

apriori, nýbrž podíl člověkovy účasti na creatio continua, která se nemusí opírat o teistickou koncepci.

Náboženská je u Bonhoeffera úzce spjata s měšťáckým farizeismem křesťanů, s klerikálním postojem církví, které chtějí žít z utrpení a z mezí druhých. Proti takové náboženskosti staví nenáboženské evangelium, které nežije z druhých, nýbrž pro druhé.

Bonhoeffer uznává možnost prostoru vymezeného Božím stvořením a Kristovým dílem, v němž se uskutečňují pozitivní dějinné hodnoty lidmi, kteří pracují etsi deus non daretur. Předznamenání takového jednání není u Bonhoeffera negativní, modlářské, nýbrž kladné.

Jak je patrné, bude potřeba Bonhoeffera i Bartha v jejich vztahu k náboženství v mnohém revidovat, nebude však možno je přehlížet. Že tu jde o otázky neobyčejně vážné, dokazují i Barthova slova ze září 1969: Barth tehdy řekl, že kdyby před sebou měl možnost další teologické tvorby, zabýval by se římským katolicismem, východními církvemi a pak nekřesťanskými náboženstvími; avšak "zcela jinak, než se na to zpravidla jde: ne tak, že by všeobecně společný pojem byl základnou, na níž by se zdvihl jako nejvyšší vrcholek Ježíš Kristus, nýbrž tak, že by Ježíš Kristus byl základem, z něhož by snad ještě bylo možno otevřít zcela nový rozhovor s náboženstvími" (Karl Barth, Briefe 1961-1968, 505).

Literatura:

D. Bonhoeffer je citován podle posledního vydání Widerstand und Ergebung, 1970, E. Bethge podle Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie, 1967.

K PROBLÉMU SEKULARIZACE

Milan Opočenský

Teologická a církevní práce je konána ve světě, který se postupně sekularizuje. Přístup k fenomenu sekularizace a její zhodnocení je jedním ze sporných prvků současné teologické diskuse. Jde o jev komplexní, který má mnoho příčin. Sociologický výzkum naznačuje, že nová vlna sekularizace úzce souvisí s tzv. první průmyslovou revolucí na konci 18. století. Vznikající technická civilizace přináší sebou specializaci a zároveň společenskou desintegraci. Vžitě svorníky a vazby se uvolňují. Dosud platná soustava hodnot je otřesena. V oblasti západní křesťanské civilizace dochází k od-církevnění a odkřesťanštění. Vzniká nové psychologické klima, v němž se rodí nový typ sekularizovaného (čtvrtého) člověka.¹

V nové době se výzvou sekulární civilizace zabývala jeruzalémská konference Mezinárodní misijní rady (1928). Jak píše D. M. Gill,² do značné míry to byla zásluha J. R. Motta a tří sekretářů (Oldhama, Patona a Warnshuise), že se tato otázka dostala na pořad jednání. Již tehdy čtvrtinu delegátů tvořili zástupci mladých církví Asie, Afriky a Latinské Ameriky. Organizátorům jednání šlo o to, aby vedle otázky světových náboženství bylo umožněno také studium sekularizace z misijní perspektivy. Rozhovor jeruzalémský byl předzna-

menán přístupem, který v Kristu spatřoval naplnění a završení všeho toho, co je dobré v jiných náboženstvích. Tým přístup byl aplikován na hodnocení sekulární civilizace. Vztah mezi Kristovou přítomností v jiných náboženských útvarech a jeho přítomností v sekulární kultuře je zřejmý. W. Paton zastával již v době příprav názor, že sekulární pohled na svět je závažnou alternativou ke křesťanské víře a že je třeba vystopovat, co je v něm cenného. Sekularizační proces nelze odbyť pouze jako materialismus. Jeho součástí je také věda a umění - a také trpělivá služba mnoha lidí, kteří nemají žádné náboženství. Na rozdíl od konference edinburské (1910) věnovali účastníci zasedání jeruzalémského značnou pozornost vztahu sociální etiky a sekularizace, problému industrializace, otázkám venkova, rasy a výchovy. Sekularizace nebyla přijímána jen kladně. Nebylo také dosaženo jednoty v tom, jakým způsobem by měla církev odpovědět na její výzvu. Byl však překvapivý počet těch, kteří přijímali kladně některé rysy sekularizace. Tak R. Jones velebil vědu pro její poctivost, pečlivost, metodickou přesnost a relativní svobodu od pověrčivosti. Do diskuse zasáhli také John A. Mackay a William Temple. Temple vyslovil názor, že všechna náboženství budou smetena náporom sekulárního světového názoru. Pouze křesťanská víra bude schopna odolat tomuto tlaku, protože sama je kvásem, vyvolávajícím pohyb a změnu. Nový pohled na svět byl připravován také zvěstováním Evangelia. (S podobnými tezemi se v novější době setkáváme u A. Th. van Leeuwena a H. Coxe.) S poukazem k inkarnaci tvrdil W. Temple, že křesťanství je nejvíce materialistické ze všech vyšších náboženství. Ve světle inkarnace se celý vesmír stává svátostí, jež má svůj výraz ve Slovu, jež se stalo tělem. Temple se přimlouvá za otevřenost vůči pravdě, ať přichází z jakéhokoli pramene.

Novým impulsem v diskusi o sekularizaci byla práce F. Gogartena.³ Dále byl rozhovor oživen a v jistém smyslu znovu zahájen konzultací, pořádanou ekumenickým institutem v Bossey r. 1959.⁴ Významným příspěvkem k diskusi v průběhu šedesátých let byly práce C. A. van Peursena, Harvey Coxe a

A. Th. van Leeuwena.

Van Peursen⁵ rozlišuje tři etapy, v jejichž průběhu se měnilo lidské myšlení. V mytologickém období odkrývá člověk existenci věcí. Svět se podobá lesu, který ožívá hrůznými magickými silami. Člověk není schopen rozlišovat mezi svým životem a silami, které prostupují svět. Vyjadřuje své sebepochopení pomocí mýtu, jež chápe jako realitu. Mýtus je myšlenková a životní forma, která člověku umožňuje, aby svůj svět uvedl ve spojení s božským počátkem času.

V období ontologickém se člověk ptá po podstatě věcí. Je schopen účinněji kontrolovat svět tím, že koncipuje jeho racionální pochopení. Základem jeho koncepce je hierarchický žebřík bytí, na jehož vrcholu je Bůh jakožto zdroj bytí. Dole pod ním je materiální svět. Člověk je uprostřed. Dostává se mu osvětlení shora, aby mohl kontrolovat svět pod sebou. Má větší pocit bezpečnosti, který pramení z přesvědčení, že život má svůj řád a je podroben racionální kontrole. Vztah Boha ke světu se stal méně nevypočitatelný.

Vstoupili jsme do třetího tzv. funkčního období. Lešení všeobjímajícího ontologického pochopení života je postupně odmontováno. Člověk žije pragmaticky a zajímá se především o to, jak věci existují a fungují. Podstatná jména ontologického období se stávají slovesy období funkčního.

Biblická víra není závislá na mýtickém nebo ontologickém světovém názoru. Funkční období a funkční kategorie nám mohou pomoci pochopit nově slovo "Bůh". Toto slovo nabývá smyslu a pravého významu teprve ve vztahu k činu, k Božím děním v čase. Bůh je znovu objevován v setkání s dějinami, které přesahují a prorážejí svět mýtu a metafyziky. Člověk dnes stěží rozumí abstraktním ontologickým idejím o Boží vševědouce, všudypřítomnosti a všemohoucnosti. Bůh je spíše poznáván v tom, co koná. Advent funkčního myšlení může být pro nás výzvou, abychom četli biblické příběhy nově a svěže a abychom odložili metafyzické brýle.

Harvey Cox nahrazuje filozofické kategorie van Peursena kategoriemi sociologickými: kmen, město, technopolis.⁶ Tak je také naznačeno úzké spojení v lidské existenci mezi idejemi a sociálními strukturami. Období kmene souvisí s obdobím mýtu. Je to období přechodu od víry v duchy a demony k víře v bohy, od zařikání k modlitbám, od šamanů ke kněžím a učitelům, od mýtů a magie k náboženství a teologii. V období města opouštějí lidé princip kmenového soužití a vytvářejí nový druh společenství. Magický a mýtický svět je nucen ustoupit racionálnímu světu ontologického věku. Člověk se však nezbavil zcela pozůstatků a přežitků kmenového soužití. Každé město si vytváří svou vlastní ideologii, která staví zeď mezi obyvateli dvou různých městských celků. Teprve třetí fáze umožňuje otevření se světu a odstraňuje všechny umělé překážky. Technopolis teoreticky ignoruje kmenové, rasové, třídní a kastovní hranice a umožňuje lidem, aby se svobodně a otevřeně sdružovali na základě funkcí, které vykonávají. Je téměř zbytečné zmiňovat, že na všech stranách ve světě je ještě mnoho odporu k této otevřenosti a mobilitě, jež je dána existencí technopolis. Tato nová situace vytváří předpoklady pro otevřenost ideologickou. Člověk je osvobozen k rostoucí odpovědnosti za sebe sama. Hodnoty jsou relativizovány a život je desakralizován.

Také Cox vidí sekularizaci jako plod biblické víry. Sekulární vztahy mohou být předpokladem k tomu, aby člověk zahlédl něco z pravých dimenzí biblické víry v Boha. Sekularizační proces může být chápán jako osvobozující proces a jako příležitost pro větší svobodu, která však sebou nese i rozmanitá nebezpečí. Sekularizace se může proměnit v sekularismus - tj. v novou omezující a represivní doktrínu.

Arend Th. van Leeuwen⁷ rozlišuje dvě éry - ontokratickou a technokratickou. Ontokratická éra má svůj původ v neolitické revoluci, která dala vznik rozmanitým civilizacím s mnoha společnými rysy. Život ontokratického období je chápán jakožto kosmická totalita, jež je navzájem pospojována

náboženským názorem. Řády společnosti přijímají své posvěcení v rámci posvátné jednoty kosmické totality. Hlavním znakem období technokratického je podstatné oslabení náboženské kontroly. Člověk se osvobozuje od pout posvátné tradice a vytváří otevřený, sekulární, lidský životní řád. Moderní věda a technika zaujímají postupně místo, které dříve náleželo náboženství a církvi. Také van Leeuwen soudí, že technokratická společnost je výsledkem izraelsko-křesťanské tradice.

Ontokratický model byl charakteristický pro národy, s nimiž Izrael sousedil. Izrael byl neustále v pokušení jednat jako jiní národové. Avšak vždy znovu prorážela víra, že Bůh je králem, který se ujímá vlády svými skutky v dějinách a že se Izrael nemá příliš úzce upínat k instituci království, k oltáři, chrámu. Pojetí dynamického Boha, který nepřebývá v chrámech udělaných lidskýma rukama, relativizovalo ontokratický model, existující za hranicemi Izraele. Víra v Krista, překonávající někdejší partikularismus, znamená definitivní likvidaci ontokratického světového názoru v Izraeli. Po staletí je toto vítězství realizováno ve společnosti. Církvní instituce - podobně jako Izrael - je v pokušení jednat jako "jiné národy". Jedním z největších převratů je proniknutí křesťanství do všech končin země, tj. jeho ekumenický rozměr. Živá víra v Krista jako Pána dějin je očistným ohněm, který spaluje všechny ontokratické prvky, které by se mohly usídlit v křesťanské společnosti.

Dalším stadiem v procesu likvidace ontokratické společnosti je vznik moderního sekulárního společenského útvaru, v němž se člověk osvobozuje od starého mýtického a magického způsobu myšlení a dává se osvobodivou, ale také nebezpečnou cestou sekularizace. Počátek sekulární společnosti je ovocem biblické víry. Boj proti sekularizaci je osudným nedorozuměním - zejména pokus vytvořit společnou frontu všech náboženství proti sekularizační vlně. Avšak A. Th. van Leeuwen varuje také před glorifikací sekularizace. Vlastním smyslem jeho studie je výzva k tomu, abychom se pokusili postihnout,

co Bůh koná uprostřed měnícího se světa. Sekularizační nápor neznamená konec Božího díla v dějinách. I nově se rodící společnost má své zaslíbení. Je-li možno slovo J 14,12 o větších skutcích vykládat ve smyslu nových technických možností, není možno nevidět nihilistické tendence, jež technický pokrok často provázejí.

Pozornosti zasluhuje méně známá analýza amerického sociologa P. Bergera⁸. Sekularizaci charakterizuje Berger jako proces, který vyjímá všechny sektory společnosti a kultury z nadvlády náboženských institucí a symbolů. Sekularizace nezasahuje pouze totalitu kulturního života, nýbrž znamená i sekularizaci vědomí. Ne všechny společenské vrstvy jsou poznamenány sekularizací stejnou měrou. Sociologický průzkum naznačuje, že tento proces má větší vliv na muže než na ženy, na lidi středního věku než na lidi velmi mladé nebo staré, na ty, kdo žijí ve městech spíše než na ty, kdo žijí na venkově. Sekularizace spíše zasahuje ty, kteří jsou přímo zapojeni do moderní průmyslové výroby než ty, kdož mají tradiční povolání; působí spíše na Židy a protestanty než na katolíky atd. Americké církve byly schopny podle Bergera udržet si významné společenské postavení, protože se samy sekularizovaly. Primární faktor - na rozdíl od běžného názoru - nevidí Berger v technickém rozvoji a v industrializaci. Domněnku o souvislosti mezi křesťanstvím a moderní západní civilizací je třeba podrobit kritické analýze. Uvnitř křesťanských útvarů dochází k redukčnímu procesu, takže protestantismus posléze zamítá modlitby za mrtvé (a tím přetíná spojení se světem svatých) a zbavuje se posvátných prvků - tajemství, zázraků a magie. Svět je zbavován kouzla. Na rozdíl od katolicismu, v němž existuje několik kanálů pro komunikaci mezi Bohem a člověkem - protestantismus ponechal jediné spojení - totiž Boží Slovo. Z historického hlediska je protestantismus významným připravovatelem cesty pro sekularizační proces. Berger zastává tezi, že onen pohyb, jímž je svět zbavován kouzla, začíná již ve Starém zákoně.

Izrael je třeba vidět v souvislosti s národy, které ho obklopují. Mají kosmologickou ideologii. Lidský život a svět

je zaklíněn do kosmického řádu, který obepíná celý vesmír. V tomto řádu existuje kontinuita mezi tím, co je empirické a nad-empirické. Sakrální prostituce je symbolem kontinuity mezi člověkem a vesmírem. Takto pochopený vesmír je zdrojem bezpečnosti pro jednotlivce. I katastrofy mají svůj smysl, nejsou nesmyslné. Tato kosmologická ideologie byla neustálou výzvou a svodem pro Izrael, který byl v podstatě orientován naprosto jiným směrem.

Počátky Izraele jsou kladeny do souvislosti s dvojitým exodem: s vyjitím patriarchů z Mezopotámie a vyjitím z Egypta. Obojí exodus znamená rozchod s kosmologickou filozofií v její mezopotámské i egyptské podobě. Egyptské hrnce mohou být chápány jako poukaz k jistotě, zajišťované kosmickým řádem. Od egyptských hrnců byl Izrael veden na poušť, kde se měl spolehnout pouze na Boží zaslíbení.

Berger charakterizuje pozici Izraele jako transcendentizaci, historizaci a racionalizaci etiky. Starý zákon klade Boha mimo kosmos, jenž je dílem Božího stvoření. Jahve není spojen s Izraelem přirozeně jakožto kmenové božstvo, nýbrž historicky - totiž smlouvou. Jahve byl mobilní Bůh, který nebyl připoután k jednomu místu ani geograficky ani institučně. Nebyl svázán s královstvím Saulovým a Davidovým tak, jako bylo připoutáno božstvo k instituci království egyptského. Jahve nebyl závislý na obětech, které mu byly přinášeny, a byl imunní vůči magické manipulaci. Při srovnání např. eposu Emuna Eliš s prvními kapitolami Geneze zřetelně vystupuje prvek diskontinuity mezi transcendentním Bohem a člověkem, který je od Boha oddělen demytologizovaným vesmírem.

Historizace je obsažena již v této polarizaci. Svět se stává dějištěm Božího díla a lidských tvůrčích skutků. Starozákonní svědectví je manifestem historické víry a tím se zřetelně odlišuje od jiných dokumentů téže doby. Podle Bergera jsou "Zákon, proroci a spisy" rozvedením jednoho z nejstarších vyznání v Dt 26,5-9, jehož základními motivy je sestup do Egypta, početní růst, tvrdá služba, prosba o pomoc,

vyvedení z Egypta a posléze vstup do země zaslíbené. Svět kouzla zbavený a transcendentní Bůh - tyto dva faktory otvírají prostor pro historii jakožto arénu Božích a lidských akcí. Starozákonní pojetí lidské individuality klade základy k pozdější koncepci lidské důstojnosti a svobody pro lidský tvůrčí čin.

Racionalizace etosu souvisí ve Starém zákoně úzce s oběma nahoře uvedenými motivy. Kněžská i prorocká skupina byly zajedno ve svém anti-magickém zaměření. Kult byl očištěn od všech magických a orgiastických prvků. Torah se stala pravidlem každodenního života. Diasporní židovstvo pomocí racionalizace přežívá konec kultu v Jeruzalémě - podobně jako racionalizace pomohla předexilnímu Izraeli pochopit a překonat katastrofu babylonského zajetí.

Záměrem Bergerova výkladu je ukázat, že svět byl zbavován kouzla již dávno před reformací a renezací. Vítězství křesťanství v Evropě však na pozadí sekularizačních tendencí se zdá být spíše krokem zpět. Učení inkarnační a trinitární je významnou modifikací izraelského transcendentalismu. Svět byl znovu oděn kouzlem, remytologizován. Katolický synkretismus předkládá novou verzi kosmického řádu tím, že spojuje biblické prvky s mimobiblickými kosmologickými názory. Analogia entis mezi Bohem a člověkem, mezi nebem a zemí je tak restitucí předbiblického názoru. Podobně katolicismus zastavil proces etické racionalizace. Etický absolutismus proroků vyústil do instituce monasticismu, čímž bylo zabráněno, aby bylo zasaženo celé tělo křesťanství. Katolické užití přirozeného práva (lex naturae) znamená do značné míry renaturalizaci etiky, návrat ke kontinuitě mezi božstvím a lidstvím, od níž se Izrael svým exodem oddělil.

Západní křesťanství zůstává plně historickým. Katolicismus v sobě nese revoluční zárodky, které v něm dřímaly po dlouhá údobí, až našly své uplatnění v chiliastických hnutích. Důležitým prvkem v sekularizačním procesu je církev a její sociální formace. Koncentrace náboženské aktivity a symbolů do jedné (posvátné) instituční sféry vytváří eo ipso

z ostatních životních oblastí profánní (sekulární) svět. Lutetské učení o dvou říších bylo nejednou chápáno jakožto teologická legitimace pro autonomii sekulárního světa. Důležitým bodem v dějinách církve v souvislosti s její sekularizační potencí je zavržení marcionské hereze a zachování Starého zákona v kánonu Písem. Protestantská reformace znamená v pojetí Bergerově uvolnění těch sekularizačních tendencí, které byly zpomaleny nebo docela zastaveny západním katolicismem.

Valné shromáždění Světové rady církví v Uppsale (1968) se zabývalo otázkou sekularizace mj. v souvislosti s obnovou bohoslužebného života. Zpráva 5. sekce⁹ hovoří o pozitivním a negativním aspektu sekularizačního procesu. Sekularizace jednak odhaluje možnosti člověka a světa, jednak se může stát ideologií, která ničí pravou svobodu a důstojnost člověka. Pozitivně znamená sekularizace vymanění kultury a vědeckého úsilí z nadvlády náboženských mocenských struktur. Může být i pobídkou k tomu, aby se církev vždy znovu pokoušela utvářet liturgický život s pomocí kultury, uprostřed níž žije. Sekularizace relativizuje každou autoritu a strukturu daných pořádků - a otevírá pohled do budoucnosti. Sekularizace nemusí nutně znamenat popření Boha, i když sebou často přináší zamítnutí náboženské řeči a náboženských zvyků. Negativním aspektem sekularizace je to, že zužuje skutečnost na to, co člověk může vidět, čeho se může dotýkat a co může ovládat. Avšak i negativní rysy sekularizace mohou vést církev k tomu, aby přezkoušely svůj postoj. Zpráva připouští, že krize bohoslužebného života a zbožnosti v mnoha částech světa souvisí s postupujícím sekularizačním procesem. Je však odmítnuta zjednodušující teze: Bohoslužbou je Bůh dotvrzován - sekularizací popírán. Také církve svou praxí nejednou přispívají k tomu, že je Bůh popírán.

Předloha pro jednání v páté sekci měla původní titul "Bohoslužba v sekulárním věku".¹⁰ Konečné znění odstranilo zmínku o sekulárním věku. To naznačuje polarizaci, k níž dochází v církvích a v ekumenickém hnutí. S kritikou přicházejí zástupci církví v zemích, v nichž převládá hinduismus,

buddhismus, islám, kmenové náboženství. Hlavním problémem je otázka, jak odpovědět na náboženskou problematiku nekřesťanských společností, jak křesťanství hlouběji zakotvit v duchovní tradici svých zemí. I pro nekřesťanská náboženství (zejména islám a židovství) začíná být sekularizace palčivou otázkou. Je možno znovu připomenout zmíněnou tezi Bergerovu o dynamickém charakteru zvěsti Starého zákona, který má v židovství centrální místo. Kritika kladného hodnocení sekularizace, jak je dnes rozšířeno v pracích holandských, německých, anglických a amerických teologů, se ozývá také v kruzích pravoslavných. Pro pravoslaví nevytváří sekularizace podstatně novou duchovní situaci, jež by měla dosah pro bohoslužebný život církve. Pojetí křesťanství, které je orientováno na svět, není to jediné možné. V pravoslavné tradici je liturgie vždy především stažení se ze světa.

Shrnutí: V teologické perspektivě vidíme, že kořeny sekularizace tkví v biblické zvěsti samé. Starý i Nový zákon jsou svědectvím o zápasu s lidským náboženstvím. Paradoxně je možno říci, že v tom smyslu jsou biblické knihy manifestem sekularizačního procesu a "ateismu". V dějinách lze najít četné doklady o neustále se probouzející lidské touze budovat oltáře, svatyně a chrámy; táhnout čáru mezi tím, co je posvátné a co je sekulární. Inkarnace - která je podle islámu jednou z nejzávažnějších herezí křesťanství a apostazi od izraelského monoteismu (srv. Bergerovu kritiku inkarnace) - může být chápána jako sekulární událost KAT EXOCHISM a jako nejvlastnější zdroj sekularizačního procesu. To, co je ve Starém zákoně naznačeno (srv. Bergerovy teze o transcendentizaci, historizaci a racionalizaci), je inkarnací uvedeno v pohyb, který stále ještě jde dějinami. Bůh sám sebe sekularizoval. Berger správně upozorňuje na retardační prvky, které křesťanství samo v sobě obsahuje. Sekularizační proces není přímočarý a jednoznačný. Boží vstup do tohoto světa v Ježíši Kristu je Božím ANO ke světu, který se sekularizuje. Také sekularizovaný svět a sekulární člověk stojí pod Božím zaslíbením.

Nelze ovšem zamlčet nebezpečí sekularismu a mesiánského pokušení, které v sobě nesou sekulární pohledy na svět.

"Teologické myšlení odhaluje kořeny zesvětštění v křesťanově víře. Již víra ve stvoření světa zbavuje člověka pověrečné bázně před světem a jeho ponurými silami ... Tato víra otevřela cestu k úsilí o svobodné poznání světa a jeho zákonitostí a v jistém smyslu dávala skryté podněty k vědeckému zvládnutí přírodních i společenských zákonů. Na druhé straně vedla ke snaze o zlepšení pořádků mezi lidmi. Víra v inkarnaci ... změnila poměr k životu. Zrušila starý rozdíl mezi posvátnými a světskými rozměry lidského života ... Odnáboženštění je také důsledek falešných nároků církví, aby svět se svými pořádky i se svou mocí sloužil jejich nárokům a zájmům ... I v dnešním tzv. nenáboženském světě jsou mnohá znamení, že smlouva Ježíše Krista o pokoji se světem trvá, a že jeho dílo k jednotě a spravedlnosti mezi lidmi pokračuje. Všude tam, kde se vyskytuje ryzí úsilí o pravou lidskost, kde se zápasí o spravedlivý podíl vyděděných, chudých a bezmocných na hmotném a duchovním bohatství světa, zjišťuje svědek Evangelia skrytý zásah Ukřižovaného a Zmrtvýchvstalého."¹¹

Poznámky:

- 1) Srv. H. Moody: *The Fourth Man*, New York 1964; A. Weber: *Der dritte oder der vierte Mensch*, München 1953.
- 2) D. M. Gill: *The Secularization Debate Forshadowed*. Jerusalem 1928. In: *International Review of Missions*, July 1968, 344nn.
- 3) F. Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.
- 4) *Der Sinn des Säkulären* (rozmoženo). Materiály Ekumenického institutu v Bossey, 1959.
- 5) Cornelis A. van Peursen: *Man and Reality - the History of Human Thought*, *Student World* Vol. LVI, 1963, 13-21.
- 6) Harvey Cox: *The Secular City*, New York 1965, 38nn.
- 7) A. Th. van Leeuwen: *Christianity in World History*, Edinburgh 1964, 158nn a 399nn.
- 8) Peter L. Berger: *The Social Reality of Religion*, London 1967, 105-125.

- 9) Bericht aus Upsala '68, Genf 1968 (zpráva V. sekce, 82nn).
- 10) Op. cit., 89n.
- 11) Zásady Českobratrské církve evangelické (rozmmožený materiál pro XVI. synod 1966), 55n.

ČEŠTÍ A MORAVŠTÍ ŽÁCI BÖHLOVI

Pavel Filipi

V závěru své studie o Eduardu Böhlovi (KR 1953, 77-84) naznačil Rudolf Říčan, že úsilí skupiny Böhlových žáků, reformovaných farářů v Čechách a na Moravě, čeká ještě na své zhodnocení. Nejsme dosud tak daleko, abychom mohli ze zpracovaných archivů zrekonstruovat jeho obraz historicky věrný. Jsme však již tak daleko, aby z odstupu tří čtvrtin století a ve světle probíhajících rozhovorů o církvi bylo možno postihnout podíl böhlovců na našich tradicích v těch rysech jejich praktickoteologické metody, které dnes vystupují do popředí.

I. Skupina

1. Böhlovci

Po názvu a obecném názoru jde o skupinu reformovaných farářů, žáků a stoupců vídeňského dogmatika Eduarda Böhla. Skupina ovšem nebyla nikdy přesně ohraničená. Společný pracovní program v našem prostředí ji spojoval patrně víc než osobnost a autorita Böhlova. Program ten neměl mnoho stoupců. Říčan jich napočítal 15-18, Vl. Juren r. 1903 stanoví jejich počet na 17 - v každém případě to bylo méně než čtvrtina všech reformovaných farářů v Čechách a na Moravě.