatických a křesťansko-sionistických pozic nejhrubšího zrna“), s. 158 („mezinárodní církve“), s. 165 („mezinárodní svaz církví“), s. 171 („Duchovní význam exodu, že Bůh vyvádí člověka z nesvobody, je stále platný, avšak ... nikoli pro Palestince“ – fakticky došlo ke ztotožnění svobody duchovní a politické), s. 199 („palestinská církve ... se stala protestní teologií, a především protestní církevní politikou“), s. 204 („význam řecko-pravoslavného jeruzalémského patriarchátu nemá pouze lokální, ale univerzální, neboli mezinárodní dosah“). Mnohočetným příkladem může být i Šlajerovou oblíbený slogan (zejména v druhé části práce) „sesterské církevní a mezinárodní instituce“ (s. 17, 76, 99, 201, 202, 204, 207, 213). Co má být obsahem požadavku „deklerikalizace, dekonfesionalizace či dekomunitarizace a demesianizace národní politické oblasti“ (s. 55 a 209) vznášeného pisatelkou vůči maronitské církvi do budoucna?

Také další jevy s teologickým základem jsou prezentovány jen společenskovědně: zdůvodnění proselytismu „katolicko-protestantskou soutěživostí v Evropě“ (s. 16) ignoruje teologická východiska tohoto jevu (soteriologický a eklesiologický exkluzivismus) a věcně jde o ahistorickou zpětnou projekci dnešních vztahů. Označení trendu podřízenosti a přizpůsobování se západním církvím pomocí pojmu „westernizace“ (s. 16, 131 a 159) nejenže přesouvá těžiště z eklesiologie a dalších součástí teologie do oblasti společenských zvyklostí, ale navíc je 'vysvětleno' alegorizujícím způsobem („socio-psychická závislost místních církví“; „psychická westernizace“, či dokonce „církevní, kulturní a politický kolonialismus“), jenž popírá klíčové teologické pojmy, jako jsou kupř. „sesterské církve“ [co autorka ví o použití tohoto označení v tradicích východních církví ortodoxních i katolických, o dějinách novověké katolické eklesiologie v duchu „mater et magistra“?] či „odvolací instance“ (ve smyslu adresáta kanonické apelace doloženo již synodou v Sardice r. 343!). Přitom na s. 42 je „westernizace“ použito jako synonyma latinizace, jež je v odborné literatuře jasně definována, a to teologicky!

Autorčino ne zcela profesionální pohybování se na parketě společenskovědních paradigmat též dokládají: nerozlišování mezi makro- a lokální úrovni jevu v použité terminologii („církev ... nemají dostatečně globální přehled o socio-ekonomické situaci křesťanů, a tím pádem nemají vhodnou strategii, jak čelit poválečnému vývoji“ – to vše v kontextu situace v Libanonu) – s. 35, a v metafoře („problémem Libanonu je tedy neúspěšně spravovaná různorodost komunit promítnuta na rovinu národní“ [jde o principiálně místní jev projektovaný na vyšší celek?]) – s. 37; nekoherentní pohled na „jednotlivé vrstvy křesťanské populace“ v Libanonu (s. 36): lidové vrstvy (v poznámce dokonce v singuláru!), obchodníci, politici, inteligence, hierarchie – navíc pouze v závislosti na vybraných částech výpovědí respondentů; v případě církví byzantské tradice se tvrdí, že sestávají z vrstev „hierarchie – klérus – laici“ (s. 45), jindy zase je řeč jen o laicích a hierarchii (s. 66) či „věřících a hierarchii“ (s. 155), příp. o laicích, hierarchii a křesťanech (s. 76), nebo jsou zmiňovány i „nižší kněžské vrstvy“ (s. 93), které jsou stavěny do protikladu ke „kněžím“ (s. 157); v případě palestinského křesťanství jde o paušální aplikaci trojvrstevného modelu „laici, kněží a hierarchie“ na všechny církve, označované jako „tradiční“ (s. 140-141), přestože jsou mezi nimi i protestantské denominace různého typu; nadbytečné vysvětlování milletového a klanového systému se zdůvodňováním vycházejícím z druhé modernity („Základní jednotkou nebyla kategorie jednotlivce, ale komunity“ – s. 11; oproti tomu správněji s. 149, pozn. 530); odvození popisu situace na Blízkém Východě z evropské reality a jeho mechanická aplikace na podmínky v Osmanské říši bez přihlídnutí ke specifickým regionu („s nástupem laických elit a s celkovou demokratizací a individualizací společnosti v průběhu devatenáctého století“ – s. 12); obdobně i ohledně vnímání krevního pouta (s. 31). Podobně pisatelka přistupuje i k prezentaci reality blízkovýchodních církví a bez dalšího vysvětlení šermuje hodnoceními typu „kult osoby“ či „nedemokratické struktury“ (s. 54), či hovoří o vztahu „státu a církve“ v aplikaci na všechny křesťanské denominace v Izraeli najednou (s. 141). Koho se mělo týkat „zlepšení statutu křesťanských subjektů“ popisované na s. 19? Některé termíny jsou nedůsledně chápány, navíc bez přihlídnutí k odkazovaným citacím – kupř. Antiochijský

patriarchát jakožto území (většina práce) versus kanonické struktury dvou církví byzantské tradice (s. 42, včetně pozn. 137). Snaha o 'politicky korektní' jazyk („nábožensky orientovaní židé“) však snižuje informační hodnotu výpovědi týkající se vztahů Izraele ke křesťanským církvím na nulu; co má znamenat „hostování zahraničních návštěv“ (s. 88-89)? Které své „socio-politické role“ se měla církevní hierarchie vzdát dle formulace na s. 93 (7. řádek odspoda)?

Oklikou se tak dostáváme opět k teologické rovině práce, tentokrát k poznamenání její úrovně autorčiným 'podvojným' přístupem. Ve snaze, aby byly „církve v této práci uchopeny ve svém současném vývoji“ (s. 215) však při nástinu jejich historického a strukturálního vývoje nešla nikdy před dobu arabské invaze, v důsledku čehož nesprávně připisuje kmenový/klanový systém výkonu autority dědictví po dhimmi-systému, čemuž je třeba se podle ní postavit (s. 55); ignoruje tak však skutečnost, že se jedná o jev mnohem starší, který je navíc v některých církvích (kupř. Asyrská církev Východu) považován za součást tradice. Snaha o zohlednění výchozího nábožensko-společenského statutu ji vedla k tvorbě vnitřně rozporných označení typu „v Gaze jsem se s muslimy křesťanského vyznání setkala“ (s. 62, pozn. 235; s. 146, pozn. 519), kdežto důraz na politické hledisko zájmu o palestinské křesťanství až k pozastavení se (zřejmě převzatému z politologické literatury) nad tím, že „náboženský diskurz byl poznamenán ... odkazem na náboženská témata a povinnosti“ (s. 91)! „Zásadním úkolem“ palestinských církví je „vyjádřit se proti okupaci“ (s. 124). Rozlišování na „předkritické“ a „kritické“ teology (s. 192 a 194), převzaté zřejmě ze sociologické nomenklatury (předmoderní x moderní), vneslo do teologické metodologie věcně nesprávný předpoklad, že badatelé používající jiné než daným autorem preferované postupy (včetně historicko-kritické metody exegeze!), nejsou dostatečně kritičtí či vědečtí. Zarážející je však to, že teoložka něco takového nejenže přebere, ale dokonce nazve „exegetickým rozkrýváním“ přístup, jenž na první místo staví sociologii, dále historii a práci s biblickým textem až na místo třetí (viz název publikace v pozn. 618). Mechanistickým převzetím kategorií Baršovy politické teorie multikulturalismu (s. 198nn – vyloučení hlasu) pisatelka nejenže odporuje faktu vydání četných teologických i dalších publikací palestinských křesťanů v Izraeli a po širém světě, ale navíc dopad jejich hlasu redukuje pouze na politický vývoj v tomto statě. Kromě toho vnáší postulát odstoupení od „totalitního klanového způsobu myšlení“ (s. 200), do něž však počítá i náboženství a kulturu – lze v tomto případě nevidět pokračující sebedestrukci jejího teologického uvažování? Také poslední odstavec začínající na s. 196 je postulátem, hodným nanejvýš sociologizujícího politologa, nikoli však teologa: nejenže dochází k záměně funkcí teologie a „náboženství“, ale navíc výchozí společenskovední pojetí „mýtu“ redukuje pojednávanou realitu na její společensky postřehnutelnou část, takže k posuzování náboženské identity, o níž pojednává, přistupuje principiálně nesprávně! (ukázkou pak může být redukce hodnotového systému palestinské křesťanské komunity na její „teologickou a politickou soudnost a zodpovědnost“ – s. 197). Dle jaké logiky je možné označit „teologii lokální“ a „kontextuální“ za synonyma a dát je do protikladu k „teologii univerzální, všeobecné, západní“ (s. 159)? Lze psát odděleně o „krizi ve víře a ve vztahu k Bohu“ (s. 165), navíc v práci protestantské teoložky? Autorčiny postřehy k palestinské biblické interpretaci (s. 196-198), nekorelují s teologickým pojetím inspirace Písma a vzniku i uzavřenosti kánonu: zdají se otevírat možnost libovolného přeinterpretování Písma dle potřeb aktuální politické ideologie. Navíc dochází (s. 171n) ke ztotožnění všech biblických textů s příběhy, o kterých je dále řeč!

Další skupinou jevů, jež neunikla oponentovu pohledu, jsou nepřesnosti věcného a obsahového charakteru. Sem řadím nesprávné použití analogie – jak mohou být křesťanské blízkovýchodní církve „hluboce zakořeněny ... v lůně islámu“ (s. 7 a 212) mladšího o 6 století? Nakolik lze ztotožnit území „Velké Sýrie“ s patriarcháty antiochijským a jeruzalémským (s. 7), když tím dochází nejen k petrifikaci jejich územního rozsahu pouze v jisté době, ale zároveň k nezohlednění jiných patriarchálních útvarů (kupř. arménského kilikijského) a přehlížení kanonických struktur nepřevzatých do tradice římského křesťanského impéria (kupř. Asyrská církev Východu). Z toho je pak vyvozováno tvrzení o „jednoznačně společném kulturním rysu ... blízkovýchodních křesťanů i církví“ v podobě „sdílené arabicity“ (s. 22, 65) – jež odporuje jak formulaci o „syrské i arabské podobě“ antiochijské tradice (s. 51) a upřesněné národnostní charakteristice arménské církve (s. 155), tak i faktickému profilu autorkou opomenuté Asyrské církve Východu; – a také implicitní ztotožnění „nearabského“ a

„evropského křesťanského světa“ (s. 23) – navíc bez přihlídnutí k americkému původu některých evangelikálních skupin. Tvrzení o založení maronitské koleje v Římě r. 1584 jakožto „první významné a trvalé příležitosti ke kontaktu východního a západního světa na církevní půdě“ (s. 14) dokládá neznalost církevních dějin zaměřených na východní církve.

Myšlenka podvojného *communio* je nejenže špatně terminologicky vyjádřena („dvojí příslušnost“ – s. 43nn a 213), ale hlavně vysvětlována – nejde o připojení se jedné (= melchitské) církve k druhé (= pravoslavné), nýbrž o vstup do *communio* rovněž s pravoslavnou církví, navzdory setrvání také v *communio* s římským biskupem; pikantní na tom je, že klíčové vyjádření je francouzsky uváděno v pozn. 144 na s. 44, avšak je pisatelkou nesprávně překládáno (viz dále). Výsledek vstupu podvojného *communio* je pak zaměněn s dvojím příslušností jednotlivců i církevních struktur ve dvou různých konfesích a označen jako „bicefalita“ (s. 44); možná, že kdyby pisatelka byla více vzdělaná ohledně dějin katolických východních církví, věděla by, že s návrhem podvojného *communio* kyjevské metropolie přišel již v 17. stol. její pravoslavný metropolita Petr Mohyla a rozpor s církevním právem v tom nespatořoval ani on sám, ani papež, na nějž se obrátil; pak by ovšem byla zřejmě opatrnější ve vydávání kategorických soudů o církevním právu a eklesiologii. Navíc špatný způsob překladu dvoubodového vyznání víry E. Zoughbyho prozrazuje nedostatek vzhledu pisatelky do problematiky uniatismu i papežského primátu: šlo v něm o podržení si všeho toho a jen toho, co východní otcové uznali ohledně *communio* s tím, který je první mezi biskupy, jelikož je biskupem Říma [stačí jen vzpomenout na důraz, s jakým tohoto posledního argumentu používaly první čtyři ekumenické koncily pro dokazování precedence jednotlivých patriarchálních stolců]; avšak podsouvání uniatskému metropolitovi víry „v prvního mezi biskupy“ dokládá přinejmenším Šlajerové hlubší neznalost katolické i pravoslavné teologie.

Nesprávně byla přeložena i tematika konference v Uppsale (namísto: „v monoteistické víře“ má být „v monoteistických náboženstvích“ [in the Monotheistic Faiths] – s. 139) a české názvy grémií NECC a MECC (s. 126); dále je v poznámce je odkazována Komise pro spravedlnost a mír, zatímco v textu je řeč o Komisi pro víru a řád (s. 133). Betlémské centrum bylo za „teologické“ označeno neprávem (s. 140); nejen vzhledem k pisatelkou uváděnému profilu aktivit, ale i k vlastní sebe prezentaci na webu. Tvrzení o roli I. Ayyada ve vztahu k prohlášení *Nostra aetate* (s. 97) neodpovídají chronologii II. vatikánského koncilu, stejně jako výrok o strukturálně nezajištěné pozici teologů v církvích (s. 208) nezohledňuje praxi arménské apoštolské církve a jejích wartapedů (= učitelů). Nakolik lze tzv. šesté evangelium (existence a tradice živé komunity na palestinských územích) považovat za „hermeneutické kritérium“ ve vlastním slova smyslu a připisat je teologu Rahebovi (s. 159)?

Při zpracovávání velkého množství informací se autorka nevyhnula ani některým neupřesněným a neúplným sdělením. Uvedu několik příkladů: „svědkem“ (ve skutečnosti přímým účastníkem) II. vatikánského koncilu byl také bp. E. Zogby a J. E. Tawil, což však nebylo uvedeno (s. 43, pozn. 142); chybí pokus o kontextualizaci, nakolik jsou postoje sociální teologie G. Khodra typické pro pravoslaví, a nebo pouze pro něj (s. 52-53); věta na s. 49 je nedokončená; chybí upřesnění, koho a v jakém rozsahu se týká tvrzení o nahlížení návratu k antiochijské tradici jakožto ekumenického kroku (s. 50); Maronité jsou nazváni „jedinou autochtonní katolickou církví“ (s. 15); scházející upřesnění, o jak chápaném „odvratu od tradiční teologie“ (s. 141) má být řeč, včetně důvodů a projevů?; nebyl též uveden důvod záměrného odmítnutí podílet se na pro-palestinských aktivitách ze strany pravoslavné hierarchie (s. 154).

Další příklady navodím pomocí otázek: Které „společenské trendy“ předávaly evropské misie s využitím místních blízkovýchodních církví? (s. 9); co přesně mají označovat obraty „S novými církvemi vznikl nový církevní personál, nové církevní právo ... nová liturgie a teologie“ (s. 17)?; v jakém smyslu uniatské církve [termín „unionované“ typický pro protestantské autory je málo přesný] „nepatřily ... ani do nové rodiny katolické“ (s. 17)?; proč nebylo zaujato stanovisko k nepřesnému hodnocení možnosti interkomunia při křtu („dodnes nemůžu být kmotrou v jiné církvi“) melchitskou respondentkou? (s. 46, pozn. 153). Lze ponechat bez doplnění tvrzení o příčinné souvislosti tendence „spojovat křesťanské konfese s určitou národní příslušností“ s „uzavíráním se do církevních identit“ (s. 23), stejně jako bez upřesnění slova, že „blízkovýchodní křesťané jako celek však evropské společenské hodnoty ... přejali“ (tamtéž)? Platí opravdu o všech blízkovýchodních

křesťanských společenstvích, že jsou „ryze lokálními komunitami“? (s. 24). Na který model odluky státu a církve odkazuje formulace „plně laická, evropská legislativa“ (s. 26) – na francouzský tzv. nepřátelský, pruský tzv. kontrolní, či ještě jiný? Lze to bez výhrad aplikovat i na většinově muslimské prostředí? O jaké „instituce“ se jedná v textu na s. 41 odkazovaném pozn. 127? O které další římské kongregace mělo jít na s. 44 (v poznámce 143 na předchozí straně je uváděna jen Kongregace pro nauku víry)? Jaký zájem je míněn ve větě odkazované pozn. 167 na s. 48? V jakém smyslu a proč je Mušír Aoun „dalším ze zajímavých teologů“ (pozn. 174 na s. 50)? O jakých událostech je řeč na s. 94 v textu odkazovaném pozn. 357? O kterou z katolických církví šlo v posledním odstavci na s. 116? V čem přesně má spočívat spirituální a ne doslovné chápání starozákonních textů zaslíbení, avizované na s. 128? Které konkrétní církve měla na mysli pisatelka na s. 130-131? Znamená výpověď o „představení palestinské církvi“ „konceptu lokální církve“ v Al-Liqa' centru (s. 138), že předtím jej tato církev neznala/neměla? O jakou „koexistenci“ má jít v poslední větě prvního odstavce na s. 148? Jak lze „přesvědčit tradiční lidové vnímání společenského uspořádání“ (s. 21)? O odstup k jak chápáné „komunitě“ [v singuláru] má jít na s. 199: národně-palestinské, křesťansko-palestinské, či vlastní konfesní? Co v současně platném kanonickém právu katolické církve brání nominaci jiného církevního řádu na kustody Svaté země (s. 204, pozn. 631)?

Předložená disertace obsahuje též některé nelogické či vzájemně si odporující formulace. V duchu jaké logiky a hermeneutiky lze správně porozumět poslední větě na s. 46? Jak teologicky správně interpretovat požadavek, že „vztah hierarchie a laiků má být duchovní, nikoli konfesionální“ (s. 55)? Co znamená „mezinárodní křesťanský svět“ (s. 76-77) a že to, že „článek byl přednesen na sympoziu, z kterého má vyjít sborník“ (s. 55, pozn. 200)? Co lze vyvodit ze sdělení, že „palestinští křesťané projev církevně-politické a teologické solidarity církví se sebou samou a s národem přijali...“ (s. 158), či „předmětem dopisu je porozumění mezi vztahem Starým a Novým zákonem...“ (s. 185)? Kdo je vlastně dle pisatelky Tarek Mitri (s. 48, pozn. 169, slova druhého z citovaných respondentů: „Jsou to pak laičtí teologové ... jako například Tarek Mitri ... Jelikož však není teolog“)? Vznik státu Libanon je situován do r. 1920, zatímco vyhlášení jeho nezávislosti do r. 1943 (s. 32); arménská církev „tvořila vcelku přirozenou součást arabské populace“ (s. 105) a přitom si až do dnešních dnů zachovala ... svoji tradiční, oddělenou národně-etnickou a kulturně-jazykovou identitu“ (s. 155); palestinská teologie je označována za teologii „národní“ (s. 141) i „národnostní“ (s. 157). Není údajné „rozhodné uchování si ... prorocké a smířčí role palestinské teologie“ (s. 160) alespoň v částečném rozporu s její stranickostí (navíc i dle pisatelky ne vždy přiznanou), konstatovanou na začátku téhož odstavce, a s příliš úzkým „spektrům teologických zájmů“ (viz s. 199)? „Jaké dějiny působení může text dnes vyvolat?“ (s. 184 – přičemž jde o biblický starozákonní text, jehož „dějiny působení“ začaly již před několika tisíci lety!); jak se mohla melchitská církev, vzniklá r. 1724 (pozn. 13 na s. 15), rozvíjet „v sedmnáctém a následujících stoletích“ (pozn. 14 na s. 15) v Galileji? Jak mohlo dojít k „reunifikaci“ (s. 67) dat vánočních a velikonočních svátků, jestliže předtím nikdy unifikovány nebyly?

Nyní ještě pár vět k jazykové stránce práce. Navzdory deklarované snaze pomoci současné čtenářské veřejnosti v pochopení blízkovýchodních církví musím konstatovat, že jak styl vyjadřování, tak ani formální jazyková úprava práce komunikativnosti neprospívají. Kromě nečeských stylizací a slovosledu (s. 81, 95, 95, 107, 109, 110, 123, 127, 133, 142), neobvyklých slov a spojení (nenutnost – s. 81, 98, 200; nepodpora – s. 165; neizraelské okolnosti – s. 167), formulací tautologických („veřejné projevy náboženské zbožnosti“ – s. 10, pozn. 2) či komicky znějících („Nikdo zde není původnějším obyvatelstvem než já.“ – s. 64; „vojenská správa byla podložena zákony...“ – s. 86; „přijal v brzkých 50. letech“ – s. 86; záměna „přislíbení“ se „zaslíbením“ – s. 115 a „odstupu“ a „odstoupení“ – s. 119; „na několik let uprázdněný a disputovaný stolec ... biskupa“ – s. 123; „Eastern Greetings from the Holy Land“ – s. 133, pozn. 485), se v hojně míře vyskytují i nesprávné pádové vazby: (s. 13-14 – „založení tradice protekcionismu východních církví“; s. 24 – „loajalita jde zemím“; s. 55 – první věta druhého odstavce; s. 61 – „nepřestali s proselytismem řecko-pravoslavných“); s. 74 – „kritizovali ... z projeje“; s. 108 – „arménský katolík ... exkomunikovaný arménské církve“; s. 120 – „anexe ke čtvrti“; s. 121 – „jejich hlas byl o...“; s. 186 – „manipulují Svaté Písmo“; s. 210 – „reflexe nad“). Poslední z uvedených jevů zřejmě koresponduje s enormním množstvím kalků z jiných jazyků:

„místní vláda“ „místní autorita“ (local authority) – s. 12, 27, 113, 202, 204; „lokální vláda“ – s. 204; „izraelské autority“ (Israeli authorities) – s. 94, 122; „politická autorita“ – s. 180/2x/; „mezinárodní autority“ – s. 120; „místní i mezinárodní církevní autority“ – s. 132; „církevní osoby“ – s. 14; „reprezentativního shromáždění s dvěma koncily“ (council = rada) – s. 20; „došlo k ustavení orgánu koordinujícího lokální arabské koncily“ – s. 92; „legální statut křesťanů“ (statut légal), zákony osobního statutu – s. 26; „když církev něco potřebuje, tak si to vykoná sama“ – s. 27; „legálně ano, v realitě je to trochu horší“, „měl s nimi oběd, učinil proslav“ – s. 28; „politice v tvrdém slova smyslu“ – s. 35; „lidé politici“ (l'hommes politiques) – s. 36; „papežská autorita“ (autorité papal), namísto: papežská vláda, příp. moc – s. 44; „tendovat k“ (tend to) – s. 58, 145; „zda-li tu existuje laický koncil“ – s. 64, pozn. 246; „...organizace ... je v Jordánsku velmi efektivní“ – s. 65; „právo volit však bylo rezervováno“ – s. 83; „církev doznaly zrovnoprávnění“ – s. 84; „volali po restauraci majetku“ (called for restoration of property) – s. 109; „oficiální autority“ – s. 116; „viděli dokument s podezřením“ s. 116; „skandály o“ (scandals about) – s. 118; „vystoupit z krize“ – s. 119; „požadovali konzultativní statut“ – s. 120; „výzva, kterou palestinská teologie zvedla“ (challenge ... took up) – s. 162. Za 'podivuhodnost' lze označit uvedení názvu St Vladimir Orthodox Theological Institutu z New Yorku ve francouzštině namísto angličtiny (s. 52, pozn. 187), stejně jako psaní o pohanských bozích s velkým písmenem (s. 168, 190); kdežto velké množství překlepů (s. 31, 50, 55, 58, 61, 64, 113, 127, 149, 156, 160, 169/2x/, 174, 178, 195, 212, 215/3x/), a zejména chyb interpunkčních (s. 12, 19, 22, 24, 25, 40, 50, 52, 64, 73, 78, 82-84, 87, 92, 103/3x/, 113, 115, 118/3x/, 119/2x/, 120/2x/, 130, 141, 145, 150/2x/, 156, 160, 161/2x/, 165, 167, 169, 173, 175/2x/, 176/3x/, 185, 187/3x/, 189, 191-193, 205) raději nebudu nijak charakterizovat, protože vzhledem k počtu chyb pravopisných vybočujících mimo veškeré srovnání (s. 9, 17/3x/, 23, 30, 43 pozn. 141, s. 44 pozn. 145, s. 72/2x/, 74, 78, 82/2x/, 84, 86/2x/, 90, 95, 99, 104, 118, 133, 134, 137/2x/, 140, 142, 152, 156, 164/2x/, 165/4x/, 167, 170, 171, 176, 200/2x/, 202, 207, 210; přechodníky: 28, 30, 144; vztažná zájmena: 34, 48 pozn. 169, 52, 59, 77, 87, 104, 137, 167, 171, 195) by se mi asi jen stěžila slova.

Po zjištění takového množství nedostatků posuzovatele napadne, zda bylo možné nějak jim předejít; to evokuje otázku po volbě a využití literatury a pramenů. Navzdory nashromáždění numericky významného počtu zdrojů (236) ve čtyřech jazycích bychom v bibliografickém seznamu marně hledali kupř. existující prezentace jednotlivých blízkovýchodních církví (přitom vytvoření takovéto prezentace však měl být v podání autorky jeden z cílů její práce), a to jak české či v češtině dostupné (P. Filipi, vladyka Kryštof, F. Polášek; P. Neuner), tak i slovenské (C. Vasiľ) a další (D. W. Winkler&K. Augustin, J. S. Gajek&R. Krzywicki&T. Wyszomirski; R. G. Roberson). Zejména u autorů z poslední skupiny by uchazečka o doktorský titul našla kromě spousty historických, teologických i kanonických informací rovněž nástin ekumenické angažovanosti jednotlivých církví, včetně výčtu nejdůležitějších setkání představitelů a přijatých konsensů). Další manka spatřuji v nezohlednění existující literatury (monografie i periodika) k tématům ekumenických a mezináboženských vztahů týkajících se jak regionu, tak i účasti jednotlivých církví v bi- a multilaterálních dialozích (vzhledem k jejímu množství ji zde uvádět snad ani není nutné). Z hlediska nábožensko-politického přístupu je třeba zmínit absenci přinejmenším dvou domácích studií, Čejkovy studie o blízkovýchodním konfliktu (*Izrael a Palestina. Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*, Brno: Centrum strategických studií, 2005) a Mendlova rozboru ideologické role náboženství v něm (*Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno: Atlantis, 2000). Pokud se jedná o prameny prohlubující autorčin pohled, bylo možné využít ještě většího množství dokumentů blízkovýchodní provenience (dokumenty MECC, prohlášení hlavních představitelů komunit k jednotlivým v práci projednávaným otázkám, apod.), jež jsou dostupné na webu na stránkách jednotlivých patriarchátů, církví či dalších struktur (Opus Libani, MECC, atd.). Plnohodnotnou analýzu zejména palestinské teologie v celé její šíři by jistě umožnilo zohlednění zejména odborné časopisecké tvorby prezentovaných autorů.

Poslední z bodů posudku se nemůže vyhnout otázce přínosu práce. Vzhledem ke všem výše uvedeným zjištěním a postřehům, jakož i tématické multidisciplinarity není možné jednoduché a černobílé hodnocení ve stylu bezvýhradného „ano či ne“. Také na otázku, co disertace jako celek

vnáší do problematiky nového, není snadné najít jednoznačnou odpověď, a to z toho důvodu, že i ty její části, v nichž je – přinejmenším na domácí scéně – absolutní průkopnicí v jejich zpracování, Šlajerová již dříve publikovala, přičemž je ale nijak dál nerozvíjela, jen mechanisticky přebrala, a to včetně všech typů chyb (v ojedinělých případech došlo dokonce k navýšení počtu nepřesných formulací). Nesporným přínosem se tak zdají být především autorčiny reflexe, formulované nejčastěji do otázek a shrnutí umístěných na konci každé kapitoly (pouze ke s. 160-162 lze, vzhledem k jasnému použití formulace založené na kalku z angličtiny a ke skutečnosti, že neobsahují žádný odkaz, položit otázku, zda tam prezentované úvahy jsou opravdu výhradně autorčíným dílem).

Navzdory v elaborátu převažujícímu politologickému hledisku (viz kupř. úvod ke třetí kapitole na s. 68) musím jako teolog vycházet nejen z oblasti své specializace, ale také ze skutečnosti, že text byl předložen na teologické fakultě, a to v oboru systematické a praktické teologie. Za nesporný klad považují sesbírání značného množství literatury, angažovaný (v kladném slova smyslu) přístup autorky k tématu posílený skutečností jejich čtyř pobytů na Blízkém východě (v celkové délce 13,5 měsíců) a provedením rozhovorů; to je však (alespoň zčásti) opačným směrem vyvažováno metodologicky přinejmenším spornými postupy při zpracovávání těchto dat. Komplexnost ve zpracovávání témat, zejména teologických a historických, však zřejmě nepatří mezi kandidátní silné stránky, o potřebě práce s prameny či jazykovém hledisku už ani nemluvě. Také záměrně použitý zčásti parciální pohled stranící jedné z prezentovaných skupin (palestinsko-izraelský konflikt je prezentován pouze z pohledu palestinského – zejména s. 111n; ve 3. kapitole nebylo přihlédnuto k postojům Palestinců během 2. světové války a šoah), jenž se hodí spíše do angažované žurnalistiky, hodnotu autorčiny práce nezvyšuje.

Poněkud odlehčeně řečeno, na začátku uváděná Šlajerové sebezprezentace spojená se sebehodnocením jeví spíše znaky zavádějící, ne-li místy dokonce klamavé reklamy.

Klíčovou otázkou tedy zůstává, zda lze takovouto práci považovat za teologickou disertaci; navíc, když sama autorka vědomě opouští tradiční teologický přístup (viz s. 215) v pohledu na církve a zatímco nepoužití „socio-náboženských termínů“ explicitně zdůrazňuje (s. 124), odklon od tradiční a věcně správné teologické terminologie nikoli a nemá ani potřebu to vysvětlit či zdůvodnit? V tomto jejím postupu lze sice spatřovat jistou podobu s německým teologem z počátku minulého století E. Troeltschem, avšak ani to nic nemění na výsledném zhodnocení takovéhoho přístupu slovy prof. P. Filipiho: „sociologická metoda, která sleduje jen sociální působení, je sotva práva svému předmětu, neboť málo přihlíží k vlastnímu obsahu poselství, jež církev, sekta, mystika nese a jímž oslovuje nebo neoslovuje“ (cit. dle: *Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, Brno: CDK, s. 19).

Autorčino úsilí by snad (po jistých metodologických vylepšeních) jako podklad pro udělení doktorské hodnosti ocenili politologové či další společenští vědci; jako teolog však práci výše uvedených kvalit nemohu zodpovědně prohlásit za dostačující pro získání doktorátu z teologie, navíc v oboru teologie systematické.

Je mi líto, že předloženou disertaci Mgr. M. Šlajerové nemohu hodnotit natolik kladně, aby mohla být podkladem pro udělení akademicko-vědecké doktorské hodnosti. Doporučení k obhajobě by však v mých očích znamenalo urážku teologie jako vědy i dehonestaci akademické půdy ETF UK.

Mgr. Walerian Bugel, dr.
CMTF UP Olomouc

V Českém Těšíně dne 29. 8. 2008