

KARL RAHNER:
ROZJÍMÁNÍ PODLE EXERCICIÍ
SV. IGNÁCE

(Velehrad: Refugium, 2001. 280 s.
 ISBN 80-86045-63-3)

Jsou pravdivá slova M. Altrichtera, uvedená v předmluvě knihy: „V českém prostředí pocítujeme pořád jakousi absenci souvislejší prezentace ignaciánské spirituality“ (s. 6). Na Slovensku se setkáváme s poněkud rozsáhlejší tvorbou, zabývající se touto tematikou. Především je třeba připomenout monografii L. Cson-tose *Celostné chápanie vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca z Loyoly* (Trnava: Dobrá kniha, 1997) a monografii B. Barátha *Uviest' svoj život do súladu s Božou vôľou: Návod k exercíciám sv. Ignáca z Loyoly* (Nitra: Spoločnosť Bo-žieho Slova, 2000). V českém prostředí je třeba připomenout knihu L. Borose *Osvobození k životu* (Praha: Zvon, 1994) a práce zkušeného a populárního exercitátora, polského jezuitu J. Augustýna, vycházející na pokračování v Karmelitánském nakladatelství. Rahnerova práce vychází v ediční řadě Societas, která se pokouší o systematickou prezentaci díla jezuitských autorů (H. Rahner: *Marie a církev*, I. F. Görresová: *Syn země: Člověk T. de Chardin* a C. M. Martini: *Lide můj, vyjdi z Egypta*).

Již německé vydání Rahnerovy knihy má svůj zajímavý osud. Rahner dával vícekrát osmidenní exercicie v Pulachu a na Germaniku v Římě. Účastníci si dělali své vlastní poznámky. Tyto zápisky byly sesbírány a přepsané na psacím stroji horlivě šířeny v kruhu Rahnerových žáků. Poněvadž se ukazovaly jako velmi užitečné, začalo se uvažovat o jejich vydání. Rahner k tomu dal svolení, aniž by text sám redigoval. Knihu je proto třeba číst

v tomto kontextu: Nejsou exerciciemi ve vlastním slova smyslu, nejsou rovněž komentářem k *Duchovním cvičením sv. Ignáce*. Jsou teologickými meditacemi nad exercičními tématy, která mají napomoci exercicie dávat a dělat.

České vydání má rovněž zajímavou historii, v něčem připomínající vznik knihy. Český překlad vznikl již na počátku 60. let v kruhu laických přátel jezuitů. Text koloval mezi jezuitu i ostatními ve formě samizdatu a byl vícekrát přepisován. Především však byl často užíván jako bohatý zdroj k exercičnímu apoštolátu. Z tohoto hlediska kniha nese v sobě i část dějin pronásledované církve u nás.

První polovina 20. stol. byla poznamenána velkou expanzí exerciční praxe mezi laiky, především studenty. Rozvoj exercičního hnutí se týkal jak množství exercitantů, tak nových forem dávání duchovních cvičení.¹ Pastore, uskutečňovaná v exercičních domech, se stávala součástí pastore diecézí i pastore na úrovni národní. Členové liturgického, biblického či ekumenického hnutí, stejně jako členové dělnických asociací vyrůstali z duchovních cvičení.² Tento rozvoj exercicij přinesl i nové studie pramenů a historického kontextu, soustředěných do kritické edice Monumenta Historica Societatis Iesu,³ čítající 100 svazků. Vzniká více než 20 specializovaných časopisů, zabývajících se tématem exercicij, především zásluhou nově vzniklých Center ignaciánské spirituality.⁴ Převážná část studií však mířila spíše na pole formace a metody vlastní exerciční praxe (osobní

1. Srov. M. RUIZ JURADO, „La portata pastorale-spirituale degli Esercizi ignaziani per la spiritualità moderna e contemporanea,“ in H. ALPHONSO (ed.), *Gli Esercizi spirituali di sant' Ignazio*, Roma: Pomel, 1998, s. 59–63.

2. Srov. PLO XI: „Mens nostra,“ AAS, roč. 21, 1929, s. 703–705.

3. Publikováno péčí J. Calverase a C. de Dalmasese.

reflexe, individuální naslouchání, osobně vedené duchovní cvičení, asimilace témat exercitantiem, metody modlitby, mystagogie života víry, dialog se světem kultury atd.).

Je patrné, že Rahnerova *Rozjímání* nad exerciciemi sv. Ignáce jdou jiným směrem. Rahner je teologem a filozofem, který je těsně spjat s konkrétním životem a jeho provokacemi. Jeho teologie je živá, protože mluví o církvi a dnešním světě podmanivými kategoriemi, kterými interpretuje směřování soudobé civilizace s důvěrou vůči novým věcem, které k nám přicházejí. Vyznává neochvějnou důvěru v budoucnost jako Boží skutečnost. Ve svých meditacích ukazuje, že způsob ignaciánského uvažování a metody jsou s nároky této budoucnosti plně slučitelné.⁵ Rahner se představuje v tomto díle jako teolog, který směřuje ke zkušenosti s Bohem. I když Rahner vede hluboký vnitřní dialog s filozofy (Kant, Heidegger a Maréchal),⁶ vždy tak činí způsobem, který nezpochybňuje funkci filozofie pro teologii a naopak. Kompetence filozofická je pro pochopení Rahnerova myšlení důležitá. Přesto však inspirace mysticko-ignaciánská je ještě podstatnější. To

prokazuje plně i tato publikovaná kniha. Rahner není systematik ve smyslu klasických manualistických pojetí. Zabývá se všeobecnými tématy lidského života a církve. Zkušenost dnešního člověka interpretuje ve světle Božího slova, v konfrontaci s celou a neporušenou křesťanskou tradicí, v optice integrálního humanismu. Je pozoruhodné, jak hluboce se zabývá všedním dnem, současným člověkem, který žije z jeho pohledu v pozeňnaném čase. Všední a snadná však není jeho argumentace, asi právě proto, že život dnešního člověka je nutně poznamenán enormním úsilím vymanit se ze zdrcující rutiny. Proto jeho text může číst i ten, kdo není přímo vtažen do života církve a přesto se cítí být osloven ve svých nejvlastnějších aspiracích a intuicích.⁷ Rahner je totiž hluboce přesvědčen, že Bůh osvětluje každého člověka. Volba, která je s exerciciemi spojená, je v jeho pojetí možná každému člověku.

Sv. Ignác předpokládá, že Bůh každému jednotlivci zcela osobně sdělí, jakou má vykonat volbu. Je to úžasný předpoklad.⁸

Rahnerova teologie chce zjišťovat podmínky ze strany člověka pro možnost intimního zakoušení vlastní existence v otevřenosti Božímu tajemství.⁹ Rahner v této souvislosti říká:

Pro mne osobně a pro moji teologii je nejdůležitější, že vychází z autentické a původní zkušenosti s Bohem a jeho Duchem. Logicky, i když ne vždy nutně chronologicky, předchází reflexi a teologické verbalizaci. Nikdy není jejím

4. Bibliografie je shrnuta: I. IPARRAGUIRRE – M. RUIZ JURADO, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, Roma: IHSL, 1965–1990, 3 svazky.

5. Srov. např. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio: La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia: Queriniana, 1997.

6. Srov. P. IMHOF, *Karl Rahner: Bilder eines Lebens*, Freiburg: Herder, 1985, s. 24–30nn. Je třeba poznamenat, že zásadní vliv na K. Rahnera měla Maréchalova transcendentální analýza, která poukazovala na apriorní otevřenost myšlení vůči bytí, a to i v dynamické otevřenosti vůči absolutnímu bytí. Rahner toto pojetí zcela přejal a zůstal mu věrný po celý život ve své teologické práci. Nazýval Maréchala „můj církevní Otec“, i když se s ním nikdy osobně nesetkal. Transcendentální metafyziku Maréchalovu mu zprostředkoval J. B. Lotz (srov. E. CORETH, „Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner“, *Civiltà Cattolica*, 1995, sv. 1, s. 30).

7. Srov. J. B. METZ, „Karl Rahner, ein theologisches Leben: Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute“, *Stimmen der Zeit*, 1974, č. 99, s. 305–316.

8. K. RAHNER, *Rozjímání podle Exercicií sv. Ignáce*, s. 9.

9. Srov. P. AMBROS, *Křesťan a jeho život ve světě*, Olomouc: CMTF UP, 1998, s. 83–91.

adekvátním vyjádřením... Ve své teologii jsem vícekrát ukazoval na existenci zkušenosti milosti, v jistém protikladu se scholastickou tradicí barokního typu, platnou v mém řádu a u mých profesorů. Herman Lange SJ, můj profesor ve Valkenburgu, radikálně kritizoval existenci něčeho podobného. Trval na tzv. „posvěcující milosti“. Přesto však tato milost přesahuje absolutně vědomí. Podle této tradice je možné poznat něco jediné prostřednictvím vnějšího zjevení, Písma. Proti této vizi jsem neustále argumentoval, k čemuž mi sloužily pojmy, odvozené především Maréchaalem. Je mým přesvědčením, že existuje něco jako „zkušenost milosti“, ale je těžké ji dát přesnou interpretaci. To je přesně to, co mě přivedlo k Ignáci a teologii jeho exercicií, jednoduché, ale hluboké.¹⁰

Podle Rahnera může každý člověk učinit zkušenost s Bohem, a to i moderní člověk, který prožívá spíše svět, který je bez Boha, člověk, který je sám neschopen často citu a který prožívá spíše negativní transcendenci: Boží nepřítomnost, ateismus, zkušenost beznaděje. Proti kantovské „krátkozrakosti“ Rahner ukazuje člověka radikálně otevřeného k transcendenci a že tuto zkušenost může prožívat prostřednictvím poznání viditelného světa. Domníval se, že každou činností hledá Boha proto, aby se zachránil z nicoty a nezničil v sobě své lidství. S takovou jasností to řekl již jen Pierre Teilhard de Chardin.¹¹

Překlad knihy byl pořízen z německého originálu *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch* (München: Kösel, 1965) v rámci vnitřního grantu CMTF UP. Odpovědným redaktorem pečlivě připraveného vydání byl Dr. Michal Altrichter.

Pavel Ambros

PAVEL A. FLORENSKIJ: IKONOSTAS

(Přel. Hanuš Nykl. Brno: L. Marek, 2000. 134 s. ISBN 80-86263-13-4. *Edice Fontes Pragenses*, sv. 13)

Vydání *Ikonostasu* Pavla A. Florenského je pokračováním současných snah přiblížit českému čtenáři klasická díla ruského filozofického a teologického myšlení. Tak se můžeme setkávat nejen s ruskými, ale i ostatními světově proslulými pravoslavnými teology. Vycházejí jednak překlady samotných pravoslavných autorů (V. Solovjov, A. I. Iljin, O. Clément, N. Berďajev atd.) nebo zasvěcené studie o nich (T. Špidlík, M. Tenace atd.). Nelze opomenout ani první čtyři čísla *Orthodox Revue*, časopisu pro pravoslavnou teologii, vydávanou Orthodoxií, vzdělávacím centrem při pravoslavném katedrálním chrámu sv. Cyrila a Metoděje v Praze.

Porážka ikonoklasmu byla chápána jako vítězství pravoslaví (787), obrazy a ikony přejaly funkci, kterou církevní otcové připisovali Kristovu lidství. Ikona z toho důvodu má posvátnou hodnotu, takže Florenskij může na závěr své knihy říci:

Vzkříšené a prosvětlené tělo ve věčnosti existuje a ikona tím, že je zjevuje, zároveň už svatého svědka nezobrazuje, ale samotným svědkem je (s. 126).

Radikálnost takového tvrzení, znějícího provokativně západnímu člověku, navyklého na estetický pohled na umění, si žádá vysvětlení. Ikona má dvě funkce: učít Boží pravdu a zprostředkovat milost, což jsou funkce výrazně kněžské.

Patrná obnova úcty k obrazům souvisí nepochybně s poznáním teologie ikony a její tradice. Podle Florenského sleduje

10. P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *Karl Rahner im Gespräch*, München: Kösel, 1983, sv. 2, s. 257.

11. X. TILLIETTE, „Pierre Teilhard de Chardin alla prova del tempo“, *Civiltà Cattolica*, 1998, sv. 1, s. 235–247.

tyto základní směry: náboženské umění má v sobě spirituální intuici (krásně dokumentováno na příkladě života Raffaela na s. 48–50), dále přesné rozlišení tří jednotlivých fází vzniku ikony: 1. fáze temná, kdy vnímáme, že prožívaná duchovní vize není z tohoto světa, „zhmotnělý sen“ (s. 23). 2. fáze, kdy vnitřní smysly a představivost vytváří obrazy a nové formy, „dionýské vytržení z viditelného“ (s. 23), 3. fáze, kdy z utrpení umělce vyrůstá uchopení celého duchovního smyslu, „symbol duchovního světa“ (s. 27) a nakonec v integrální jednotě umělce, očištěného „půstem očí“. Bůh netvoří člověka pouze k tomu, aby imitoval jeho tvůrčí činnost, nýbrž aby se posvětil:

Konkrétně zjevená metafyzická podstata musí být celá zjevená naprosto názorně a její zjevení (a o ikoně se předpokládá, že tímto právě je) tím, že je jedním celkem, musí být ve všech svých podrobnostech názorné: kdyby se cokoli na ikoně muselo chápat pouze z pozice abstraktního smyslu nebo kdyby to bylo pouze vnější podrobností s naturalistickým nebo dekorativním charakterem, porušilo by to zjevení jako celek a ikona by už vůbec nebyla ikonou“ (s. 84).

Základní otázka, kterou nám klade Florenského dílo, je však rázu spirituálního: Jak je možné překročit hranici mezi lidským a božským? Když se díváme na ikonu, můžeme prostřednictvím modlitby při uctívání toho, kdo je na ikoně reprezentován, překonat tento protiklad. Poznání se stává „duchovním“ prostřednictvím lásky, to je prostřednictvím extatické síly. Láska sjednotila božské a lidské v Kristu. Láska, která se projevuje při uctívání Boha a svatých, sjednotí lidské umění ikony s duchovní vizí a komunikací milosti. Úcta se totiž nezastavuje před formou nebo pojmy, nýbrž se obrací k osobě, která žije. Ikona, která není uctí-

vána, přestává být ikonou. Florenskij vysvětluje:

Ale samo o sobě, tj. mimo svůj vztah ke světlu, mimo svou funkci, je okno jakoby neskutečné, mrtvé a oknem není: abstrahováno od světla je pouze dřevem a sklem... Ikona má tedy za úkol dovést vědomí do světa duchovního a ukázat „tajemné a nadpřirozené podívané“ (s. 39–40).

Cílem posvátné ikonografie je umožnit setkání se svatými, anděly, Matkou Boží a Spasitelem. Kdo se modlí před ikonou, přechází od obrazu k osobě, od *typos* k *Prototypos* a dále k *Archetypos*. *Archetypem* je Bůh Otec, ke kterému se obrací všechny modlitby. *Prototypem* je Kristus, který otvírá cestu ke každé ikoně. Kristova tvář se odráží ve tváři všech svatých i Matky Boží. Ikona představuje již vidění Krista ve všech věcech. Proto jsou ikony tak výrazně eschatologické.

Ikonopis nechápe světlo jako cosi vnějšího ve vztahu k věcem, ale ani v něm nevidí svébytnou vlastnost, která je vlastní hmotnému: podle ikonopisu světlo předpokládá a vytváří věci, ono je jejich objektivní příčinou, která se právě kvůli tomu nemůže vůči nim chápat jako pouze vnější; je to jejich transcendentní tvůrčí počátek, který se jejich prostřednictvím projevuje, ale jimi se nevyčerpává (s. 114).

Ještě zřetelněji to Florenskij vysvětluje poukazem na Ef 5,13:

„A kde se rozjasní, tam je světlo.“ Tj. všechno, co se jeví, nebo jinak řečeno, obsah každé skutečnosti, to znamená každé bytí, je světlo. A co není světlem, to se nejeví, to znamená není ani skutečností. Tma je neplodná, a proto se „činy tmy“ u apoštola nazývají „neplodnými“ (s. 117–118).

Velmi podnětná kniha je uvedena krátkou předmluvou doc. Jana B. Láška, obsahující nejdůležitější biografické in-

formace a krátké seznámení s autorem (s. 4–10), stručný obsah samotného textu, který ulehčuje orientaci v jednolitě studii Florenského, a poznámky, které vysvětlují jména a méně známé pojmy.

Edice Fontes Pragenses představuje výsledky práce spojené badatelským úsilím Husitské teologické fakulty UP v Praze. Edice, řízená Janem B. Láškem, dosáhla úctyhodného 15. svazku (Zdeněk Sázava: *Vědecká exegze bible a úkoly ekumenického hnutí*. Brno: L. Marek, 2001) a zdá se, že bude mít v sobě dostatek tvůrčí plodnosti k dalším cenným publikacím. Je třeba autorům popřát dalšího, tolik potřebného elánu a vyslovit jim dík za jejich pozoruhodně inspirující práci.

Pavel Ambros

L. MACHÁČKOVÁ – M. DOJČÁR: *DUCHOVNÁ SCÉNA NA SLOVENSKU*

(Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001. 174 s. ISBN 80-968539-1-0)

Bratislavský Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi v Bratislave je instituce řízená Ministerstvem kultury SR. Systematicky zkoumá široké spektrum náboženské problematiky především z hlediska výkonu státní správy v oblasti církví a náboženských společností. Předložená studie rozšiřuje okruh zájmů na neregistrované církve a různá náboženská seskupení, jejichž činnost je možné na Slovensku sledovat. Autoři sami přiznávají limity své práce: Religionistické studie na Slovensku včetně ustálené terminologie jsou teprve v počátcích, proměnlivost na poli náboženských aktivit je velká a mnohé náboženské aktivity se

vzájemně prolínají, takže není snadné je přesně vymezit.

Vlastní studie je zasazena do širšího kontextu „nečekané renesance náboženství“, „nástupu nových náboženských hnutí“ a „rostoucí nabídky“ různých náboženských zkušeností v prostoru zásadně vymezeném principem náboženské svobody (s. 9–10). Vlastní práce je rozdělena do čtyř kapitol, metodicky jasné vymezených: náboženské společnosti vycházející z křesťanství (např. charismatické hnutí, Křesťanská společenství, Novoapoštolská církev, Slovo života, Oáza víry, Teen Challenge, Modrý kříž, Nazaréni, Svobodná lidová misie, Univerzální život – s. 11–32), společnosti navazující na křesťanství (Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů, Církve sjednocení, Antroposofická společnost, Hnutí Grálu, Natálie de Lemeny-Makedonová, Starý Mystický Řád Růže a Kříže, Svobodní zednáři, Rodina – s. 33–64), společnosti pocházející z Blízkého i Dálkého východu (Bahajské společenství, islám, buddhismus, Společnost diamantové cesty, Slovenská zenová škola Kwan Um, Reiki, Falun Gong, hinduismus, jóga, Sri Chinmoy Centrum, Brahma Kumaris, Maharišihovo védská univerzita – s. 69–110) a společnosti vycházející z okultismu (scientologická církev, Nová Akropolis, Novopohanství, Náboženství starých Slovanů, šamanismus, satanismus, UFO kulty, raéliánské hnutí – s. 111–146). Informativně pojatá hesla mají vždy stejnou strukturu: všeobecný popis, vycházející z vlastních textů jednotlivé společnosti, kterými se prezentuje na veřejnosti, dějiny, nauka a aktuální stav na Slovensku s důrazem na faktografické informace a organizaci na Slovensku.

Vhodným doplněním knihy jsou dvě zásadnější studie M. Moravčikové: „Re-

ligiozita na rozhraní“ a „Koniec náboženstva alebo trendy religiozity“. Autorka v nich shrnuje různé definice a přístupy k náboženským fenoménům dneška a objasňuje pojem „civil religion“. Autorka dále analyzuje důvody tohoto stavu (pád komunismu, metafyzická žízeň a otázka tajemství, dnes nově nastolená).

Z knihy je patrné, že autoři pozorně sledují odbornou literaturu, vycházející v České republice. Skutečnost nepřerušené komunikace obou kulturních prostředí a odborného zájmu je sympatická a žádala by si hlubšího ideového i institucionálního zastřešení.

Pavel Ambros

CYRIL VASIL:

KÁNONICKÉ PRAMENE BYZANTSKO-SLOVANSKEJ KATOLÍCKEJ CÍRKVI V MUKAČEVSKÉJ A PREŠOVSKÉJ EPARCHII V POROVNANÍ S KÓDEXOM KÁNONOV VÝCHODNÝCH CÍRKVÍ

(Trnava: Dobrá kniha, 2000)

Odbornej verejnosti sa dostáva do rúk jedinečné a výnimočné dielo. Táto práca jezuitu Doc. Dr. Cyrila Vasil'a, dekana Právnickej fakulty Pápežského východného inštitútu v Ríme je pozoruhodná hneď z viacerých hľadísk, z ktorých hlavné sú hľadisko právne a hľadisko historické. Celé dielo by sme mohli vlastne charakterizovať ako historicko-právny pohľad na vývoj kánonického práva partikulárnej cirkvi katolíkov byzantsko-slovanského obradu na území Slovenska, a to od najstarších dôb, teda prijatia kresťanstva našimi predkami, až podnes. Vzhľadom k tomu, že sa jedná o obdobie dlhšie ako celé tisícročie, v ktorom pri-

chádza k mnohým dejinným zmenám vo vývoji spoločnosti, národa, ako aj cirkvi, je možné považovať predmetné dielo za priam priekopnícku prácu.

Tiež je možné konštatovať, že v danej oblasti nenájdeme obdobnú prácu, vytvorenú na podobnej úrovni, z rúk slovenského kánonistu. K väčšine prameňov, ktorých štúdiom bolo možné dospieť k prezentovaným výsledkom, bolo potrebné zhromažďovať podklady v rôznych, ťažko dostupných listinných a iných dokumentoch.

Samotná práca je rozdelená do šiestich častí, nasleduje záver, rozsiahla bibliografia, resumé v slovenskom i talianskom jazyku a menný register.

V prvej, úvodnej časti autor konkretizuje predmet a cieľ štúdia, v ktorom si kladie teoreticky aj prakticky prispieť k odkrytiu kánonických prameňov slovenskej cirkvi *sui iuris*, teda katolíkov byzantsko-slovanského obradu na území Slovenska, a to za účelom nanovo ich ohodnotiť, a tak prispieť ku správne mu rozvoju partikulárneho práva tejto cirkvi v budúcnosti.

Druhá časť je venovaná historickému opisu katolíckej cirkvi byzantsko-slovanského obradu (Mukačevo a Prešov). Tento opis je rozdelený do troch období. Prvé obdobie: od začiatkov po Užhorodskú úniu (1646), kde autor zdôrazňuje, že gréckokatolícka cirkev na Slovensku sa vo svojom vedomí pokladá za prirodzene priameho a pokračujúceho dediča ideálneho cyrilometodského vzoru. Tento vzor vychádza z troch základných bodov, ktorými sú východná špiritualita, liturgia v živom ľudovom jazyku a jednota s rímskou Apoštolskou stolicou. Druhé obdobie: od Užhorodskej únie po zriadenie Prešovskej eparchie (1646–1818). S odvolaním sa na svoje patronátne právo, cisár František I. vyhlásil 3. novembra

1815 zriadenie Prešovskej eparchie, ku ktorej pričlenil 194 farností s asi 150 000 veriacimi. Pápežskou bulou *Relata semper* bola 22. septembra 1818 kánonicky erigovaná Prešovská eparchia a 26. septembra 1818 pápež potvrdil menovanie Gregora Tarkoviča za prvého prešovského biskupa. Tretie obdobie: od zriadenia Prešovskej eparchie po súčasnosť (1818–1994). Krátkym opisom života a činnosti jednotlivých biskupov je predstavený na jednej strane cirkevný život Prešovskej eparchie, na druhej strane život Mukačevskej eparchie.

Nasledujúce tri časti diela sú venované kánonickým prameňom. Tretia časť pojednáva o kánonických prameňoch v prvom období, teda v rokoch 683–1646, štvrtá časť diela v druhom období od Užhorodskej únie po zriadenie Prešovskej eparchie v rokoch 1646–1818 a piata časť v treťom období od zriadenia Prešovskej eparchie až po dnešné časy. Šiesta, posledná časť je venovaná konfrontácii požiadaviek CCEO a partikulárneho práva Mukačevskej a Prešovskej eparchie. Vo svojom zhodnotení tejto konfrontácie autor prichádza k záveru, že v partikulárnej právnej úprave má dnes Gréckokatolícka cirkev kodifikované pramene alebo normy pre 37 kánonov CCEO zo 114 týkajúcich sa partikulárneho práva, a to predovšetkým v oblasti sviatostí a života duchovenstva v jeho rôznych aspektoch. V ostatných kánonoch vidí medzery, hlavne v oblasti procesného práva, cirkevných majetkov a rehoľného života. Tieto nedostatky sa dajú podľa autora vysvetliť objektívnymi ťažkosťami, ktorými prešla gréckokatolícka cirkev vo svojich dejinách, keď bola často nútená myslieť viac prakticky a pastoračne.

Záverom možno konštatovať, že dielo Doc. Dr. Cyrila Vasiľa, SJ, nepochybne prevyšuje cieľ, ktorý si autor vytýčil, a to

v tom zmysle, že čitateľ v ňom nenachádza iba odborný právny a historický prínos, ale vo svojej komplexnosti a ucelenosti získa nový, pravdivý pohľad na súvislosti, v ktorých sa formovala a dodnes formuje samotná cirkev *sui iuris* katolíkov byzantsko-slovanského obradu na Slovensku. Má tiež prispieť k tomu, aby sa stala pomôckou a podnetom k ďalšiemu štúdiu, ktoré by v konečnom dôsledku viedlo túto cirkev k čo najskoršej kodifikácii vlastného partikulárneho práva v celom jeho rozsahu, ako si to zasluhuje naša hlboká úcta k bohatstvu tradície a prínosu pre celý národ a všeobecnú katolícku cirkev.

Bartolomej Balun

PETER KORMANÍK: *PRAVOSLÁVNA LITURGIA I.*

(Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta
Prešovskej univerzity, 1999. 266 s.)

Je známou skutočnosťou, že Východ nachádza najplnší výraz svojej viery v liturgii. Dobré oboznámenie sa s liturgickým slávením cirkvi je preto predpokladom hlbokého poznania kresťanstva formovaného byzantskou tradíciou. Z tohoto dôvodu by každá publikácia na túto tému mala byť vítaným obohatením slovenského čitateľa. Na druhej strane je však potvrdeným faktom, že práve texty vysvetľujúce liturgické obrady boli v dejinách neraz nevyvážené – svojím jednostranným symbolizmom alebo nedostatkom kritizmu a nerešpektovaním metodológie textovej hermeneutiky. S akým výsledkom sa o prezentáciu súčasnej pravoslávnej liturgie pokúsil Prot. doc. ThDr. Peter Kormaník?

Skôr, ako sa vynasnažím odpovedať na túto otázku, dovoľm si poznamenať, že recenzovaná kniha je reedíciou jeho skriptu *Svätá liturgia I.: Liturgia katechumenov (Liturgia slova)* vydaného Pravoslávnuu bohosloveckou fakultou v Prešove vr. 1987, a to pod zmeneným titulom s len minimálne rozšíreným obsahom. Táto skutočnosť, nezvyklá v odborných kruhoch, však nie je vôbec uvedená! Členenie je takmer prebraté, okrem niekoľkých maličkostí: v kapitole I. sa číslovanie začína od položky 1.0, (pôvodne 1.1) a 1.4 má skráteneý nadpis „Úloha svätej liturgie“ (pôvodne: cieľ a úloha); do kapitoly III. boli pridané časti: 1.4 „Vývoj obradovej a textovej stránky proskomídie“ (s. 56–58) a 2.3 „Užívanie kvaseného chleba na liturgii“ (s. 70–73); kapitola IV., časť 2.1 má zmenený nadpis „Počiatočný obrad – okurovanie chrámu“ (pôvodne: kadenie chrámu) a v 6.1 došlo k zmene poradía slov „Písmo“ a „Sväté“. K pomenovaniu častí kapitol možno mať len drobné výhrady: nadpis časti 1.5 v II. kapitole (Odievanie kňaza do kňazského rúcha) nie je presný, pretože doň nebol zahrnutý aj diakon, o ktorom je v texte reč; názov časti 5.5 vo IV. kapitole znie príliš popularizátorsky (O spievaní troparov a kondakov na maľom vchode).

Pokiaľ sa jedná o metodologický prístup, autor správne nenadhadnocuje symbolický výklad, no snaží sa o historickú a teologickú prezentáciu (por. s. 8). Jej výsledky však podmienené voľbou literatúry. Tá, hoci mala zahrnovať „novších i starších autorov“ (s. 9), je poznamenaná jednostranným obmedzením: z povojnovej literatúry sú citované len diela pravoslávnych autorov, ktorí však väčšinou nežili v podmienkach umožňujúcich nerušenú vedeckú prácu. V zoznamoch literatúry (uvádzaných zvlášť po každej kapitole) sa stretávame s ne-

správnymi citáciami: s. 17 – chýba uvedenie miesta a roku vydania; s. 25, 264 – nesprávny prepis z ruštiny (Hospodňa – namiesto: Gospodňa); s. 26 – nesprávny prepis z ukrajinčiny (liturgiu – namiesto: liturhiju); s. 49 – nesprávne citovaná spojka <und> v nemčine; s. 61 – chýba uvedenie ročníka a vročenie; s. 149 – nesprávne uvedený názov edičnej série (Chrysostimika – namiesto: Chrysostomika); s. 203 – chýba uvedenie miesta a roku vydania. Neboli využité mnohé práce renomovaných autorov: napr. R. Tafta (*The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preataphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome 1975), C. Kucharka (*Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostome: Its Origin and Developement*, Allendale 1972), H. J. Schultza (*Die Byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 1980), H. Wybrea (*The Orthodox Liturgy: the Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, New York 1996), J. Czerskiego (*Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma*, Opole 1998), a J. Klingera (*Geneza sporu o epiklezę: Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969) i stovky odborných článkov, publikovaných v časopisoch *Orientalia Christiana Periodica*, *Oriens Christianus*, *Ostkirchliche Studien*, *Ecclesia Orans* a *Studia Liturgica*. Výsledkom sú zbytočné nepresnosti a nesprávne teologické formulácie a tvrdenia: „opakovanie“ Kristovej obety pri liturgii – s. 23, 105; predstavovanie kňaza ako „ženicha Kristovho“ – s. 48; častice na diskose okrem Baránka sa vraj neposväcujú – s. 84; stotožnenie aklamácie s vozhlasom – s. 103; „dvojité“ prirodzenosť v Kristu – s. 167; kňazi *hovoria* vozhlasy, hoci ľud *spieva* antifony – s. 176; vysvetlenie pojmu <oltár> ako oltárny priestor (neplatí však pre slovenčinu, ale pre ruštinu) – s. 179;

Božie „meno“ <Svätý> (nejde o meno, ale o vlastnosť a titul) – s. 192; pri uvádzaní počtu liturgických čítaní v iných liturgiách chýba rozlíšenie medzi недеľnou a každodennou liturgiou v rímskom obrade – s. 208; hebrejské Halelujah údajne znamená doslovne „chváliť Boha“ (*de facto* „chváľte Boha“) – s. 222; miestne chápanie neba – s. 252; neopodstatnené rozšírenie pojmu <kresťan> aj na nepokrstených pri výklade významu čítania Písma v rámci liturgie katechumenov (!) – s. 101; neudržateľné pre svoj anachronizmus je tvrdenie, že odpoveď „Pane, zmiluj sa“ prešla do liturgie z Ježišovej modlitby – s. 140. Egzegeticky je nedostatočné vysvetlenie dátumu slávenia poslednej večere – s. 70–71, a obsahovo nejasná veta: „Tradícia – to je čítanie a počúvanie Písma Svätým Duchom“ – s. 235. Stálym problémom v publikáciách pravoslávnych autorov je používanie adjektíva <pravoslávny> bez jasného rozlíšenia pre skutočnosti vzťahujúce sa na prvé tisícročie, vyjadrujúce chalcedónsku (teda kristologickú) pravovernosť, a realitu druhého tisícročia v konfesne obmedzenom význame (napr. s. 164).

Ďalšiu skupinu nepresností, na ktorú je treba upozorniť, tvorí použitie termínov prevádzaných z cudzích jazykov. Tuná môžeme uniesť nesprávnu transliteráciu z gréčtiny – s. 72 (azimos namiesto: azymos); s. 99 (Kiriaky ymera, namiesto: Kyriaké hémera); s. 123, 240 (ektenýs, namiesto: ektené); s. 222 (iriny namiesto: eiréné); nesprávny preklad z gréčtiny – s. 108: (epifania ako: zjavujem, namiesto: zjavenie, objavenie sa); nesprávny názov listu apoštola Pavla „Kološanom“ – s. 152 a nesprávnu formu adjektíva <novhorodský> (namiesto: novgorodský) – s. 76.

Hoci súčasná pravoslávna cirkev na Slovensku používa cirkevnoslovanský ja-

zyk ako bohoslužobný, ktorý by mal byť dobre známy vyučujúcemu liturgiky, aj v prekladoch z tohoto jazyka do slovenčiny sa vyskytujú isté nepresnosti: s. 35 – <otvit> ako: výhovorka (namiesto: odpoveď, prenesené: útočisko); s. 36 – <spasenije> ako: spása (namiesto: záchrana) – vo vzťahu k Bohorodičke; s. 37 – <radujsja> ako: buď pozdrušená (namiesto: raduj sa); s. 39 – <jazykmi svojimi Iščachu> ako: jazykom svojím Ištivo lichotia (namiesto plurálu) a <oružijem blahovolenija vinčal jesi nas> ako: zahrnieš ho láskavosťou ako štítom (namiesto: zbraňou láskavosti si nás korunoval); s. 43 – <vrazumi mja i naučusja> ako: urob ma chápvým, aby som sa naučil (namiesto: a naučím sa); s. 45 – <umyju> a <obydu> ako: umývam a chodím vôkol a <vozľubich> ako: milujem; s. 74 – v citácii Ž 44,10 chýba preklad slova <preukrašena>; s. 78 – <jaže prizval jesi vo Tvoje obščenie> ako: ktorých si povolal k svojmu účasťstvu (namiesto: spoločenstvu – viď s. 79); s. 80 – <sohrišenie voľnoje že i nevoľnoje> ako: hriechy vedomé i nevedomé (namiesto: dobrovoľné a nedobrovoľné); s. 90 – <predloženie> ako: prínos (namiesto: predložená obeta); s. 116 – <Hospodi, ustni moji otverzeši, i usta moja vozvisťat chvalu Tvoju> ako: Pane, Ty mi otvor pery, nech moje ústa zvestujú Tvoju chválu (namiesto: budú zvestovať); s. 241 – <rcem vsi> ako: voláme všetci (namiesto: povedzme všetci).

Ako sa však potvrdzuje, autorovi činí zjavné problémy aj použitie slovenského jazyka. Príkladom môže byť vyjadrenie ohľadne pravidiel, aby jeden kňaz slúžil na jednom oltári viac ako jednu liturgiu denne (s. 261) – nejde o príkaz, ale o zákaz. Pomerne početné sú aj chyby gramatické (s. 14, 67, 69, 83, 102, 105, 107, 111, 112, 128, 180, 182, 225, 241, 253, 259,

260) a interpunkčné (s. 22, 45, 111, 138, 261), no oveľa viacej je štylistických: berie účasť [namiesto: je účastný, zúčastňuje sa] – s. 11, 46, 58, 77, 103, 107, 108, 168, 232; oddáva [namiesto: vzdáva] sa najvyššia česť (s. 11); modlitba nosí pomenovanie [namiesto: sa nazýva] (s. 52); prechádza na spomínania [namiesto: spomína] (s. 74); tajinu uskutočniteľná [namiesto: uskutočňujúca] formula (s. 107); nesprávne použitie slova <kedy> pri uvádzaní vzťažnej vety prívlastkovej časovým významom (s. 119, 249).

Z morfológického hľadiska možno v Kormaníkovej práci rozlíšiť hneď niekoľko skupín nesprávnych spôsobov vyjadrovania:

a) Slová prevzaté z iných jazykov, najmä z ruštiny – antifon [ako masculinum] (s. 118, 152–167, 172, 175–177, 183, 204); obožiť [namiesto: zbožštiť] (s. 20); synaxis [ako masculinum] (s. 233); všechválnych (s. 75) – a cirkevnej slovančiny a rusínčiny – verný [namiesto: veriaci] (s. 27, 55, 56, 58, 59, 96, 97, 100–103, 181, 252, 254, 257, 259); neverný [namiesto: neveriaci] (s. 257); tajina [namiesto: sviatosť] (s. 11–13, 20, 24, 32, 33, 64, 70–72, 96, 101, 107, 110, 118, 123, 130, 142, 183, 189, 190, 211, 219, 240, 262); tajina [namiesto: tajomstvo] (s. 163, 233); prínos [namiesto: obeta] (s. 10, 11, 13, 15, 53, 54, 56, 58, 248, 249, 264); prínos [namiesto: obetovanie] (s. 14, 52–54, 56, 58, 59, 63, 212, 258); prínos [namiesto: prinášanie] (s. 47, 52, 54–56, 58, 77, 81, 83, 88–92, 101, 102, 182, 183, 210, 263); prínos [namiesto: dar] (s. 59, 68–70, 72, 90, 98); pojas [namiesto: pás] (s. 41, 42, 44); nábédrennik [namiesto: nábederník] (s. 43); antimins [namiesto: antimenzion] (s. 119, 260–263); oltár [namiesto: oltárny priestor] (s. 173, 174, 178, 179, 181, 182, 186, 212); bdenije

[namiesto: bdenie] (s. 156); cirkevný ľud [namiesto: Boží ľud] (s. 40); litija [namiesto: litia] (s. 176, 249); víma [namiesto: béma] (s. 181, 182); soleja [namiesto: solea] (s. 184); národ [namiesto: ľud] (s. 10, 205, 232); národný [namiesto: ľudový] (s. 10); divný [namiesto: podivuhodný, obdivuhodný] (s. 48); celonárodné [namiesto: celocirkevné] (s. 91); povelit [namiesto: dať povel, pokyn] (s. 213). Tento jav je najviac patrný pri pravopise mien a priezvisk: Isus Christos (všade); Hospodin [namiesto: Pán; príp. Boh] (s. 28, 39, 42, 43, 54, 78–80, 86, 87, 114, 116, 117, 127, 130, 136, 137, 139, 144, 155, 156, 159, 164, 172, 173, 179, 185, 186, 215, 241, 243, 244, 249, 250, 254–257); Bohorodica [namiesto: Bohorodička] (s. 36–38, 57, 73–75, 82, 83, 110, 137–139, 157, 158, 167, 173, 174, 192, 198); Pavel [namiesto: Pavol] (s. 29, 64, 75, 133, 138, 206, 217, 225); Irinej Lyonský (s. 9); Kiprian Kartagenský (s. 53, 58); Barberinov [namiesto: Barberiniho] kódex – (s. 56, 191, 214); Filotej [namiesto: Filoteos] (s. 57, 58, 83, 87, 155); Nikolaj Kabasila [namiesto: Mikuláš Kabasilas] (s. 64, 83, 84, 104, 119, 126, 155, 158, 160, 162, 168, 187, 204, 240); Elizeja [namiesto: Elizea] (s. 75); Alexij [namiesto: Alexej] (s. 76); Atánázij [namiesto: Atanáz] (s. 76); Antonij [namiesto: Antonius] (s. 76); Onufrij [namiesto: Onufrios] (s. 76); Teodozij [namiesto: Teodóz] (s. 76); Hermolaj [namiesto: Hermolaos] (s. 77); Pseudo-Sofronij [namiesto: Pseudo-Sofronios] (s. 155, 187, 230). Sporadicky sa vyskytli aj kalky z iných jazykov, gréčtiny – ikonómia [namiesto: ekonómia] (s. 74, 247) – a češtiny – opravdu [namiesto: naozaj, vskutku] (s. 221); uslyšme [namiesto: vypočujme] (s. 228).

b) Archaizmy: umilostiviť [namiesto: zmieriť si] (s. 19); Vladyka [namiesto: Vládca]

- (s. 35, 41, 64, 66, 68, 85, 86, 116–118, 196, 213); dúfanlivosť [namiesto: nádej] (s. 79); predvidel [namiesto: predpovedal] (s. 129); ľudomilý [namiesto: ľudomilný] (s. 78); predivný [namiesto: podivuhodný] (s. 160).
- c) Nesprávne použitie slovenských termínov v pozmenenom význame: vývin [namiesto: vývoj] (s. 57, 205, 260); spôsobilý [namiesto: spôsobilý] (s. 206).
- d) Neologizmy: bohoúcta (s. 14, 18); vchodný (s. 28, 33, 34, 37, 38, 175); svätoslužba (s. 37, 44, 53, 92, 104, 174, 176, 184, 186, 205, 218, 233, 248, 258); nádrež (s. 66, 67); modlitebkyňa (s. 74); staroobradovník (s. 83); podzemský (s. 136); pravosúdie (s. 140); zaambonová modlitba (s. 165, 232); mystériová teológia (s. 178).
- e) Hovorové tvary: sviatkovať [namiesto: sláviť] (s. 32, 84); pokrývadlo [namiesto: pokrývka] (s. 60, 63, 86–88); vinovať [namiesto: vinný] (s. 140).

Po prihliadnutí k horeuvedeným skutočnostiam nemožno, než vysloviť vážne výhrady k spôsobu spracovania Kormaníkovej publikácie tak po stránke meritorickej, ako aj jazykovej. Keď sa však zoberie do úvahy, že autor, okrem minimálneho rozšírenia svojej práce, ani po dvanástich rokoch nepovažoval za potrebné zabezpečiť si jazykovú korektúru a doplniť rozsah spracovanej literatúry, ktorá je po r. 1990 dostupná v oveľa väčšom merítke, v recenzentovi zostáva po prečítaní jeho knihy pocit smútku – pri najmenšom z toho dôvodu, že príležitosť zoznámiť na odbornej úrovni čitateľov s liturgickým dedičstvom kresťanského Východu byzantskej tradície nebola dobre využitá zo strany tej cirkvi, ktorá sa k nemu exkluzívne hlási ako (údajne) jediný reprezentant.

WOLFGANG KNAUFT:
KONRAD VON PREYSSING –
ANWALT DES RECHTS

(Berlin: Thomas Morus Verlag, 2001.
368 s.)

Nad životopisem Konrada von Preyssinga

Nacismus, druhá svetová válka, holocaust ... a postoj katolíckej cirkvi k týmto hrúznym skutočnostiam – to jsou témata, která se v historické literatuře neustále vrací jako bumerang. V nakladatelství Thomas Morus Verlag v Berlíně nedávno vyšla kniha Wolfganga Knaufta, věnovaná postavě berlínského katolického biskupa a později po válce kardinála Konrada von Preyssinga. Nese příznačný titul *Konrad von Preyssing – Anwalt des Rechts* (obhájce práva). Publikace o 368 stranách vychází téměř výhradně z archivních pramenů a vrhá světlo nejen na postoj a aktivity berlínského biskupa Preyssinga, nýbrž na německý episkopát jako celek.

Knauftova kniha a především v ní publikované archivní materiály dokazují, že situace byla podstatně komplikovanější, než si současník může domyslet. Propadnout schematismu by bylo v tomto ohledu tím nejhorším možným postojem. Při posuzování činů německého episkopátu nelze zapomenout na jedno: Katolická církev v Německu skutečně byla od hitlerovského režimu krutě pronásledovaná. Českého a slovenského čtenáře možná překvapí, že zde najde téměř shodné paralely s perzekucí komunistického režimu v Československu po r. 1948, a to jak v metodách, tak i v ideologickém nátlaku a útlaku.

Už z tohoto důvodu nelze žádného německého biskupa nacistické éry po-

dezírat z prohitlerovského smýšlení. I když mnozí z nich byli velkoněmeckými nacionalisty v intencích bývalého císařského Německa, Hitlera a jeho režim odmítali absolutně všichni. Logicky tomu ani nemohlo být jinak, neboť nacismus právě tak jako komunismus se netajil svým nepřátelstvím vůči křesťanství, zejména pak vůči osobnosti Ježíše Krista (podle Rosenbergova *Mýtu 20. století* „špinavého žida“) a svým konečným záměrem vymýtit je a zlikvidovat. Každý německý biskup byl takřka denně konfrontován se stížnostmi nacistických landrátů a gaulajtrů na výroky či pastorační aktivitu toho či onoho kněze, se zákazem náboženského tisku a spolkové činnosti, s tažením úřadů proti církevním školám (do konce 30. let zavřeným bez jediné výjimky), s rušením klášterů a církevních nemocnic, se soudními monstrprocesy proti duchovním, s odstraňováním křížů ze škol a sesazováním praktikujících katolíků z vedoucích míst. Podle kartoték až 80 procent německých kněží v pastoraaci mělo potíže s nacistickými úřady. Pokud unikli vězení a koncentračnímu táboru (prošlo jimi téměř 2000 německých a rakouských duchovních), velmi často byli postiženi tzv. kazatelnicovým paragrafem, pocházejícím ještě z doby Bismarckova tzv. kulturního boje, jenž umožňoval úřadům zakázat nepohodlnému knězi na určitou dobu nebo natrvalo veřejnou činnost (obdobu tzv. odnětí státního souhlasu, uplatňovaného u nás za komunistické éry tzv. církevními taženníky).

S tím vším se musel každý diecézní biskup potýkat a řešit situaci, jak uměl, jak mu velel jeho naturel a stupeň odvahy. Knauft vytýká německým biskupům v konfrontaci s hitlerovským režimem totální absenci jednotící strategie a společného postupu. Každý biskup jednal

víceméně na vlastní pěst a bez koordinace s jinými. Scházeli se sice na společných konferencích, nikdy se ale nedohodli na jednotné koncepci obrany křesťanských hodnot tváří v tvář novopohanskému nacismu, ačkoliv právě toto po nich žádal, jak dokládá publikovaná korespondence biskupa Preyssinga, vatikánský státní sekretář kardinál Pacelli, pozdější papež Pius XII. Vznikla takřka nepřekonatelná bariéra mezi „tvrdým jádrem“ německého episkopátu na jedné straně a k dohodě nakloněnými diplomaty na straně druhé. Novinkou Knauftovy knihy je právě toto zjištění. Rozdílné přístupy mezi oběma křídly německého episkopátu jsou sice historikům známy, nevědělo se však o stavu osobního, až přímo nepřátelského napětí mezi protagonisty celého problému.

Zatímco vratislavský kardinál Adolf Bertram a vídeňský kardinál Theodor Innitzer, podporovaní větší částí biskupů Rakouska, Slezska a Východního Pruska, odmítali cestu veřejných protestů proti perzekucím a dávali přednost trpělivému vyjednávání s nacistickými úřady, mnichovský kardinál Michael Faulhaber a další známé osobnosti německého episkopátu, jakými byli münsterský biskup Clemens von Galen, rottenburský biskup Heinrich Sproll (od r. 1936 držen nacisty až do konce války v internaci mimo diecézi) a berlínský biskup Konrad von Preyssing, viděli otevřený protest z kazatelen a pastýřské listy jako lepší a účinnější řešení. Rozdělení německého episkopátu té doby bylo podobné jako u československého episkopátu r. 1949–50, jenže ostřejší. Jedna část viděla přednostně tu skutečnost, že nacisté porušují práva a svobody církve, proto se zaměřila na úsilí změnit tento stav zákulisní diplomacií, případně i veřejnými manifestacemi loajality (modlitby v kostelích za

„Vůdce a říšského kancléře“ apod.). Druhá část, k níž patřil výrazně Preyssing, naproti tomu nepovažovala jednání s hitlerovskými úřady za nosné. Argumentovala tím, že nacisté dovedou slíbit a podepsat, ale nedodržet, že nacistická ideologie je v samém svém základu odsouzená a protikřesťanská, proto je třeba spíše volit cestu konfrontace i za cenu mučednictví. Polarita mezi německými biskupy byla tak silná, že při společných konferencích se nemohli nikdy domluvit. Pokud vydali společný pastýřský list (což se stalo celkem pětkrát), ten vždycky i přes svoji kritiku nacismu zůstával v obecné etické rovině a nevstupoval do konkrétní problematiky hitlerovského teroru, neboť byl výsledkem kompromisu mezi oběma křídly episkopátu.

Knauff uvádí, že porady biskupů bývaly neobyčejně bouřlivé a padaly výčitky a obviňování z obou stran: Bertram, Innitzer aj. vytýkali opačnému směru nezodpovědné hazardérství, Faulhaber, Galen a Preyssing jim zase na oplátku zbabělé kompromisnictví. Věc došla tak daleko, že Preyssing a Bertram se stali osobními nepřáteli, kteří spolu až do konce války vůbec nedokázali komunikovat (Bertram v r. 1945 zemřel). Stalo se tak poté, co Bertram bez souhlasu ostatních členů episkopátu zaslal Hitlerovi gratulaci k narozeninám.

Dokumenty zveřejněné v Knauffově knize ukazují biskupa Preyssinga jako obzvlášť světlou a ušlechtilou postavu německého episkopátu. Několikrát veřejně z kazatelny i písemně odsoudil nacistickou nauku a vyvracel její argumenty. Nejostřeji tak učinil r. 1942 pastýřským listem, v němž odmítl nacistické heslo „Právo je to, co prospívá německému lidu“ a filozoficko-právně (byl svou formací církevním právníkem) zdůvodňo-

val, že i ten, kdo „není naší krve a nemluví naší řečí“, má rovněž všechna práva, která náleží německému člověku. Tento pastýřský list byl čten v Senátu USA. Hitler podle kuloárových informací získaných Knauffem otituloval Preyssinga sprostými nadávkami. Preyssing však stejně jako münsterský „vestfálský lev“ Galen, známý svými odvážnými kázáními proti eutanázii, nikdy nebyl zatčen, neboť v situaci válečného stavu by zatčení osobnosti známé i v zahraničí mohlo vyvolat neklid mezi spojenci Hitlera, případně i pochybnosti mezi německým obyvatelstvem. „Konečné zúčtování“ s katolickou hierarchií i církví odsouvala Hitlerova vláda až na dobu po vyhrané válce.

Preyssing také – jak vyplývá z Knauffovy studie – nejvíce z německých biskupů udělal pro židovský národ. Už r. 1934 založil „Biskupské dílo pomoci Nearijcům“, které vedl známý probošt berlínské kapituly Bernhard Lichtenberg, jenž v listopadu 1938 z kazatelny protestoval proti „křišťálové noci“, kdy lůza ničila synagogy. Po Lichtenbergově zatčení (zemřel r. 1943 při převozu do Dachau) řídil Preyssing tuto instituci osobně. Její pomoc se neomezovala pouze na Židy, ale vůbec na všechny osoby pronásledované nacistickým režimem. Židům konkrétně umožňovala tajný úkryt v církevních zařízeních nebo u spolehlivých katolických rodin. Preyssing také r. 1942 prostřednictvím berlínské nunciatury písemně žádal Pia XII., aby veřejně odsoudil deportace Židů do koncentračních táborů. Papež to neučinil a ani neodpověděl. Po válce však Preyssing sdělil, že mu dal vědět ústně přes zaměstnance nunciatury, že o tomto kroku uvažoval již dříve, ale odradily jej od toho události v Holandsku po zveřejnění pastýřského listu tamního episkopátu na obranu Židů, kdy teror gestapa a SS se ještě znásobil

a zaměřil se hlavně na pokřtěné Židy (oběti této razie se stala též Edith Steinová).

Proto ani Preyssing, ani žádný jiný biskup deportace Židů nikdy veřejně neodsoudil. Křivdili bychom ale německému episkopátu, kdybychom konstatovali, že pro ně nic neudělal. Již r. 1936 si Hitler povolal k sobě kardinála Faulhabera a řval na něho, že prý katolická církev je hlavním odpůrcem norimberských rasových zákonů a že biskupové a kněží neustále z kazatelen mluví proti útlaču Židů. Faulhaber, jak známo, už r. 1934 pronesl sérii filosemitských kázání, za což se mu dostalo r. 1938 „odplaty“ v křišťálové noci, kdy nacistická mládež vypálila i jeho rezidenci jako údajného „ochránce Židů“. Když r. 1942 začaly deportace, chtěl münsterský Galen pronést několik kázání proti nim, jak je všeobecně z literatury na toto téma známo, ale sami Židé, ukrytí z jeho iniciativy, ho přemluvili, aby to nedělal, neboť by tím mohl vyvolat větší slídění gestapa, a tím jejich ohrožení. Nebylo biskupa, který by od r. 1942 nedostával sporadické zprávy od uprchlých vězňů nebo příbuzných obětí, že Židé jsou usmrcováni v plynových komorách. Nelze též říci, že by některý z nich nepodnikl aspoň nějaké kroky – a tady nebylo rozdílu, jestli patřil k radikálům jako Preyssing nebo k diplomatům jako Innitzer. Sám Bertram píše r. 1943 osobní dopis Hitlerovi, v němž protestuje proti odvlékání Židů do koncentračních táborů. Dopisy, intervence a prosby u mocných osob byly nejčastější formou reakce na žádost o pomoc ze strany Židů.

Mnoho se tím nedokázalo, prakticky vůbec nic. Oprávněná otázka zní, proč se neodvážili aspoň ti nejstatečnější jednotlivci jako Preyssing nebo Galen vydat pastýřský list proti holocaustu. Z Knaufovy knihy vyplývá trojí odpověď:

a) čekali, jestli se neozve sám papež, a chtěli se chovat jako on; b) většina z nich, podobně jako Preyssing, byť třeba ne v takové intenzitě, organizovala úkryt pro Židy a v případě veřejného protestu se obávala toho, co se stalo v Holandsku po zveřejnění pastýřského listu tamních biskupů; c) neviděli rozdíl mezi terorem proti Židům a terorem proti ideologickým či politickým odpůrcům nacistického režimu nebo proti jiným etnickým skupinám. Dostávali sice zprávy, že Židé jsou v koncentracích vražděni, ale to přece byli i Nežidé. Z kusých informací, které měli k dispozici, těžko mohli rozpoznat, že tady se jedná o plánovanou, chladnokrevnou a dokonale promyšlenou genocidu jednoho celého národa. Chápali teror proti Židům na stejné úrovni jako teror proti Slovanům, demokratům, socialistům, křesťanům, starým a nemocným lidem v rámci programu eutanázie atd. Neviděli důvod, proč by se měli zabývat holocaustem jako zvláštním tématem, vnímali ho v souvislosti s celkovou brutální a zločinnou politikou hitlerovského režimu, která jim byla jasná. Krom toho nelze zapomínat, že katoličtí biskupové nevystupovali – a ani objektivně nemohli – z pozice nezúčastněného diváka, ale z pozice subjektu rovněž tvrdě pronásledovaného nacistickým režimem.

Dokumenty, které Knauft shromáždil, ukazují jednoznačně, že německý episkopát jako celek za nacistického panství přes všechny své omyly a neschopnosti obstál se ctí. Ne sice jako episkopát holandský nebo polský, ale určitě mnohem lépe než episkopát francouzský. Nakonec i neschopnost biskupů domluvit se na jednotné linii postupu vůči režimu, i když sama o sobě byla negativem se špatným dopadem na veřejnost, měla také svůj pozitivní dopad. Každá společná strategie by v této situaci byla nutně kompromisem

mezi odvážnými a opatrnými. I ti nejodvážnější by se cítili vázáni usnesením ostatních a ohled na ně by jim bránil projevit se statečně navenek. Jen díky tomu, že jednotící koncepce neexistovala, vystupovali Faulhaber, Galen a Preyssing veřejně proti nacismu bez jakýchkoliv morálních zábran.

Kniha Wolfganga Knaufta si plně zasluhuje, aby se dočkala i českého překladu, neboť poskytuje kromě portrétu biskupa Preyssinga také ucelený a objektivní obraz postoje německé církve. Čechům včetně věřících katolíků by se stalo ještě zřejmějším, že zdaleka ne každý Němec byl nacistou, což by jen dále napomohlo v postupném odbourávání nepřátelských stereotypů obou národů.

Radomír Malý

JERZY ROBERT NOWAK:
KOŚCIÓŁ I REWOLUCJA FRANCUSKA

(Toruň: Nasza Przyszłość, 2000. 106 s.)

Nově o Velké francouzské revoluci

Jerzy Robert Nowak, autor knihy *Kościół i Rewolucja Francuska* (Církev a Francouzská revoluce), která v loňském roce vyšla v polské Toruni, je profesorem moderních dějin na toruňské univerzitě a známým publicistou. Ve svém díle vychází především z prací historiků, kteří už nejsou příliš citováni, jako např. J. Aulard, jenž psal svá díla o tomto období ve dvacátých letech, E. Despois, T. Carlyle aj. Využívá též archivního materiálu, který studoval přímo ve francouzských archivech.

Nowak nekompromisně vyvrací stále přetrvávající mýtus o Velké francouzské

revoluci jako nástupu éry lidských práv a svobod. Naopak přesvědčivě dokazuje, že revoluční režim, zvláště pak jakobínská diktatura, anticipoval totalitní diktatury dvacátého století a ne novodobé demokracie. Nowak se plně ztotožňuje s Edmondem Burkem a jeho *Úvahami o Francouzské revoluci*, kde tento anglický současník oněch událostí tvrdě zatracuje revoluční vládu a její ideály, které považuje za zhoubné, protože se neopírají o křesťanství a víru v Boha. Proti nim staví americkou revoluci, jež tyto principy zachovala – a proto nesklouzla ke zběsilému teroru a hromadným vraždám.

Nowak to dokumentuje zejména na teroru proti církvi a věřícímu obyvatelstvu. Zvlášť velký prostor věnuje válce proti tzv. „šuanům“, čili venkovským povstalcům ve Vendée a předkládá čtenáři hrůzná fakta o masové genocidě, praktikované revoluční vládou. Nowak se nezdárá tvrdit, že všechno, co za druhé světové války páchala SS, bylo již předtím realizováno „demokraty“ vyslanými z Paříže: z kůže povražděných vesničanů včetně žen a dětí byly vyráběny boty a rukavice, mrtvá těla se zpracovávala na mýdlo. Generál Westermann, jenž od jakobínské vlády dostal za úkol zlikvidovat povstání šuanů, se ve svém hlášení do Paříže chlubí, že děti dal rozdupat koňmi a ženy vyvraždit, aby „nemohly plodit bandity“.

Škoda, že autor ponechal stranou otázku, kterou teď, poněkud módně, zkoumají francouzští historikové. Ukazuje se totiž, že šuani nebyli jenom nevzdělaní sedláci, slepě oddaní církvi a trůnu, nýbrž měli mezi sebou i celou řadu erudovaných lidí, kteří předkládali svou vizi státního a politického uspořádání a dokázali být také náležitě kritičtí (Georges Coudal, Pierre Marciér, Francois de Charrette aj.). Jejich ideál spočíval samozřejmě

na monarchii, ale zároveň i na maximální decentralizaci regionů a samostatnosti obcí, což by museli respektovat král i místní vrchnost. V komunální sféře se měla uplatnit v plném rozsahu parlamentní demokracie a svobodné volby. Tato „šuauská demokracie“, jak ukazují nejnovější zahraniční práce (ty prezentuje jiný polský autor, Marek Robak, v knize *Vandeia 1793* [Poznaň: Wydawnictwo Piotra i Pawla, 1999]), má k současnému pojetí demokracie velice blízko, podstatně blíž, než revoluční „demokracie“ v Paříži.

Vyvrážďování duchovních osob je v literatuře známo. Případy hrdinství byly dostatečně zpracovány. Pozoruhodný je ale velký odpad vysokého kléru, zejména biskupů. Talleyrand a Gobel jsou markantními důkazy. Skutečnost, že z počtu cca 300 biskupů se pouze něco přes třicet octlo buď na popravišti nebo ve vězení, většina emigrovala a několik desítek odpadlo, nesvědčí příliš o tom, že v před-revoluční Francii byl vysoký klérus na patřičné duchovní a morální úrovni. Projevily se neblahé důsledky galikanismu, obsazování vysokých církevních postů lidmi oddanými trůnu bez patřičného etického a spirituálního standardu. Nižší

klérus a zejména řeholníci se osvědčili podstatně lépe.

Nowak také nemilosrdně likviduje iluze o Voltairovi a osvícenských filozofech vůbec. Cituje z Voltairových prací antisemitské výpady „filozofa humanismu“, na něž se odvolávala za druhé světové války Pétainova kolaborantská vláda ve Vichy, aby ospravedlnila deportace Židů do koncentračních táborů. Voltaire také vášnivě obhajoval otroctví černochů a popíral, že by byli lidmi, jsou to prý kříženci člověka a opice. Vůči svým oponentům – navzdory výroku „nesouhlasím s vámi, ale vždycky budu bojovat o vaše právo toto říkat“ – se choval krajně netolerantně, jsou dochovány jeho dopisy náčelníku policie, kde se domáhá jejich uvěznění.

Nowakova práce je čtivá a snadno zaujme. Zároveň je však také otrásající svým líčením masakrů a genocidy ve jménu „volnosti, rovnosti, bratrství“. Francouzská revoluce patří, právě tak jako bolševická říjnová revoluce v Rusku a Hitlerovo uchopení moci v Německu, k počátkům krvavých totalitních diktatur moderního věku. Překlad do češtiny tohoto nevelkého, zato však hutného díla by byl na místě.

Radomír Malý

**TEOLOGICKÝ SBORNÍK 3/2001:
TEOLOGIE A SYMBOLIKA VTĚLENÍ**

(Brno: CDK, 2001. 99 s.)

Hlavním tématem nového čísla *Teologického sborníku* je teologie vtělení. Kritické, židovsko-křesťanským dialogem motivované zamyšlení nad naukou o vtělení, jak nám ji odkázali církevní Otcové, podává Paul M. van Buren. Ladislav Herýán volí exegeticko-homiletický přístup a ve svých úvahách o vtělení v Janově evangeliu zdůrazňuje, že idea vtělení je plodem velikonoční víry. Symbolikou vtělení v liturgii a ikonách východního křesťanství se zabývá Oto A. Kukla.

V nové rubrice Instituce se představuje Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty, které vede Lenka Karfíková.

Rozhovor Etienna Vermeersche s Edwardem Schillebeeckxem se vrací ke „starým“ tématům, jako jsou víra a humanismus, historický Ježíš, etika křesťanská a ateistická apod.

V čísle dále nalezneme přednášku slovenského filozofa Jána Letze o filozofii na prahu třetího tisíciletí, článek Petra Pabiana o vztahu křesťanské teologie k politickým náboženstvím, esej Reného Girarda o Janu Pavlu II. a jeho prosbách za odpuštění, a překlad kázání Mistra Eckharta *Intravit Jesus*.

Rubrika Dokumenty přibližuje v komentáři Jiřího Hanuše a Jany Kubičkové písemnou obranu biskupa Skoupého proti dosazení vládního zmocněnce na brněnské biskupství v roce 1949.

Na závěr jsou uvedeny recenze výboru z díla Mikuláše Lobkowicze, jež vyšel pod titulem *Duše Evropy*, a knihy sestry M. T. Winter *Out of the Depths*, která

vypráví příběh Ludmily Javorové, jedné z žen, jež přijaly z rukou biskupa Felixe M. Davidka kněžské svěcení.

**TEOLOGICKÝ SBORNÍK 4/2001:
STOLETÍ DRUHÉ KONFESIONALIZACE**

(Brno: CDK, 2001. 100 s.)

Poslední číslo tohoto ročníku je věnováno tématu devatenáctého století jako období „druhé konfesionalizace“. Jiří Hanuš a Olaf Blaschke se ve svých příspěvcích věnují argumentaci pro zavedení tohoto pojmu, jež zdá se výstižně postihuje náboženská a společenská specifika této doby. Téma doplňuje studie Ulricha Horsta o historických souvislostech mariánského dogmatu o Neposkvrněném početí a článek Reného Rémonda týkající se vztahů mezi náboženstvím a národem v moderních evropských společnostech.

Rubrika Portrét představuje nositele Nobelovy ceny za literaturu, francouzského spisovatele, esejistu, myslitele Françoise Mauriaca.

Rozhovor byl tentokrát veden na aktuálnější téma, než bývá obvyklé: o islámu na podzim roku 2001 jsme uvažovali s orientalistou a afrikanistou Lubošem Kropáčkem.

Číslo dále obsahuje pojednání Knuta Schäferdieka o raně křesťanské misii a přednášku Pavla Ambrose o úkolech současné české teologie a teologických fakult.

Poslední slovo dostalo vzpomínání Jiřího Němce, které v letech 1995–97 znamenal Jan Stříbrný. Snad potěší ty, kdo si pamatují na Němcovu diskusní pohotovost, sečtělost a vtip.