

JIRÍ HANUŠ:
MEZI TRADICÍ A REFORMOU.
ROZHOVORY O MORAVSKÉM
KATOLICISMU VE 20. STOLETÍ

(Brno: CDK, 2002. 200 s.
 ISBN 80-7325-005-5)

Autor v knize uvádí vzpomínky, názory a postřehy známých spisovatelů, politických vězňů, duchovních, umělců, historiků i jiných odborníků. Vybral si osobnosti, které považuje za duchovně sobě blízké, o nichž je přesvědčen, že jejich bádání či svědectví má nezastupitelnou hodnotu. Snaží se dopídit toho, zda má moravský katolicismus nějaká výrazná specifika či rozdílnosti oproti např. katolictví v Čechách.

Pavel Marek, historik a politolog, se v první kapitole ohlíží za různými projevy katolicismu na Moravě v období Katolické moderny, tj. konce 19. a počátku 20. století. Začala souběžně s obdobným hnutím v Evropě i Americe. Tam měla většinou zaměření teologické, kdežto u nás spíše literární, sociální, umělecké a liturgické. Nejvýznamnější její představitelé jako Karel Dostál-Lutinov, Jindřich Šimon Baar či Sigismund Bouška byli obklopeni mnoha dalšími. Jejich činnost byla mezi kněžími přijímána rozdílně; často budila nedůvěru. Palčivé otázky kněžského života, včetně celibátu, zůstávaly neřešeny, což vyvolalo nespokojenost a odchody z katolické církve a po 1. světové válce založení Církve československé.

Mojmír Trávníček pak podává přehled literární tvorby katolických spisovatelů z řad laiků, kněží a řeholníků. Neopomíjí ani přínos různých setkání, konferencí, prázdninových táborů v krátkém období poválečné svobody.

Pestré pohledy na předešlý komunistického režimu a rozbor hrůzné „babické tragédie“ na západní Moravě v padesátých letech poskytují svědectví Ladislava Stehlíka, jednoho z přímých účastníků aféry v režii StB i zinscenovaného soudního procesu s hrdelními rozsudky pro kněze a laiky k zastrašení veřejnosti a násilnému prosazení „socializace venkova“.

František Kunetka z olomoucké CMTF UP ukazuje, jakými cestami se ubírala liturgická reforma ve světě už dlouho před koncilem a pak i u nás. Výklad na slovo vzatého odborníka je poutavý a zároveň srozumitelný díky zkušenostem z praxe. Zná nejen živé a městské farnosti, ale má i letité zkušenosti „z terénu“ krušného severomoravského pohraničí. Jeho záběr je široký i tím, že vychází z kořenů liturgické zkušenosti prvních staletí církve a současně naznačuje, kudy by se měl zdravý vývoj dále ubírat.

Rozhovor s Antonínem Procházkou připomíná poválečný odsun německého obyvatelstva, malou zkušenost i prozíravost v taktice našich politiků při zřetelných přípravách k uchopení moci komunisty se všemi negativními následky pro mravní, duchovní i hospodářský život národa.

Pavel Švanda uvažuje o výrazné literární postavě Josefa Floriána, o postojích a umělecké tvorbě předních katolických básníků a prozaiků, hlavně Jakuba Demla, Jana Čepa, Jana Zahradníčka aj.

Jan Šimsa, evangelický farář, citlivě a se vstřícným pochopením hodnotí vzájemné ekumenické přibližování z katolické i evangelické strany.

Karel Rechlík se zaměřuje na duchovní výtvarné umění. Od šedesátých let se stala známou tvorba podněcená nadšeným jedovnickým farářem Fr. Va-

vříčkem: úpravy místního kostela a kaplí v okolí, stavba proslaveného chrámu v Senetářově podle projektu Ludvíka Kolka. Po pádu totality se pak objevuje mnoho staveb i upravených interiérů podle návrhů předních výtvarných umělců. Představují se přitom i některé moderní sakrální stavby z první poloviny 20. století v Čechách a na Moravě. Všechna výtvarná moderní díla se snaží přispět k prohloubení duchovního života a věřící je i přes rozdílné přístupy postupně, byť leckdy váhavě, přijímají.

Radomír Malý, signatář Charty 77, ve svém příspěvku manifestuje svůj neochvějný postoj vůči režimu, obhajuje své představy o pevné věrnosti katolíků ve věcech víry, mravů i ve snahách o duchovní pokrok národa. Snaží se o objektivní pohled na slabosti, selhání či nedůslednost některých duchovních osob.

Josef Petr Ondok, kněz, dlouholetý vězeň, filozof, ekolog, vyučující na česko-budějovické fakultě, popisuje svá stěhování po lágrech a věznicích souběžně s Josefem Zvěřinou, svou několikaletou účast v skrytých aktivitách Felixe M. Davidka. Vydává i pochvalné svědectví o bratrské lásce vězněných kněží bez rozdílu věku, vzdělání či církevních hodností.

Cyril Martinek a Josef Kaman mluví o svém vztahu k sociálním otázkám za studií i v období „Pražského předjaří a jara“. Ve svých studiích a šíření sociální nauky církve pokračovali i za tzv. normalizace. Při jejich vyprávění před námi defilují další významné postavy angažovaných a pronásledovaných duchovních i laiků oněch těžkých let.

Marta Munzarová, dcera prof. MUDr. Jaroslava Pojera, obdivně vzpomíná

na lásku svého otce k osobnostem vynikajících katolických básníků a prozaiků. Vystupují tu před námi František Halas, Jakub Deml, Jan Čep, Jan Zahradníček, Bohuslav Reynek, Klement Bochořák, Robert Konečný se svými díly, vřelými city a láskou k Bohu, národu i svým rodinám.

Publikace doprovázená řadou černobílých fotografií není encyklopedickým kompletem, ale spíše hrstkou pestrobarevných střípků mnohotvárného, bohatého života jednoho pohnutého století. Vzpomínky dávající z odstupe zrcadlově vidět jedno ve druhém, jako když hledíme do kaleidoskopu, který zaujme zářící krásou lidského života. Ten ani mezi katolíky na Moravě nebyl černobílý, i když v mnohém kontrastní. „Mezi tradicí a reformou“ tomu ostatně nemohlo být jinak.

V knize dotázaní uvedli jen skromné náznaky odpovědi na otázku po specifičnosti či odlišnosti moravského katolictví. Zato kaleidoskopický obraz, který nám společně dávají zahlédnout, vyzvedá zdejší schopnost bez vyhrocování, organicky spojovat v harmonickou syntézu, jak tomu bylo už v době cyrilometodějské. Určitě pobízí k otevřenosti pro vanutí Ducha, aby moravská církev i nadále mohla ostatním skýtat odpověď ani ne tak slovy brilantních idejí či ideologií vyvolávajících sváry, jako svým jednáním spojujícím tradici se stálou reformou. Ne však proto, že na Moravě máme raději klid, ale proto, že jsme v obojím rozpoznali Ducha vanoucího, kde On chce. Ducha vznášejícího se nad chaotickými zemskými vodami, aby z nich povstal nový život. Jak v to nedoufat, když i dramatická minulost o tom tolik vypovídá?

Michael Špaček

VÁCLAV UMLAUF:
ROZMARNÉ PŘÍBĚHY PODLE
NOVÉHO ZÁKONA

(Brno: CDK, 2003. 171 s.
 ISBN 80-7325-013-6)

Kniha Václava Umlaufa *Rozmarné příběhy podle Nového zákona* je sbírkou čtrnácti příběhů, které mají svůj základ v Novém zákoně a v nichž se odráží autorova reflexe různých aspektů církevního života minulosti i současnosti. Propojení počáteční komunity „kristovců“ s dnešním pohledem na církev je pro toto dílko typické a autor se zde představuje jako pozorovatel a komentátor, který se pokouší, v historickém zasazení děje, popsat jednotlivé rysy dnešní politické (život v *polis*) i duchovní reality.

V knize, jež nese poněkud kuriózní název, se autor pokouší odlehčenou formou analyzovat současný postmoderní svět a jeho promítání se do křesťanství. Umlauf není biblistou, novozákonní text chápe jako průsečík nejružnějších trajektorií, a proto se inspirovaný text ocitá v ohnisku jeho filozofujícího pohledu, kterým vnímá realitu. Kniha poukazuje na člověka, který se dívá na svět bez iluzí a předpojatostí, jimiž je postmoderní názorový jarmark přesycen, což dává Umlaufovu peru svobodu, lehkost i svižnost. Pod tímto zorným úhlem autor vidí i dnešní křesťanství a neváhá rozbíjet mnohé mýty, jimiž se křesťanská psychika vymezuje vůči sekulárnímu světu: církevní dokonalost (povídky popisující třenice v Korintu a nepraktičnost Krista) a nepřátelské okolí (z Umlaufova pera vystupuje smířlivý Pilát a tolerantní židé). Kniha od čtenáře žádá srovnání v otevřeném prostoru hodnot a idejí, který se sama snaží vytvořit, a tím se stává provokující i inspirující. Je evidentní, že pro ty,

kdo jsou mentálně nepřipraveni pro dané srovnání, zůstane kniha nepochopena a nedoceněna.

Umlaufovy texty nejsou v žádném případě odbornými studiemi, jsou to silně osobně laděné črty a impresy, které vznikaly při četbě textů Nového zákona nezávisle na sobě. Autor fenomenologicky vnímá inspirovaný text v souvislosti s celou židovskou tradicí (evidentní vliv *Chasidských vyprávění* od Martina Bubera a děl Josefa Flavia), křesťanskou apokryfní literaturou a antickým kulturním světem, přičemž vše sleduje a hodnotí okem postmoderny – viz poslední esej „Kniha zjevení apoštolky Jany“. Křesťanství, židovství i filozofie představují pro autora duchovně, sociálně i kulturně neobyčejně podnětný pramen inspirace a ve vzájemné propojenosti autentické poselství dnešnímu člověku. Umlauf neustále osciluje mezi těmito myšlenkovými světy a transponuje aktuální otázky křesťanství do prvotní situace vzniku komunity kristovců. Autor představuje své vnitřní postoje a v textu nechává soupeřit Umlaufa filozofa, Umlaufa katolíka a Umlaufa znalce židovství. Toto soupeření je evidentní v „Přednášce v Aténách“, kde Pavel (Umlauf katolík) je knokautován v prvním kole antickou filozofií (Umlauf filozof). Autor nevyjadřuje jen své postoje a svá vnitřní napětí, kterým můžeme dát i objektivní rozměr, ale hledá i východiska a řešení (esej „Chvilé úzkosti“).

Kniha *Rozmarné příběhy podle Nového zákona* je poněkud kontroverzní a může v leckterém čtenáři vyvolat nesouhlas a pobouření (povídky: „Kdo zradil Štěpána?“, „Jak v Soluni nastal konec světa“, „Přednáška v Aténách“, „Křesťanský pluralismus v Korintě“, „Jak byl Ježíš povýšen na velekněze“), které se autor snaží zmírnit názvem celé publikace. Toto

dílko rozhodně vede čtenáře k hlubšímu pohledu na křesťanství v kulturním kontextu dnešní doby. Není náhodou, že tato publikace vychází v Centru pro studium demokracie a kultury, protože je rozmarnou výzvou do naší duchovní a kulturní atmosféry, v níž silně pociťujeme absenci hlubších křesťanských kořenů. Hravou, rozmarnou a mnohdy i humornou formou chce autor oslovit českou duši, která je náladová, roztěkaná, nepozorná a zneklidněná vším přesažným, jež naléhavě musí být nahrazeno jiným.

Kniha se asi nesetká s velkým ohlasem, ale vede k promyšlení postojů a jevů, jimiž jsme obklopeni i ohroženi. Umlafova publikace si zaslouží pozornost pro čitelný autorův existenciální postoj, který vyrůstá z bohaté židovské tradice, znalosti antické filozofie a křesťanských apokryfů. Toto autorovo zasazení do tématu mu dává prostor polemizovat s převládajícími názory uvnitř i vně církve. Umlafovo rozmarné a poutavé čtení popularizuje antickou filozofii („Přednáška v Aténách“), židovskou tradici („Hlášení Nazaretské synagogy“) a život prvních křesťanů („Křesťanský pluralismus v Korintě“) a jsem přesvědčen, že nadchne každého, kdo hledá poučení.

Pavel Kopeček

MICHAL ALTRICHTER:

„DUCHOVNÍ“ A „DUŠEVNÍ“. PŘÍSPĚVEK Z POHLEDU TEOLOGIE NARATIVNÍ

(Olomouc – Velehrad: Refugium, 2003. 378 s. [bibliografie s. 354–364]. Přílohy s. 368–374. ISBN 80-86715-025-7)

Již ve svém posudku Altrichterovy habilitační práce, která předcházela tomuto vydání, jsem ji pozitivně ocenil. Téma samo je totiž velmi aktuální, je proto předmětem četných spisů v různých jazycích. Autor se projevuje zběhlý v této cizojazyčné literatuře. Snaží se podat její souhrn, spolu se svým zcela originálním příspěvkem k problematice. Dotýká se dokonce i důsledků, které z toho plynou pro ostatní náměty teologie. Znamená-li „duchovní“ (v křesťanském smyslu) účast na Duchu svatém, pak se musejí všechny racionální pojmy a syntézy navracet ke svému božsko-lidskému východisku. Tím nejenže neztratí svou racionální a lidskou hodnotu, ale naopak najdou pouze takto svůj *Sitz im Leben*.

Autor tedy rozvíjí tzv. trichotomii řeckých Otců. Je si však plně vědom, že takové úvahy vycházejí na scestí, nepokládá-li se otázka správně. Duch svatý nemůže být „částí“ lidské osobnosti, je naopak síla Boží, která proniká celé lidské bytí, žijeme celý svůj život ve vztahu s Bohem, a tím uskutečňujeme i svou osobu, která vzniká vztahem. Tato myšlenka je ovšem dobře známá. Originalita Altrichterova je v tom, že dovede rozvést tyto vztahy do univerzální šířky, do života tělesného a duševního, do činností, které se normálně oddělují od teologie jako profánní, potřebují však být také proniknuty Bohem. Tím se zároveň dostává na nečekané pole kosmických důsledků našeho života v Duchu svatém.

První aplikace zduchovnění je tedy nutná v samotné teologii. Autor začíná od základních křesťanských dogmat: nejsvětější Trojice a inkarnace. Velmi oceňujeme jeho výstižné charakterizování trinitárních a kristologických herezí. Logicky je dále veden na pole antropologie: reality božsko-lidské. Už Karl Rahner upozorňoval na mylný názor, vycházející z domněnky, že Bůh je mystérium, zatímco člověka známe. Také člověk je hluboké tajemství, jeho spásu proto vyjadřujeme v antinomiích. Protože předmětem teologie je spása lidstva, teologickému myšlení nemohou postačovat pouze limity jasných pojmů (ty jsou standardním předpokladem), vždyť všechny dogmatické definice jsou nadto v jádře symbolické.

A tato skutečnost přivádí autora na pole uměleckého traktátu. Na souvislost teologického myšlení s poznáním estetickým upozornilo již mnoho autorů, zvláště Solovjov. Problém je navýsost moderní. Originalita Altrichterova tedy spočívá dále v tom, že zmíněnou souvislost rozvádí široce v oblastech, které bývají normálně opomíjeny: z mnohých příkladů v práci třeba pole hudby.

Neméně aktuální se ukazují také autorovy poznámky, týkající se personalismu. Z nich jasně vysvítá, že pravý personalismus existuje pouze v liniích křesťanského zjevení, zatímco jiné pokusy o zachycení lidské osoby jsou marné.

Pokud se zamyslíme nad způsobem, jakým autor svůj traktát rozvádí, nalezneme metodu tzv. narativní teologie, v naší české teologické literatuře dosud neobvyklé. Považuji tuto snahu průlomem do našeho prostředí za pozi-

tivní. Je možná příliš odvážná. Předpokládá totiž postoj značně odlišný od tradičních analytických pojednání, a tudíž také ocenění z jiného zorného úhlu. Nejde v poslední instanci totiž o kritické posouzení jednotlivých tvrzení, jako spíše o jejich stálou konfrontaci s celkem. Děje se tak úmyslně, aby čtenář, který má před očima množství pohledů a souvislostí, byl tímto schopen celistvého závěru spirituálního, přesahujícího nejenom jednotlivá tvrzení, ale dokonce syntézu tvrzení, úrovně pouze logické. Jednotlivé definice tak přesahují své definování a dostávají hodnoty symbolu, který vyžaduje doplnění jiným, případně i opačným symbolem slovním.

Jak máme tedy z tohoto hlediska ocenit Altrichterovu práci? Má přirozeně dar vyjadřování se v úsečných aforismech, které pronikají často do samého jádra věci, přičemž zůstává stále otevřenost k tomu, co je přesahuje. Autor si je toho vědom tak dobře, že necítí povinnost vyvracet ani taková tvrzení, která jsou sama v sobě pro obtížnost sdělení problémová. Nebojí se dokonce užít třeba i hesel, která jsou v občanském životě často výrazem banálnosti, v duchovní souvislosti však nabývají nečekaného smyslu.

Protože se autor dal odvážně do užívání metody v našem prostředí nezvyklé, bude ještě určitě tázán na vysvětlení takového způsobu podání látky.

Oceňuji tedy tuto knihu velmi pozitivně, hlavně pro autorovu širokou znalost teologické literatury katolické, částečně i ortodoxní a moderních hnutí v protestantismu. Tím je připraven i na plodný dialog na poli ekumenickém.

Tomáš Špidlík

**JAROSLAW PASTUSZAK:
ZLO JAKO SPIRITUÁLNÍ JEV.
TEOLOGICKÁ HERMENEUTIKA
VÝTVARNÉHO DÍLA FRANCISE
BACONA (TEOLOGIE OBRAZU)**

*(Licenciátní práce. Olomouc: CMTF UP, 2001.
70 s. + 16 příloh)*

Licenciátní práce se zabývá porozuměním „zlu jako zlu“ v (nej)širším teologickém a uměleckém kontextu. Zásadní přínos předložené licenciátní práce můžeme shrnout těmito slovy: Autor se snaží nahlédnout zlo v celku horizontu teologického a uměleckého smyslu prismaťem díla Francise Bacona a dochází k jasné formulované intuici jediného východiska vidění uměleckého a teologického na příkladu fenoménu zla. Implicitně formuluje na základě zcela odlišných přístupů (překvapivě?) jediné, v jeho pojetí celistvé poznání zla jako spirituálního jevu.

První („Zlo“, s. 5–25) a druhá kapitola („Obecný smysl umění“, s. 26–33) vytváří prostor pro důležité předběžné porozumění předložené otázce jako porozumění si porozumívajícího s výrazně akcentujícím dějinným a fenomenologickým viděním. Třetí kapitola („Zlo v díle Francise Bacona“, s. 34–56) zúročuje předchozí dvě kapitoly v hermeneutickém výkladu zla výtvarného díla Francise Bacona jako výměny tohoto předběžného porozumění s předmětem předložené teologické analýzy. Můžeme říci, že cíl práce – předložit navzájem komunikující dialog teologického (předběžného) a uměleckého (v našem případě konkrétních výtvarných děl – předmětu) porozumění (nebo snad pochopení?) – se zdařil. Hermeneutický přístup autora otevřel nepochybně novou dimenzi smyslu „zla jako spirituálního jevu“ transparentně a metodicky přesně. Méně se již

práce zabývá objasněním předpokladů takto postupující metody správného rozumění, protože jej přejímá jako nerozporuplný přístup, věrně krácející a bohatě čerpající z myšlení J. Tischnera.

Ve své práci autor přesně vymezil své traktované téma, široce pojednal na způsob „úvodů“ problematiku zla a umění. Z práce samotné i z průběhu jejího zpracování je možné zřetelně a jednoznačně rozpoznat, že své teze formuloval z široké a hluboké znalosti problematiky. V práci prokázal i schopnost správně utřídit rozsáhlý a podrobně prostudovaný materiál, a stejně tak uvážlivě, a na mnoha místech střízlivě, použil bohatě dokumentovanou excerpci studované látky.

Pavel Ambros

**LEO ZERHAU: SVÁTOSTNÉ POKÁNÍ
V RŮZNÝCH LITURGICKÝCH TRADICÍCH.
AKTUÁLNOST DĚJINNÉHO
BOHATSTVÍ LITURGICKÝCH FOREM
A TEOLOGICKÝCH POHLEDŮ**

*(Licenciátní práce. Olomouc: CMTF UP, 2002.
109 s., bibliografie s. 106–109)*

Úmyslem Lea Zerhaua je předložit podněty pro obnovu praxe svátosti smíření (zpovědi) z dějinné perspektivy, a to na základě podrobného studia latinské, byzantské, alexandrijské, arménské, západosyrské a východosyrské liturgické tradice. Autor analyzuje ekleziální a liturgický charakter víry. Jeho přístup je ekumenický. Svátostné pokání v různých liturgických tradicích chápe jako projev života církve, proto je mu apoštolská víra podmínkou svátostného společenství. Pečlivým srovnáním teologické diskuse zachycuje mezigenerační

i konfesní výměnu daného tématu. Práci navíc doplňuje (i na základě osobních rozhovorů) svědectvím křesťanů jednotlivých tradic.

Struktura práce vhodně odpovídá vytčenému badatelskému cíli. První kapitola (s. 12–30) sleduje chronologickou linii vývoje zpovědi v západní tradici. Zachycuje základní etapy proměn této svátosti. Základní monografie, které se dotýkají dějinného rozvoje svátosti smíření na Západě, zná Zerhau zprostředkovaně, sám vychází především ze studií A. Santantonioho. K pramenům je třeba připojit samotné liturgické texty. Studie autorů chápeme jako sekundární prameny. Autor čerpá i z pravoslavné odborné teologické literatury. Autor správně poukazuje na to, že rozdíl mezi antickou a současnou praxí nespočívá ve veřejném či soukromém charakteru vyznání, ale v tom, že v západní tradici byla svátost smíření udělována pouze jednou (s. 14). Podstatnou otázkou pro antickou církev západní tradice proto bylo, zda je hříšník k pokání skutečně připraven. Autor rovněž přesně popisuje změnu kající praxe na Západě vlivem iroskotské misie (s. 18–19) a zavedením tarifů (s. 19–20). V této části by bylo rovněž vhodné se zmínit o atricionismu a kontricionismu. Přínosný je i přesný popis jednotlivých obřadů, typických pro západní tradici (s. 27–30).

Druhá kapitola se zabývá tradicí pravoslavnou. Chápe ji prakticky, ne v historickém vývoji, nýbrž z hlediska současné praxe. Pravoslavná tradice je v autorově pohledu v podstatě identifikována s rozvinutím tradice byzantské. Tím terminologicky vyjasňuje jinak nepřiliš jednotně používané pojmy. Znalost základních studií zabývajících se podobou svátostného smíření v pravoslavné tradici je rozsáhlejší, než tomu je u studia

pramenů západní tradice (srov. s. 12–13 a 31–33). I zde je třeba poznamenat, že k pramenům patří nezbytně i liturgické knihy jednotlivých ritů. Autor se soustřeďuje na rozdílnost dějinného vývoje svátosti smíření. Nalézá ji v medicínálním rázu svátosti, v odlišném zdůvodnění přechodu k individuální zpovědi (úcta k jedinečnosti, diskrétnost a ochrana kajícího před jeho skandalizováním), v právním charakteru vyznávání, v otázce epitimii a nesvátostného vyznání. Paralelní rozvoj tradice v otázce zpovědní praxe zdařile dokumentuje na rozboru pravoslavných trebníků (s. 43–45). Spor o deprekativní či indikativní formulaci chápe jako spor identity pravoslavného Východu, zdůrazňujícího tím svoji odlišnost (s. 46). Přínosné je i podrobné srovnání nyní užívaného řeckého způsobu udělování svátosti smíření s deprekativní formou rozhřešení a slovanské formy udělení svátosti s indikativní formou rozhřešení (s. 50–57). Sumarizuje shodné i polemicky vnímané teologické pohledy na svátost z hlediska východního a západního, stručně i přípravu, místo, průběh a četnost zpovědi.

Ve třetí kapitole (s. 65–97) se Zerhau zabývá orientálními církvemi (nechalcedonskými tradicemi a východosyrskou tradicí). Přehled základních studií je reprezentativní, metodicky je i zde třeba rozlišit prameny od sekundární literatury (správné rozdělení je uvedeno v bibliografii i poznámkovém aparátu). Podrobné srovnání s byzantskou tradicí je podnětné, přesná je i předložená klasifikace, chronologie, praxe a teologie svátosti. Tento metodický postup uplatňuje postupně u všech ostatních tradic. Vhodnou ilustrací je i podrobné představení liturgie malankarských křesťanů v Kottayamském rituálu.

Autor dochází k jednoznačným závěrům, a tím i k naplnění svého záměru představit a zdůvodnit aktuálnost rozličných podob svátosti smíření:

1. ze srovnávacích dějin svátosti smíření vyplývá, že sociální rozměr slavení je stěžejní pro všechny tradice;
2. naléhavost duchovního vedení je vlastním zdrojem rozšíření individuální formy slavení;
3. důležitost přípravy je vyjádřena v antické církvi přísnou praxí, v novější praxi pak důrazem na katechezi;
4. úloha kněze při udílení svátosti je nezastupitelná a žádá jeho specifickou formaci.

Tato licenciátní práce může být příkladem nového ekumenického přístupu. Metoda srovnání jako metoda vzájemného poznání různých křesťanských tradic je dobře známa. Je nanejvýš vhodně doplněna ještě dalším významným momentem. Práce staví všechny tradice před stejnou otázku: obnova svátostné praxe pokání a smíření. Diferencované křesťanské církve nerozděluje rozdílný historický vývoj natolik, aby se nemohly společně ptát v síle rozdílné tradice (tu chápe Zerhau možná až příliš optimisticky jako rozdílnost důrazů) na otázky bytostně společného zájmu, vzájemného vlivu a rozhodování o dalším směřování tradice. Rozhodování není odůvodněno pouze historickým vývojem, nýbrž i současnými potřebami věřících. Při vytváření nových norem, které pak mají povahu závazné tradice, nemůžeme jednat ani antihistoricky, ani bez ohledu na pastorační potřeby věřících. Předložená práce k takovému budoucímu rozhodování nepochybně přispěla.

Pavel Ambros

**JAROSLAV FILKA: VZNIK KATOLICKÉ CHARISMATICKÉ OBNOVY V BRNĚ
A CESTA NĚKTERÝCH JEJÍCH
SPOLEČENSTVÍK ZALOŽENÍ KOMUNITY
EMMANUEL NA MORAVĚ**

(Licenciátní práce. Olomouc: CMTF UP, 2002. 153 s., bibliografie s. 103–108, 7 příloh, s. 111–153)

V předložené licenciátní práci Jaroslav Filka představuje v podrobném chronologickém přehledu vznik charismatické obnovy v Brně a vznik sdružení věřících Emmanuel, které vzniklo z jedné větve charismatické obnovy. Tento originální integrující duchovní vývoj podrobně zachycuje a studuje obšírně vliv francouzské komunity Emmanuel. Středem pozornosti je samotné duchovní dění. Pečlivě zaznamenává autentická svědectví, ústní podání, kronikářské zprávy, deníky charismatické obnovy v Brně a komunity Emmanuel. Tento povětšinou nepublikovaný bohatý pramenný materiál tvoří základ přesného zmapování jednotlivých fází. Autor je chronologicky uspořádává. Předkládá dataci vzniku a rozvoje jednotlivých fází charismatické obnovy v Brně v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. Práce tvoří určitý druh duchovního místopisu. Je zdrojem mnoha zásadních teologických otázek, na které autor příležitostně a různorodě odpovídá. Práce si neklade za cíl pojednat systematicky teologické problémy svázané s charismatickou obnovou. Je spirituální fenomenologií s bohatým teologickým obsahem. Předností takového přístupu je autenticita a plastičnost narativního teologického příběhu, nevýhodou zůstává to, že nemohou být mnohé zásadnější teologické otázky zodpovězeny. Důraz na praxi v charismatické

obnově běžně převažuje nad teologickou reflexí především v počátcích a v obdobích bouřlivého rozvoje. Jisté znovuprožití počátku v teologické reflexi, kde porozumění vlastní minulosti začne vytvářet tradici, si žádá jiného hermeneutického přístupu a většího časového odstupu, podobného těm, které známe například při zakládání řádů, kde důležitost třetí generace jasně vysvítá při konečném historickém ztvárnění spirituální fyziognomie nově vzniklých křesťanských společenství. Předložená práce stojí na samém počátku tohoto vývoje. Bylo by zajímavé slyšet od autora, jak on sám chápe „normotvornost“ svého teologického uvažování v kontextu vzniku charismatické obnovy v Brně a s ním následně spojeného založení komunity Emmanuel. Bylo by poctivější připustit, a pak i explicitně vyjádřit, že tento úmysl Filkova práce alespoň skrytý v sobě nese.

V první kapitole (s. 12–37) Filka podrobně popisuje vznik katolické charismatické obnovy v Brně. Jeho text má zřetelně dokumentární charakter. Cenné je zasazení místní zkušenosti do univerzálnějšího celku. Filka objevuje zajímavé souvislosti, které sahají až ke snahám papeže Lva XIII. Bylo by jistě velmi užitečné dokumentovat nastíněný vztah mezi jeho snahami o úctu k Duchu svatému a konkrétními aktivitami různých duchovních spolků, jak se o nich autor zmiňuje na s. 13 a 14. Mnohé podrobnosti, plynoucí ze svědectví, by měly být prohloubeny o důkladnější historicko-archivní práci. Je zřejmé, že autor z důvodů obsírnosti práce k takovému kroku nepřistoupil. To neplatí o vlastním zpracování vzniku prapůvodních kořenů charismatické obnovy v Brně (s. 16 a další: dlouhý časový výsek mezi rokem 1920 až 1974 skrývá mnoho nezodpovězených

otázek). Fáze intelektuální reflexe vedoucí k hlubšímu kontaktu s Písmem vyznívá přesvědčivě a je pozoruhodným svědectvím vzniku konkrétního charismatického ohniska. Takto připravené předpolí, dle Filky prozřetelnostně, nachází odezvu v prvních setkáních s letničním hnutím na Těšínsku v roce 1979. Zápasy, nejistoty, povolání, to všechno jsou skutečnosti, které poznamenaly počátky charismatické obnovy.

Druhá kapitola (s. 38–70) s názvem „Období vyhraňování spirituality“ chápe Filka jako vytváření katolického specifika v rámci charismatické obnovy. Otázka nevyznívá konfesijně, nýbrž je zde kladen požadavek církevnosti. Proč náboženské nadšení, náboženská zkušenost jednotlivce, vědomí obdarování, predispozice k vědomému rozhodnutí se pro Krista jako základního vztahu k Otci v Duchu svatém, shrneme-li, charismatická zkušenost Boha, si žádá širšího zakotvení v církvi. Dokonce se můžeme odvážit říct, že hymnické nadšení pro církev v jejím univerzálním nárokování si poslušnosti a podřízení se autoritě úřadu si žádá hlubšího zdůvodnění. Autor je plně zaujat vnějším průběhem fragmentace a diferenciací charismatického hnutí a její další vnitřní strukturalizace. Důvodem je rozvoj služeb pro obnovu (s. 44–60). Tento metodologický přístup nacházíme i v podkapitole „Přerod základního společenství obnovy ve fraternitu“ (s. 60–70). Otázky, od čeho se odvozuje právo a řád v konkrétním církevním společenství, na zodpovězení čekají.

Třetí kapitola (s. 72–89) faktograficky ještě přesněji než předcházející části zachycuje reciproční vztah a vazbu jádra charismatické obnovy v Brně a francouzské komunity Emmanuel. Jednotlivé

fáze – od setkání až po vznik komunity Emmanuel na Moravě – jsou popsány jako sled událostí, nenacházíme zde spekulativně-teologické jádro. Autor v závěru ukazuje na důvody: vidí je v signifikaci (definuje ji jako schopnost vyjevovat Boží lásku k člověku) a v efektivitě (definuje ji jako způsobilost účinně předávat Boží invenci).

Rekapitulace dalších úkolů, které předložená práce přinesla (s. 93), se týká zhodnocení přínosu komunity Emmanuel a charismatické obnovy, rozpracování metodiky práce a blíže nespecifikovaná práce s prameny. Mezi témata, která se mohou stát základním kamenem pro hlubší teologickou reflexi dějin vzniku charismatické obnovy v Brně, jistě patří vztah mezi soudem historickým a teologickým (metoda teologického výkladu dějin a vztah mezi historickým bádáním a jeho teologickým zhodnocením), působení Ducha jako zkušenost církevního společenství či osobního zakoušení jednotlivce jako základu pro plné poznání zjevení, dějin spásy a křesťanské existence vůbec, přesnější určení charismat jako vlité Boží milosti a následně z ní dané schopnosti pro dobro společenství, vztah mezi křtem svátostným a křtem Duchem a otázka zbožštění vůbec.

Pavel Ambros

MILAN M. BUBEN:
ENCYKLOPEDIE ŘÁDŮ, KONGREGACÍ
A ŘEHOLNÍCH SPOLEČNOSTÍ
KATOLICKÉ CÍRKVE V ČESKÝCH ZEMÍCH,
DÍL 1, ŘÁDY RYTÍŘSKÉ A KŘÍŽOVNÍCI

(Praha: Libri, 2002. 215 s.
 ISBN 80-7277-085-3)

Autor knihy Milan M. Buben se ujal velice náročného úkolu – přiblížit české čtenářské obci řeholní společenství, která v našich zemích v běhu dějin buď působila, nebo dále či nově působí. Celý projekt rozdělil do pěti dílů, z nichž první vyšel tiskem v roce 2002. V úvodní kapitole autor všeobecně popisuje vznik a vývoj řeholního života, a dále pak je tento spis věnován johanitům, templářům, německým rytířům, řádu sv. Ducha, řádu křesťanského rytířstva, strážcům Božího hrobu, cyriakům a křížovníkům s červenou hvězdou. Zajímavý dodatek této knihy tvoří i tzv. nekanonické řády jako řád sv. Vojtěcha, řád rytířů chrámu sv. Grálu Království českého, řád Blanických rytířů, řád sv. Václava apod.

Milan M. Buben uvádí ve svém díle nejenom vznik a dějiny jednotlivých řádů ve světě i v českých zemích, nýbrž věnuje dostatečný prostor i jejich spiritualitě a kulturně-historickému přínosu. Za velice cenné je nutno považovat i informace o řádových symbolikách, a to včetně jejich grafického znázornění, o řádových oděvech, regulích a struktuře jednotlivých řeholních společenství. Zevrubný popis dějin jednotlivých řádů také vhodně doplňují životopisy zakladatelů řádů či těch členů, kteří se nějakým výrazným způsobem zapsali do dějin, ať už jako papežové, čeští arcibiskupové či biskupové, nebo jako světci. Každý rytířský a křížovnícký řád je také doplněn seznamem jeho nejvyšších před-

stavitelů (velmistrů, generálů řádů apod.) i seznamem představitelů řádů v českých zemích (preceptoři, mistři, převorí...), a to včetně let, kdy byli ve své funkci. Tato kniha vznikla nejenom na základě studia odborné literatury, jejíž přehled autor uvádí v závěru, nýbrž i díky bádání v řádových a jiných archivech. Text knihy také doprovázejí vkusné ilustrace, na kterých můžeme spatřit dobové vyobrazení řádových oděvů, portréty jejich představitelů, sídla řádů, znaky apod.

Milan M. Buben (nar. 1946 v Praze) vystudoval Filozofickou fakultu UK v Praze, kde i v současnosti jako pedagog působí. Více než třicet let se věnuje církevním dějinám a pomocným vědám historickým, zejména pak heraldice a genealogii. Prvním dílem pentalogie *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností v českých zemích* tak navazuje na svá velmi úspěšná díla, z nichž uvádím zejména *Encyklopedii heraldiky* a *Encyklopedii českých a moravských sídelních biskupů*. Cílem autora je vydat v následujících letech další díly, a to druhý, *Řeholní kanovníci a mnišské řády*, kde se bude autor zabývat především premonstráty, benediktiny, cisterciáky, kartuziány, basiliány a kanovníky augustiniány; třetí, *Žebravé řády a řeholní klerikové*, bude věnován dominikánům, minoritům, františkánům, hybernům, kapucínům, karmelitánům, servitům, jezuitům, piaristům a mnohým dalším; čtvrtý, *Kongregace a řeholní společnosti*, bude mimo jiné obsahovat informace o lazaristech, oratoriánech, redemptoristech, salesiánech, petrínech...; pátý, *Ženské řády, kongregace, společnosti a instituty*, seznámí čtenáře např. s johanitkami, celestinkami, voršilkami, dominikánkami, alžbětinkami, Školskými sestrami, boromejkami...

Pevně věřím, že se plánovaná pentalogie dozajista stane velice vítanou a cennou pomůckou všem zájemcům o církevní historii.

Martin Weis

IN OMNIBUS CARITAS.

**K POCTĚ DEVADESÁTÝCH NAROZENIN
PROF. THDR. JAROSLAVA KADLECE**

(Ed. Mlada Mikulicová a Petr Kubín. Praha: Karolinum, 2002. 631 s. *Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy, sv. 4.* ISBN 80-246-0344-6)

Je velice krásným zvykem, že vědeckému pracovníku, který se dožívá významného životního jubilea, věnují jeho přátelé k jeho poctě soubor svých vlastních prací. V roce 2002 se dožil přední český historik a emeritní profesor KTF UK v Praze dr. Jaroslav Kadlec velkého jubilea – devadesáti let. Při této příležitosti byl vydán k jeho poctě úctyhodný sborník *In omnibus caritas*, který obsahuje řadu studií, článků a přednášek, z nichž úvodní příspěvek „Jaroslav Kadlec – historik českých církevních dějin“ Františka Šmahela skvěle dokumentuje velice plodný život jubilanta – historika od jeho prvního článku, který uveřejnil ve svých 22 letech jako bohoslovec, až po jeho ocenění zlatou medailí Františka Palackého Akademií věd ČR. Nedílnou součástí sborníku je i blahopřejný pozdrav jubilantovi od českého primase kardinála Miloslava Vlk a biskupa Antonína Lišky, anglická a česká resumé jednotlivých příspěvků a bibliografie prací Jaroslava Kadlece od roku 1990.

Největší část sborníku zabírají příspěvky z církevních dějin: „Výuka teologie v piaristickém řádu v době baroka s přihlédnutím k českým zemím“ od Václava Bartůška, „Zrušení kláštera benediktinek u sv. Jiří na Pražském hradě v roce 1784“ od Ondřeje Bastla, „Postavení farního kléru před reformací: Nové výzkumy v mohučském arcibiskupství“ od Enno Bünze (studie v němčině, krátké české a anglické resumé), „Představitelé italského rodu Lancellotti a jejich činnost v životě církve a v rozvoji vědy v období od 16. do 18. století“ od Tadeusze Fitycha (studie v polštině, krátké české a anglické resumé, fotografický doprovod a přehled rodokmenu rodu Lancellotti), „Papežská kurie a laikové v českém státě za Karla IV. v letech 1342–1362: Sonda do kuriální i české vzájemné každodennosti“ od Ivana Hlaváčka, „Národnostní a jazykové rozpory v českém vikariátu františkánů-observantů na přelomu 15. a 16. století“ od Petra Hlaváčka, „Kodex reg. lat. 14 – Evangeliář sv. Václava nebo sv. Vojtěcha?“ od Zdeňky Hledíkové, „Kardinál František Tomášek a jeho zásahy ve prospěch pronásledovaných komunistickým režimem“ od Martiny Hoškové, „Bitva na Bílé hoře: Válčné násilí a náboženské nadšení“ od Oliviera Chaline (francouzsky, české a anglické resumé), „Čeští a moravští šlechtici jako podpořovatelé a členové rytířských duchovních řádů“ od Libora Jana, „Myšlenka odluky státu a církve v období vzniku první Československé republiky“ od Petra Koláře, „Učitelé církevních dějin na bohoslovecké fakultě v Olomouci“ od Miloše Kouřila, „Nejstarší listina Karla IV. pro klášter sv. Kateřiny na Novém městě pražském z roku 1354“ od Jana Pařeza, „Vznik kněžského semináře se zvláštním přihlédnutím k dějinám pražského alumnátu do roku 1783“ od Ivo Prokopa a „Ad

sacrum iter Hierosolimitanum signatus“ od Stefana Tebrucka (německy, anglické resumé).

Jak je patrné z výše uvedeného přehledu studií, zahrnují období, které začíná v raném středověku a končí v době nedávno minulé – v době komunistického pronásledování církve v Československu. Tyto studie přinášejí čtenáři mnoho zajímavých a nových informací jak ze světových, tak z českých církevních dějin.

Z ostatních oborů je nutno připomenout následující studie, články a přednášky: „Předloha biblické spirituality Božího povolání“ od Jaroslava Brože, „Stáří ve Starém zákoně“ od Josefa Hřebíka, „Svátky českých světců ve středověkých rukopisech pařížské Bibliothèque nationale de France“ od Petra Kubína, „Osobnost sv. Lukáše a jeho ostatky“ od Jana Matějky, „Poutní místa v Anglii“ od Mlady Mikulicové, „Cyriometodějská ikonografie barokního Velehradu“ od Miloslava Pojsla, „Vergebung und Selbstachtung als moraltheologische Fragen“ od Wenera Wolberta (německy, české a anglické resumé) a „Pastorační priorita katecheze pokoncilní církve: katecheze dospělých“ od Ludvíka Dřímala.

Tyto výše uvedené články z oborů pastorační, biblické, liturgické a morální teologie velice výstižně dokumentují, že uvedené obory na KTF UK v Praze jsou na dobré úrovni a snesou srovnání s těmito obory zahraničních univerzit. Vědeckou úroveň současné KTF UK v Praze také čtenář může posoudit i z resumé disertačních, licenciátních a diplomových prací, které zde byly obhájeny v roce 2000.

Těžko posoudit, kterou studii, článek či přednášku lze označit za nejlepší. Vždyť všichni autoři do tohoto sborníku

prispívali dozajista k počť prof. dr. Jaroslava Kadlece tím najlepším a dali mu tak krásnou symbolickou kyticu složenou ze svých článků a studií.

Martin Weis

**PAVEL EVDOKIMOV:
EPOCHY DUCHOVNÍHO ŽIVOTA**

(Přel. Václav Ventura. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002. 257 s. Studie, sv. 12. ISBN 80-86045-94-3)

Kniha jedného z najvýznamnejších pravoslávnych teológov 20. storočia, ktorá sa nám v českom preklade dostáva do rúk, bola písaná v kontexte hrozby celosvetovej nadvlády ateistického komunistického režimu a ideológie, ale Pavel Evdokimov v nej odpovedá na problémy, ktoré ťažia svet nemenej aj dnes.

Svet sa nám desakralizuje pred očami, a dokonca pri tom ani nenaráža na odpor (s. 18). Táto výpoveď svedka spred 40-tich rokov nám pripadá výsostne aktuálnou. Prečo? Lebo akonáhle niekto začne hovoriť o svätosti, nastane psychologická blokáda. Predstava dávnych pustovníkov, eremitov, stylitov, zaživa pochovaných vo svojich jaskyniach či usadených na stĺpoch, „osvietených“, „rovných anjelom“ už pre väčšinu ľudí nepatrí do dnešnej doby. Svätosť akosi zastarala a nevieme ju prispôbiť novým formám a rytmu moderného života. Svätec je iba určitým druhom jogína, alebo drsnejšie psychicky chorým, neadaptabilným jedincom, v každom prípade neužitočným človekom (tamže).

Preto je potrebné zmeniť chápanie asketickej praxe. Pôst by mal byť namiesto trýznenia tela zrieknutím sa nadbyť-

ku, delením sa s chudobnými, usmievavou rovnováhou. Askéza by mala byť predovšetkým... periodickou a pravidelnou disciplínou ticha a mlčania, v ktorom človek znovu nachádza schopnosť zastaviť sa aj uprostred všetkých hlukov tohto sveta k modlitbe a kontemplácii a predovšetkým načúvať prítomnosti druhých (s. 66). Mníšstvo akoby dnes všade hľadalo namiesto telesnej a psychologickéj askézy stredoveku, eschatologickú askézu prvých storočí, ten úkon viery, ktorý robí z celého človeka bytosť radostne očakávajúcu parúziu (s. 67).

Ďalším aspektom, ktorý významne vplýva na súčasnú klímu duchovného života, je podľa Evdokimova nuda. V konformistických prostrediach etablovaného náboženstva vyvoláva všetko náboženské v nepokrytekej duši bezprostredný pocit nudy. Nudy z obradov a bohoslužieb v archaickej reči, z detinských piesní, ktorých chcená radosť padá do prázdna, nudy zo symboliky, ktorá dezorientuje svojou hermetickosťou... (s. 19). Pre nastupujúce generácie sú klasické symboly posvätného stále viac cudzie. Voda, chlieb, vosk, oheň sa vytrácajú z prirodzeného užívania v ľudských domovoch a nie sú už dôvernou a známou interpretáciou vesmíru (s. 65). V tomto prostredí je vytvorená ideálna pôda pre existenciu mohutnej prekážky pokresťančenia sveta a prijatia živej viery – latentný ateizmus priemerných kresťanov (s. 47).

Problémom v duchovnom živote môže byť aj klerikalizmus, či fanatizmus v cirkvi: ...svet duchovných v čiernych habitoch, pobožný a ťaživo vážny štýl predpisov a obmedzení... prostrednosť „pravoverných“, ktorí sa berú príliš vážne, vnucujú svoju mentalitu v mravoučných rečiach a kázniach, ktorých slovné bubliny úplne zapadajú do pro-

stredia všeobecnej verbálnej inflácie... (s. 19). Alebo zas až prílišná vlačnosť a sterilnosť: skrotený, socializovaný a demokratizovaný náboženský život pôsobí najmenej príťažlivo. Jeho intelektuálny obsah je veľmi chatrný, na úrovni zjednodušujúcich a zastaralých príručiek, krátkozrakých myšlienok a neprijateľnej apologetiky (tamže).

V tomto sebakritickom náhľade na duchovný život dneška autor paradoxne nachádza pozitívny prvok ateizmu, ktorý je výrazom naliehavej požiadavky očistiť predstavu Boha, pozdvihnúť dialóg na biblickú a patristickú rovinu, nad školskú teológiu (s. 43). Ateizmus je podľa Evdokimova soľ chrániaca vieru pred skazením (s. 86). Preto aby sa súčasný človek mohol stretnúť s Bohom, je potrebné vylúpnúť posolstvo evanjelia z prekonaného historického a sociálneho kontextu (s. 49).

V ďalšej časti knihy, nazvanej príznačne „Prekážka a boj“, je vykreslená jediná prekážka stretnutia a zjednotenia sa s Bohom, ktorou je zlo – hriech, a dejiny boja kresťanstva proti nemu. Tento boj proti zlu ako prvý víťazne podstúpil Kristus.

Do popredia sa dostáva otázka existencie pekla, „...existencia pekla je svedectvom toho, že Boha milujeme slobodne. Práve táto sloboda plodí peklo...“ (s. 109). Vyjadrenie tohto boja si Evdokimov všíma aj na ikonách jednotlivých veľkých sviatkov. Tajomná prítomnosť tmavých a svetlých odtieňov vyjadruje existenciu pekelných dimenzií sveta, v ktorej sa Kristus rodí, zjavuje, zomiera, vstáva z mŕtvych, či v ktorej zostupuje na apoštolov Svätý Duch (por. s. 93–99). Svet ako celok je aj zavrhnutý aj spasený, aj peklom aj kráľovstvom Božím... (s. 111).

Veľkými bojovníkmi kresťanstva boli otcovia púšte. Ako prví kresťania bojo-

vali v arénach, tak oni bojovali v púšti proti šelmám – démonom. Pozemskí anjeli a nebeskí ľudia – tak ich nazýva liturgia (s. 114). Askéza púšte však patrí do minulého duchovného veku a každý návrat na púšť by bol teraz neprijateľným prerušením tradície, hoci si uchováva význam pre všetky veky a všetky časy. Predstavuje dialektický moment, ktorý bol pre kresťanskú spiritualitu nevyhnutný (s. 118). Aký je jej význam? Askéza púšte je vyvíjajúcou psychoanalýzou, po ktorej nasleduje psychosyntéza ľudskej duše (s. 123). Tieni na púšti sú projekciou vnútorného sveta človeka. Hilbiny, ktoré sa odkrývajú, sú strašidelné, sú v nich tajné zákutia, kde sa schovávajú mocnosti a ovládajú nás... (s. 124). Otcovia púšte ukázali človeka v celej jeho nahote a dali tvár a meno každému temnému prvku zla.

Podstatnou výpoveďou autora je zvýraznenie významu mníšstva srdca. Jasne konštatuje, že svedectvo kresťanskej viery v rámci moderného sveta potrebuje všeobecné povolanie mníšstva srdca (s. 135). Z čoho autor vychádza? Predovšetkým negatívne hodnotí západné ponímanie, ktoré kanonizovalo mníšstvo a laikát ako dve formy života, čím sa jednoliata absolútnosť rozpadla. Na jednej strane stoja dokonalí, na druhej slabí, žijúci polovičato. Určitá asketická koncepcia ospravedlňuje manželský život len preto, že dáva svetu panny a zaľudňuje kláštory (s. 136). Bytostne homogénny ráz východnej spirituality takýto rozdiel nepozná. Evanjelium sa na všetkých a na každého obracia v celej svojej náročnosti.

Existencia len jedinej spirituality na Východe – pre všetkých, bez rozdielu, čo sa jej náročnosti týka, či už ide o biskupa, mnícha alebo laika – tá istá mníšska spiritualita je základom pre Evdokimovu koncepciu mníšstva srdca.

Nesnažte sa stále zväčšovať počet mníchov. Čierny habit nikoho nespasí. Ten, kto nosí habit biely a má ducha poslušnosti, pokory a čistoty, ten je pravým mníchom mníšstva srdca, opakuje slová Tichona Zadonského (s. 139). Treba, aby si každý našiel svoj osobný ekvivalent mníšskych sľubov. A tí, čo žijú vo svete, aj keď v manželstve, sa vo všetkom ostatnom musia podobáť mníchom (sv. Ján Zlatoústý) (s. 137). Modlitba, pôst, čítanie Písma, asketická disciplína sú úlohou všetkých, a to z rovnakého titulu. Mníchom je jednoducho každý veriaci, ktorý chce byť kresťanom celou dušou. Nie je to nejaký vyšší, samostatný stav (s. 160).

V záverečnej časti knihy, Evdokimov pojednáva o charizmách duchovného života a mystickom výstupe. Opakuje tu niektoré svoje myšlienky o mníšstve a snaží sa poukázať na odlišný vývoj spirituality na Východe a Západe. Konštatuje, že v súčasnosti sa obidve spirituality, západná a východná, dopĺňajú a vytvárajú vyváženú spiritualitu zbavenú všetkých prepiatostí, ktoré boli príliš poplatné askéze svojej doby... (s. 181).

Medzi charizmami duchovného života zaujme charizma „dobré zomrieť“. Podľa autora, tento svet charakterizuje zabudnutie na smrť (s. 200). V modernej pedagogike sa o nej vôbec nehovorí, ako by sa obracala na „nesmrteľné“ deti. Mŕtvi sú ako rušivé živly, vadia tým, ktorí sa radujú zo života (tamže). Kresťanstvo však akceptuje tragiku smrti, pozerá jej tvárou v tvár, lebo Boh prešiel touto cestou a všetci ho nasledujú. ...každý nesie svoju smrť úplne; človek je kňazom svojej smrti, je tým, čo zo svojej smrti urobí (s. 205). Život aj smrť je Boží dar, charizma.

Evdokimov venuje pozornosť aj modlitbe. Je potrebné vojsť do seba, stíšiť sa,

avšak otázka, či viesť život kontemplatívny, alebo aktívny, má v sebe niečo umele... Skutočnou otázkou je otázka srdca, jeho šírky (s. 207). A dokedy sa máme modliť? ...dokiaľ na nás nezostúpi Duch Svätý..., keď príde, musíme ustať (sv. Serafim Sarovský) (s. 209). Ťažkou deformáciou modlitby je mechanické opakovanie formúl, naučených textov. Je potrebné prejsť od „Ježiša pred očami“ k „Ježišovi v srdci“ (s. 212).

Veľký význam pripisuje Evdokimov liturgickej modlitbe, ktorá je plná zdravej emócie a silného citového života (s. 217) a je účinným prostriedkom k odfiltrovaní každej nezriadenej emócie. Táto odpútava človeka od čiastočných vecí – učí pravému vzťahu medzi mnou a ostatnými (tamže). Liturgia ako jediná poskytuje aj metódu ekleziálnej meditácie prítomného Slova, ktoré sa pri nej hlása, spieva, modlí a prežíva. Čítanie Písiem je výkonom kňazstva laikov a privádza k svätosti (sv. Ján Zlatoústý) (s. 226). Rovnako vedie aj k apoštolátu.

Na záver sa autor zaoberá dnes veľmi aktuálnou otázkou všeobecného kňazstva laikov z pohľadu východnej tradície. I keď v poznámke k tejto kapitole nachádzame konštatovanie prekladateľa, že pohľad autora sa v niektorých interpretáciách odlišuje od katolíckeho poňatia, sú jeho myšlienky inšpiratívne aj pre katolícky prístup.

Hneď na úvod autor poznamenáva, že dôstojnosti všeobecného kňazstva sa laici zbavovali sami, a tak sa biskupi osudne stávali stále viac tými, v ktorých sa koncentrovala posvätná, kňazská, konsekračná moc (s. 229). Z laika sa takto stal pasívny element, ktorý nemá cirkevnú funkciu, službu, či charizmu. Patristickej ekleziológii je však cudzia predstava pasívneho ľudu. Každý laik je kňazom zo svojej existencie, prináša ako

obeť celý svoj život a celú svoju bytosť (s. 233). Iniciačné sviatosti uvádzajú všetkých a každého do hierarchie ľudu, rozrôznenej iba čo do funkcií a služieb.

Evdokimov háji rovnosť podstaty všetkých údov cirkvi a popiera rozdiel medzi cirkvou učiacou a vyučovanou. Každý laik má účasť na trojitej moci: riadení, vyučovaní a posväcovaní. Epi-skopát je vyberaný z ľudu, je z jeho kňazského tela a kňazskej krvi, nevytvára nejakú štruktúru nad ním, lebo je organickou časťou Tela, časťou ontologickej jednoty všetkých jeho údov (s. 230). Preto je Cirkev kňazskou účasťou všetkých na jedinom Božom Kňazovi prostredníctvom dvoch kňazstiev, ustanovených Bohom. Pri funkčnej diferenciacii služieb nejde o novú „konsekráciu“, lebo krstom sú už všetci kňazmi, ale o „ordináciu“ – ustanovenie pre novú službu. To znemožňuje akúkoľvek priekopu medzi klerikmi a laikmi (por. s. 232).

Kniha P. Evdokimova *Epochoy duchovního života* je vzácnou výpoveďou pravoslávneho teológa o duchovnom živote cirkvi, v ktorej žije. Literatúra, z ktorej čerpá, je silno podložená patristickými textami, ale je všestranná a neodmieta ani moderných autorov. I keď stanovisko autora vychádza z prostredia pravoslavia, prekonáva ho a nachádza styčné body aj so západnou teologickou a spirituálnou tradíciou. Všima si aj prítomnosť a snaží sa inkorporovať závery svojich autentických úvah, podložených pôvodnou kresťanskou literatúrou, do súčasnosti.

Pre tých, ktorí sa zamýšľajú nad miestom duchovného života v dnešnej dobe, knižka môže slúžiť ako príťažlivá a zrozumiteľná príručka tohto života v jeho horizontálnej – historickej – aj vertikálnej – trojičnej – dimenzii. Dielo nepochybné obohatí západného čitateľa

novým pohľadom na duchovnú realitu sveta.

Dojem z knihy nepokazí ani chybný údaj v hlavičkách na každej strane knihy, kde je ako autor knihy uvedený Vladimír Solovjov, čo je len nemilou tlačovou chybou.

Tomáš Majda

TOMÁŠ ŠPIDLÍK: SPIRITUALITA KŘEŠŤANSKÉHO VÝCHODU. SYSTEMATICKÁ PŘÍRUČKA

(Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002. 614 s. Dílo Tomáše Špidlíka, VIII. ISBN 80-86045-84-6)

Ďalší zväzok súborného diela Tomáša Špidlíka, ktoré na pokračovanie vychádza vo vydavateľstve Refugium už od roku 1996 v edícii *Dílo Tomáše Špidlíka*, sa dostal na pulty kníhkupectiev minulý rok. Kniha chce byť manuálom, ktorý predstaví systematický prierez tak bohatej a zložitej oblasti, akou je východná spiritualita. Ako autor sám konštatuje v úvode, tento úzky rámec manuálu sa mu stal väzením, pretože neustála snaha skracovať ho prinútila škrtnúť často najkrajšie texty, nebrať ohľady na odtiene, zdržiavať sa vlastného úsudku o istých problémoch (s. 11).

Túto skutočnosť môže čitateľ pociťovať všade tam, kde obsiahlosť načrtnutej problematiky priam vyžaduje hlbšie vysvetlenie, ako aj obohacujúci osobný názor vedeckej kapacity, akou je Tomáš Špidlík. Je však pochopiteľné, že dielo, ktoré má už teraz značný rozsah, by jeho neúmerným rozširovaním mohlo odraďovať čitateľa od zakúpenia, a tak sa minúť svojmu účelu.

Kniha je rozčlenená na 13 kapitol. Na začiatku nájdeme poukaz na pramene východnej spirituality. Autor tu upozorňuje, že *prílišná úcta ku knihám, strach vyjadriť niečo zo svojej vlastnej skúsenosti, vedie k redukcii duchovnej literatúry na obyčajné kompilácie „Písiem“* (s. 18). Keďže však spiritualita nie je mŕtvou historickou náukou, ale *životom v Bohu*, Špidlík ďalej popisuje tento život, začínajúc pritom typicky „východne“ – jeho pneumatologickým aspektom – *v Duchu svätom* – a až potom poukazuje aj na jeho aspekt kristologický – *skrze Ježiša Krista*. Obidve božské osoby poukazujú na Otca, ktorého ponímanie v kresťanskom zjavení autor porovnáva s antickým vnímaním Boha.

Život v Bohu je *novým životom* so svojimi špecifickými vlastnosťami. Zvláštne miesto vo východnej spiritualite má tematika pokroku človeka z *obrazu k podobe Božej*. Nový život však neneguje *život prirodzený*, naopak to *démoni nás vyhánajú „zo stavu, ktorý je náš“* (Evagrius) (s. 91). Aj naďalej tu zaznieva otázka po *šťastnom živote*. Nový život nie je nič statické, je to *ustavičný pokrok* alebo *úpadok* – má svoje stupne. Pokrok nie je možný bez *milosti Božej*, ktorej prejavy v živote človeka často zakúša.

Keďže podstatným prvkom v tomto novom živote je okrem Boha – jeho milosti – aj človek, je potrebné sa zaoberať aj *kresťanskou antropológiou*. Človek *vnútorný* – *vonkajší, telo – duša – duch, zmysly telesné – duchovné, svedomie, pôvod duše, sloboda, srdce, pohlavie, choroba, smrť*, to sú podstatné prvky, ktoré je potrebné preskúmať z kresťanského aspektu, aby sme mohli pochopiť bytie, nad ktorého spiritualitou sa zamýšľame. Tu si Špidlík kladie spolu s Otcami otázku – *kde je styčný bod medzi človekom a Bohom?* (s. 145)

Človek žije vo svete. Je tento svet dobrý, či zlý? Kde je príčina zla? Kde je Boh v nešťastí človeka? Prečo trpia sprava-

vodliví a nevinní? To sú ťažké otázky minulosti aj dneška. Má ešte zmysel ostávať na tomto svete aj napriek prekážkam? Je potrebné dať odpoveď na poslanie človeka vo svete, zmysel jeho pozemskej existencie, na otázku zla a jeho vzťahu k Božej prozreteľnosti. Tomuto sa autor venuje v kapitole „Duchovná kozmológia“.

Okrem kozmickej dimenzie, v bežnom živote človeka do popredia vystupuje predovšetkým rozmer *sociologický*. Človek je bytosť spoločenská. Máme milovať Boha aj bližneho; je možné tieto lásky spojiť, bez toho, aby sa navzájom vylučovali? Sociologickú rovinu zažívame v Cirkvi, rodine, v štáte. Je nevyhnutné vymedziť naše vzťahy a úlohy v týchto celkoch. Vzorom je pre nás aj Mária – *prepodobnejšaja* – model k napodobneniu. Medzi konkrétnymi úlohami človeka v spoločnosti, ktorými sa Tomáš Špidlík zaoberá z pohľadu cirkevných Otcov, sú napr. *povinnosť pracovať, výchova mládeže, almužna* a pod.

Aby sme svoj život dokázali na všetkých týchto rovinách žiť kresťansky, musíme sa obrátiť. Obrátenie začína pokáním – *očistením sa od hriechu*. Ak chceme vedieť, od čoho sa máme vlastne očistiť, je potrebné hriechy odhaliť, rozlíšiť a uvedomiť si ich následky v sociálnej a kozmickej rovine sveta. *Sviatosťné odpustenie* obnovuje vzťah človeka k Cirkvi.

Mnohí kresťania, v snahe ujsť pred hriechom, ktorý predstavoval v ich očiach tento svet, sa snažili *utiecť zo sveta* a *zrieknuť sa tela*. Špidlík porovnáva dôvody úteku zo sveta u antických filozofov a u prvých kresťanských askétov. Ale útekem zo sveta nemusí byť iba vonkajšia skutočnosť samoty, je ho možné prežívať aj ako vnútorný akt človeka – *samota srdca*.

Do popredia sa tu vynára otázka o zmysle kresťanského panenstva a manželstva. Iba Ján Zlatoústý pochopil, že podstatou manželstva je láska a že jeho prvým cieľom je spájať ľudské pokolenie (s. 284–285). Na počiatku je láska telesná, ale tá musí časom zduchovnieť. V tejto súvislosti sa potom panictvo, celibát, javí ako zdokonalenie manželstva.

Na púšti askéti bojovali *boj proti démonom*. Dokázali „zosystematizovať“ zlé myšlienky. Zanechali nám cenné svedectvo osobnej skúsenosti – ako rozoznávať myšlienky a ako bojovať proti každému démonovi. *Prečo bol Kristus ukrižovaný? Aby ukrižoval diabla, odpovedá Teodor Studita* (s. 298). Zaujímavou je aj otázka o moci démonov.

Je vášeň zlá, alebo dobrá? Je apatia cieľom kresťanskej askézy? Kvôli lepšiemu pochopeniu toho, aká je kresťanská odpoveď na tieto otázky, Špidlík porovnáva filozofické teórie a učenie východných kresťanských autorov o *očistení od vášní*. Je tu potrebná *stráž srdca* – „zaháňanie zlých myšlienok“ – *pokoj srdca, dokonalosť, sloboda a pokoj od zbytočných starostí* (s. 310). Venuje sa aj zoznamu *ôsmich zlých myšlienok*.

Na ceste ku kresťanskej dokonalosti, ku ktorej sme pozvaní všetci bez výnimky, na nás čakajú rôzne úskalia. *Všetci nie sú hodní toho, aby mali priame osvetlenie Duchom svätým; ... väčšina ľudí nie je schopná rozoznať, či prichádza myšlienka od Ducha svätého alebo odinokadiaľ* (s. 358). Preto kresťanská tradícia vo všeobecnosti vyzdvihuje potrebu duchovného vedenia – *poslušnosť duchovnému otcovi*.

Podstatnou črtou cnostného života je láska. Jej najvyššou dokonalosťou je láska k Bohu. Táto nás privádza k modlitbe a zase naopak, modlitba v nás prehlbuje lásku.

Stupne a druhy modlitby sú rôzne. Špidlík venuje pozornosť *liturgickej modlitbe* a najmä *stálej modlitbe* – modlitbe Ježišovej.

Cieľom duchovného života je podľa Východu – kontemplácia – *predchuť neba, návrat do raja* (s. 413). Kontemplácia rovnako ako modlitba má niekoľko stupňov a na jej vrchole je extáza.

Toľko z hlavných tém, ktorými sa zaoberá toto dielo. Štruktúra tohto diela je zvolená šťastne. Postupuje od východísk východnej spirituality, až po jej najvzácnejšie plody, pri pretváraní človeka na Boží obraz. Stručný prierez základnými momentmi a pojmami spirituality kresťanského Východu, ktorý vo svojej knihe podáva Tomáš Špidlík, určite nie je ani zďaleka vyčerpávajúci, ale o to autorovi nešlo. Chce priblížiť čitateľovi nezmerné bohatstvo tradície kresťanského Východu, ktorý je pre mnohých na Západe dodnes veľkou neznámou.

Kniha môže slúžiť ako základný a dostupný prameň pre záujemcov o štúdium spirituality kresťanského Východu, ale je značným prínosom aj pre celú českú teologickú scénu, pretože rozširuje obzor o východný pohľad na vec, skoro vo všetkých teologických disciplínach. Jej nespornou výhodou je, že obsahuje bohatý poznámkový aparát a bibliografiu, ktorá tvorí skoro pätinu rozsahu publikácie a je zatriedená podľa jednotlivých tém.

Autor si je vedomý problémov, ktoré so sebou prináša snaha o dialóg medzi Východom a Západom, všima si obe strany a porovnáva ich názory. Zasadzuje sa tak o dnes veľmi potrebnú interkultúrnú komunikáciu, pričom poukazuje na možné úskalia a v niektorých prípadoch navrhuje aj riešenie.

Čerpá z bohatej patristickej tradície, ale nevyhýba sa ani moderným autorom,

vo svetle ktorých hodnotí teologické výpovede minulosti. Ak to téma vyžaduje, neváha a vstupuje v krátkosti aj do polemiky.

Tomáš Majda

**FRANTIŠEK POLÁŠEK:
VÝCHODNÍ KŘEŠŤANSKÉ CÍRKVE:
ORTODOXNÍ A KATOLICKÉ**

(Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002.
134 s. ISBN 80-7266-127-2)

Orientace v základních rozdílech mezi jednotlivými konfesemi i společenstvími patří jistě k předpokladům úspěšné ekumenické angažovanosti. Ať už je metodický klíč členění jakýkoli – dogmatický, liturgický či právní – platí, že zejména v případě východních křesťanských církví je systematický přehled velice žádaným zbožím. Na druhé straně však právě v případě těchto společenství je přesnost informace jedním z pilířů povedené prezentace panoramatu ekleziálních struktur těchto církví, jejichž názvy nesou pro mnohé křesťany punc exotičnosti.

Jednou z nemnohých publikací v českém jazyce zabývajících se východními křesťanskými církvemi je kniha Františka Poláška, vyučujícího církevního práva na CMTF UP v Olomouci. Tyto informace o autorovi zde uvádím nejen z povinnosti, nýbrž záměrně, protože celá monografie je doslova poznamenána právnickým pohledem. Ten může být obohacením v otázce poměrně systematické prezentace přínosu jednotlivých synod a koncilů pro vytváření kanonických vazeb a zvyklostí v první polovině 1. tisíciletí (s. 19–39). Přesunutí

těžiště do oblasti kanonických věd je patrné nejen ze struktury práce zjevně upřednostňující výklad instituce patriarchátu (s. 19–39, 52–53, 81–85, 127), ale i ze způsobu prezentace jednotlivých církevních společenství. Dokládá to i časté ztotožňování církve s právními katolickými strukturami (s. 79, 84, 123) a čistě právní chápání obřadu (s. 85–87). Přestože i juridicko-kanonický pohled na východní křesťanství má své opodstatnění i potřebnost, má-li jít o přínosné dílo, je třeba vyváženosti s pohledem teologickým a liturgickým; nezbytností pak zůstává sledování současných trendů v těchto oblastech.

V Poláškově spisu však tomu tak docela není – s jednostranně posunutým těžištěm do oboru církevního práva disharmonuje často zastaralá teologická i faktografická stránka. Jako příklad můžeme z první oblasti zmínit předkoncilní pohled na východní rozkol, připisující vinu a zodpovědnost pouze nekatolické straně (s. 10, 14, 105), i stejné nazírání na jednotu a církevní unie jako „návrat“ věřících (tedy jednotlivců!) do katolické církve (s. 46, 101); při výčtu charakteristik katolicity je uvedena pouze geografická a časová úplnost, a chybí doktrinální rovina (s. 44). Teologicky jsou jen stěží obhajitelné formulace o „uznání primátu sv. Petra jako hlavy církve“ (s. 10), či že „některé východní církve bývají nazývány ‚uniaty‘“ (s. 78). Pojednání o patriarchátech v rámci uvedení k prezentaci katolických východních církví (s. 81–85) nejenže vychází z předkoncilního pyramidálního modelu, ale bez jakékoli kontextualizace a nadhledu uvádí názory příznačné pro středověké kanonisty, kupř. že v případě konkrétní východní církve „skutečnost společenství a styku s církvemi, které nemají *communio* s Římem ... bez ohledu na eventuelní přilnutí

k heretickému či jinak pochybnému krédu ... je důvodem jejího vyčlenění ze skutečné Kristovy církve“ (s. 83). Jestliže scholastičtí církevní právníci a jejich následovníci v pozdějších staletích neměli často ani ponětí o snahách církevních otců (kupř. sv. Bazil, Atanáš) udržet jednotu církve formou tzv. zprostředkovaného či nepřímého *communio* (šlo o biskupy udržující kanonické pouto s oběma znesvářenými stranami, jež vzájemné *communio* neměly), na začátku třetího tisíciletí není možné nekriticky zařazovat podobné více než třicet let staré citace do textu a spokojit se s poznámkou ukrytou teprve v textu třetího následného odstavce, že se toto pojetí po 2. vatikánském koncilu „podstatně změnilo“ (s. 84)!

Jestliže o důslednosti v rozlišování dřívějších a současných teologických pohledů nelze hovořit jako o autorově silné stránce, za základní a pro publikaci klíčovou nedůslednost je nutné označit nesystematické užívání adjektiva „ortodoxní“ ve čtverém významu: stoupenců chalcedonského pravověří (s. 37), pravoslavných v konfesním vymezení (s. 43), nemajícího plné společenství s římskou církví (s. 10, 43, 44) a „pravověrného“ ve smyslu obecné víry každé církve (s. 44); tento svérázný výklad je obsažen již v podtitulu. „Poučen“ tímto přístupem je čtenář nucen přijmout i další posuny, kupř. novotvarovou nepřesnou terminologii: „nechalcedonský patriarchát“ ve smyslu všech nechalcedonských církví (s. 44); „předchaldejské dějiny a teologie“ nechalcedonských církví (s. 45); „Malabarsko“ (s. 45); „kryževci“ (chápáno scestně jako národnost i konfese – s. 114–115). Obdobného rázu je i velice povrchní vymezení asyrské církve Východu jako nevytvářející společenství s žádnou jinou církví (s. 43).

Faktografická stránka díla, jež měla být hlavním pilířem jeho obsahu, si kladné hodnocení taktéž zasloužit nemůže. Hlavním důvodem je nejen silná závislost na využívané literatuře (především pak na publikaci D. W. Winklera a K. Augustina *Die Ostkirchen* [Graz 1997], která se mnohdy stává doslova jedinou Poláškovou předlohou), ale také nedostatek hlubší znalosti většiny specifických oborů studia východních církví (dějin, liturgiky, ekumenické teologie, atd.). Výsledkem jsou časté zmatečné informace a nedůsledné či neúplné prezentace. V rámci první skupiny uveďme tyto: syrský patriarcha jako představený indické malabarské církve (s. 50); ztotožnění Mameluků s Egypťany (s. 57); promíchání údajů o jednotlivých společenstvích ukrajinského pravoslaví způsobilo jejich naprostou nepoužitelnost (s. 63–64); v případě makedonské pravoslavné církve (s. 65) došlo nejen k pomýlení letopočtů, ale především k záměně vyhlášení autokefalie se založením církve; „dosáhli Bulhaři ... titul primátu“ (namísto: prima-se – s. 67); nesprávný titul kyperského metropolity (s. 76); nepřesný název syrské katolické církve (s. 94); zavádějící údaj o době (s. 96) i počtu (s. 97) konvertitů ke katolicismu před vznikem syro-malankarské církve; připsání syro-malabarských struktur církvi syro-malankarské (s. 97); údaje o reformě syro-malabarské liturgie neodpovídají pravdě (s. 104). Druhá skupina bude zastoupena velice tendenční i nepřesnou prezentací křesťanů sv. Tomáše (s. 45–46 – kupř. jejich údajný přechod do etiopské a arménské církve; syro-malabarská katolická církev latinského ritu – místy odporující údajům ze s. 96 a 103n.); nezmiňováním existence asyrské církve Východu v USA, Kanadě, Indii a Austrálii (s. 47); nezohledněním kapadockých vlivů na liturgii arménské

apoštolské církve a předpokládáním údajné existence jejich struktur v Súdánu (s. 48); neuvedením existence starověké metropole v Rumunsku (s. 62); nezmiňením podřízenosti pravoslavné církve finské cařihradskému patriarchátu a dějin církevní autonomie estonského ortodoxního společenství i nedávného sporu o jurisdikci s Moskvou (s. 75); a vzájemně si odporujícími informacemi a počty: s. 89 *versus* [dále jen: v.] 90, 117 v. 118, 121 v. 122, 126 v. 134. Zarážející je množství nepřesností v prezentaci pravoslavných struktur na území bývalého Československa: nepřesný název církve (s. 70 a 74), špatné datování likvidace uniátů (s. 73), neuvedení existence detašovaného pracoviště prešovské Pravoslavné bohoslovecké fakulty (navíc nebylo zmíněno její převedení pod Prešovskou univerzitu) v Olomouci (s. 73), slovenština jako oficiální liturgický jazyk (s. 74); obdobně je tomu i v případě prezentace řeckokatolické církve na Slovensku (s. 87, 123 – utvoření prešovské eparchie zaměněno s „ustanovením Slovenské církve“, převzetí správy eparchie J. Hirkou v r. 1968 antidatováno o devět měsíců). Za vrchol svého druhu lze označit, že v rámci prezentace pravoslavných církví byla zcela opomenuta Pravoslavná církev v Americe. Tato skutečnost přímo kontrastuje se zbytečným a hlavně nesystematickým zařazováním nepodstatných faktografických údajů, kupř. ohledně účasti vybraných hierarchů na jednotlivých ekumenických aktivitách či ohledně nominací do římské kurie (s. 76, 133–134).

Mezi projevy nepřihlédnutí k poznatkům teologů lze uvést kupř. neznalost F. Dvorníkem formulované teze o dvojí zásadě (akomodační a apoštolského původu) zdůvodňování postavení jednotlivých stolců v církvi, což autora vede

k poněkud jednostrannému hodnocení pomocí klišé césaropapismu (s. 31, 33, 35), či vysvětlování použití monofyzity titulu „patriarcha“ v době Chalcedonského koncilu, vycházející z právníckého pojetí 2. tisíciletí (s. 35–36). Z historického hlediska je nutné zmínit autorovu neznalost střeoevropských konfesních dějin, což jej vedlo k neudržitelným informacím ohledně původu pravoslavných v Polsku (s. 77), brest-litevské unie (s. 111, 118–119, 124), užhorodské unie (s. 116 a 120), vzniku križevacké eparchie (s. 114–115), konfesních poměrů v Uherském království v 11.–14. stol. (s. 116), rumunských unií (tamtéž), národnosti prešovských biskupů (s. 120); obdobně i církevních dějin střeoevropských emigrantů do Ameriky (s. 119); dále pak to, že avizované (s. 80) uvedení historických a ekleziologických souvislostí nenalezlo v jeho knize dost místa.

Zvláštní kategorii nedostatků tvoří nepřesné statistické údaje (s. 54, 62, 69, 75, 77, 78, 91, 95, 99, 104, 111–113, 118, 125) způsobené nevyužitím existující odborné literatury. Z Poláškem nevyužitých prezentací východních církví uvedme zejména: KOL., *Ku chrześcijaństwu jutra: Wprowadzenie do ekumenizmu* (Lublin 1996), s. 99–162; ABP KRYŠTOF, *Pravoslavný svět* (Prešov 2000); KOL., *Catholic Eastern Churches: Heritage and identity* (Rome 1994); částečně též P. FILIPÍ, *Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví* (Brno 1998), s. 19–109; P. NEUNER, *Ekumenická teologie: Hledání jednoty křesťanských církví* (Praha 2001), s. 82–100; rovněž jednotlivá hesla z teologických encyklopedií (*LThK*, *EK*, *ECat*). V případě publikace R. Robersona *Eastern Christian Churches* bylo použito neaktuální verze z r. 1995 místo 6. vydání z r. 1999 a při odvolávce na Balamandský konsensus (pozn. 178 na s. 84) autor neodkázal na

jeho české vydání. Udivuje to o to více, že všechny tyto publikace jsou dostupné ve fondech knihovny CMTF UP, kde autor vyučuje.

Pro úplnost zmíníme i několik nedostatků formální povahy: nepoužívání avizovaných zkratk (pozn. 4 a 5 na s. 11; pozn. 17 na s. 19); zbytečné vysvětlení avizovaných zkratk v textu (pozn. 25 na s. 21); název Konstantinopol jako maskulinum (s. 43, 105); kalk z němčiny: Lemberk (s. 125, 134) místo: Lvov (s. 126); odkazování na současné diskuse ohledně 28. chalcedonského kánonu pomocí publikace staré 41 let (s. 33); zápis v pozn. aparátu (pozn. 95 na s. 55, pozn. 114 na s. 61 – schází datum, pozn. 121 na s. 65, pozn. 142 na s. 73; pozn. 158 na s. 78); nesprávnou interpunkci (s. 53, 76, 123), překlepy (s. 14, 134); nepřesný přepis bibliografických údajů (s. 130 a 132). Zvláštní pozornost si ovšem zaslouží časté uvádění latinských termínů a celých textových úryvků bez českého překladu (s. 11, 13, 20, 25, 26–27, 28, 82, 88, 94), jež tak značně zužuje okruh čtenářů.

Většinu výše uvedených postřehů však relativizuje skutečnost, že po srovnání s druhým nejčastěji citovaným (byť pouze v rukopise) dílem – habilitační prací C. Vasiľa *Patriarchálna cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví* (tiskem vyšla v Trnavě v r. 1999) – lze překvapivě snadno zjistit, že celý první oddíl recenzované publikace („Historický vývoj – první patriarcháty“, s. 19–39) svým členěním i obsahem zřetelně prozrazuje přímou genetickou vazbu na první dvě kapitoly Vasiľovy disertace (s. 15–31). Vyvození konečného závěru přenechávám samotnému čtenáři.

Walerian Bugel

Odpověď na recenzi dr. Waleriana Bugela na knihu F. Polášek: *Východní křesťanské církve: ortodoxní a katolické*

Kdo něco tvrdí, má povinnost to dokazovat (CIC 1983 kán. 1526; CIC 1917 kán. 1748 § 1 a CCEO kán. 1207 § 1). W. Bugel tvrdí mnoho a téměř nic z toho nedokazuje. Napsal mnoho tvrdých slov, která se nezakládají vždy na pravdě.

1. Zvolené téma neřeší problémy odlišnosti v učení, viny v dějinách, stavu ekumenismu, teologie, ekleziologie, morálky a dalších věcí. Souhlasím, že práce je poznamenána právnickým pohledem na věc. Šlo mi o základní údaje o 21 katolických východních církvích a 22 ortodoxních (16 pravoslavných a 6 orientálních) východních církvích z hlediska strukturálního, organizačního, počtu členů a podle možnosti udání jmen současných představitelů. Spisy psané na podobné téma se ve svých informacích rozcházejí. Vybral jsem některé, se kterými souhlasím. Někde však uvádím, že se i tyto ve svých údajích rozcházejí. Nejvíce jsem se opíral o dílo Cyrila Vasiľa (větší použití práce se souhlasem autora) a několika dalších děl. W. Bugel správně naznačuje, že jsou další autoři, kteří se v údajích liší. Není důkaz, že mají pravdu.

2. Nikde netvrdím, že přehled je vědeckým vyčerpávajícím veledílem. Má jen informativní ráz s úmyslem vzbudit větší zájem o východní církve. Takový přístup by si žádal práci o více svazcích a tisíce stran. To je nemožné zpracovat v knížečce tak stručné. Byl bych rád, kdyby se takové práce ujal tým odborníků.

3. Prý na stranách 10, 14, 105 připisují vinu pouze nekatolické straně – přečetl jsem tyto strany a není tam žádné řešení o stupni viny jednotlivých stran.

4. Chci věřit, že W. Bugel učí závažnému učení o primátu sv. Petra a papežů v souladu s papežským dokumentem *Ad tuendam fidem*, CIC kán. 750 § 2 a kán. 752. Uznání primátu sv. Petra v Mt 16,18 a Jan 21,15–17 je od Božího Syna a je bez pochybností potvrzeno dějinami církve (s. 10). Mocenské prvenství papeže je přece hlavní překážkou bližšího vztahu s pravoslavnými. Vzpomeňme jen návštěvy sv. Otce na Ukrajině. *Lumen gentium* učí, že „církev je ustanovená a uspořádaná na zemi jako společnost, trvá v katolické církvi, řízené nástupcem sv. Petra a biskupy, kteří jsou s ním ve společenství. V Kodexu kánonů východních církví závazně církev učí: Papež, v němž trvá úřad svěřený Pánem pouze Petrovi, prvním z apoštolů, který má být předáván jeho nástupcům, je hlavou sboru biskupů, zástupce Krista a pastýř celé církve zde na světě. Z důvodu svého úřadu má nejvyšší, plnou, bezprostřední a univerzální moc, kterou může vždy svobodně vykonávat (CCEO kán. 43).

5. Učení církve o „*communio*“ podává CCEO kán. 8: V plném společenství s katolickou církví (*In plena communione cum Ecclesia catholica*) jsou ti pokřtění, kteří v jeho viditelném organismu jsou spojeni s Kristem pouty vyznávání víry, svátostí a církevních představených. Církev učí v CCEO kán. 92 závazně o „*communione hierarchicam cum Romano Pontifice*“: § 1 Patriarcha je povinen zachovat hierarchické společenství s papežem, nástupcem svatého Petra, věností, úctou a poslušností, jaká náleží nejvyššímu pastýři univerzální církve. „Znovuobnovení společenství mezi patriarchou

a Římem přináší sebou znovuzачlenění patriarchální církve do katolického společenství se všemi právy a povinnostmi...“ Pro příslušnost k církvi má rozhodující vliv platný křest, který vytváří „*communio*“ s Bohem skrze Ježíše Krista v Duchu svatém a realizuje se ve slově Božím a ve svátostech. O takovém „*communio*“ mluvíme u církví, které nemají plné společenství s katolickou církví. Problém „*communio*“ ze všech hledisek a v názorech různých církví by si vyžádal obsáhlé dílo.

6. K otázce terminologie: W. Bugel má zásadní sklon označovat něco za nesprávný termín, ale nenabídnout žádný jiný. Poláci, Češi ani Slováci nemají dosud závaznou kanonickou (právníckou) terminologii. Je těžké přikázat použití určitého termínu. Je možné nanejvýš doporučit určitý termín jako vhodnější. Např. křesťané různých církví chápou odlišně slovo „katolický“. Představitelé některých nekatolických církví si dávají název „*katholikos*“. W. Bugel jistě ví, že v cizích jazycích jsou různé názvy těchto církví a Češi nejsou jednotní v názvech některých východních církví.

7. Východní katolické církve jsou v neustálých změnách – nejsou to jen změny personální, ale také zřizování nebo rušení eparchií. Počty členů se rozcházejí podle rozdílnosti publikací. Za základ jsem bral *Osservatore Romano* 1998–2002 a *Annuario Pontificio* 2000–2002.

8. Má kniha si neklade za cíl řešit problémy východních církví, ale pouze podat o nich základní a relevantní informace. Z tohoto hlediska by měla být posuzována.

František Polášek