

GERHARD PODSKALSKY:

VON PHOTIOS ZU BESSARION: DER VORRANG
HUMANISTISCH GEPRÄGTER THEOLOGIE
IN BYZANZ UND BLEIBENDE BEDEUTUNG

(Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. 101 s.
ISBN 3-447-04752-6)

Známý emeritní profesor byzantské a slovanské teologie na frankfurtské Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen Gerhard Podskalsky (nar. 1937) předkládá ve své poslední publikaci *Von Photios zu Bessarion* svůj celoživotní příspěvek ke studiu křesťanského Východu. Podskalsky je znám svou precizní analýzou řecké a slovanské středověké teologie [připomeňme nejdůležitější: *Byzantinische Reichsideologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20): Eine motifgeschichtliche Untersuchung*, Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philosophischen Fakultät, sv. 9, München: W. Fink, 1972; *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.)*, seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, *Byzantinisches Archiv*, sv. 15, München: C. H. Beck, 1977; *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München: C. H. Beck, 1982; *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München: C. H. Beck, 1988; G. Podskalsky (ed.), *La Russie: Histoire des mouvements spirituels*, Paris: Beauchesne, 1990; *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459)*, München: C. H. Beck, 2000], z jistého hlediska je jeho příspěvek bilancující a programový.

Podskalského základní tezi dobře vyjadřuje podtitul celé knihy: Chce zdůraznit význam humanisticky orientované teologie, a tím zrelativizovat monopolní postavení neopalamistického pojetí teologie, které v současném pravoslaví (a nejen v něm), jak se mu zdá, zcela převládlo (s. 9). S užitekem můžeme přecházet, jak nás do této problematiky uvádí nově i sborník *Osoba – osobnost – osobitost: Studijní texty ze spirituální teologie II*, Olomouc: Centrum Aletti; Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004, především statě J. Meyendorfa, *Řehoř Palama* (s. 102–138) a v zrcadlově obrácené perspektivě vůči pozici Podskalského i rozsáhlá studie L. Karczubové, „Autorita církevních Otců při utváření ruské spirituality: Josef Volokolamský – reformátor řeholního života“ (tamtéž, s. 139–182), která charakterizuje hesychastický přístup takto: „Pokud historie (a věda vůbec) neustí do spirituální konkluze, syntézy (s vnitřním uchopením historického pozadí) se nelze dobrat. Toho je schopna pouze otevřená teologie, která za často nekoherentně se jevícími přisouzenými atributy kontemplativně vnímá jediný výchozí bod – účast na Životě Trojice“ (s. 179). Tak lapidární vystižení protikladu dvou pojetí se nám může stát užitečným klíčem k četbě protikladného přístupu Podskalského. Smyslem jeho úsilí oproti tomu není shrnout vše, co již o humanisticky laděné byzantské teologii bylo napsáno, ale chce ukázat přibližně na 60 teologů, kteří v převládající atmosféře preference mystické teologie upadli téměř do zapomnění. Ne bez notné dávky ironie poznamenává: „Jedná se v této monografii o skupinu asi 60 teologů, kteří ... vzhledem k fakticky a teoreticky převládající mystické teologii ‚nestvořeného světla‘, stojí nyní zcela ve stínu“ (s. 13). Zároveň odmítá tendenci jednoduše za-

řadit Řehoře Palamu a Simeona Nového Teologa mezi humanisty. Autor to považuje za nejsporný pokus některých současných autorů (St. Yanguzuglu, C. N. Tsirpanlis, E. M. Fernández Jiménez a Th. Kislas), který zkresluje historickou faktičnost. Za zástupce humanisticky orientované teologie v byzantské říši 9.–15. století považuje mimo jiné patriarchu Fotia (přibližně 810–898), Leóna Filosofo, krátký čas arcibiskupa v Soluni (nar. koncem 8. st., zemř. po r. 869), cařihradského patriarchu Euthymia (přibližně 834–917), mnicha Michaela Osekla (1018–1092/93), metropolitu Níkéta z Hérakleie (přibližně 1030–1117), arcibiskupa Theofylakta Ochridského (datum úmrtí se různí, Podskalsky udává rok 1126, ostatní prameny rok 1108), historika Michaela Glykase (nar. v 1. třetině 12. st., zemř. po r. 1165), arcibiskupa ze Soluně Basila Ochridského (asi 1110–1170), arcibiskupa Eustathia Soluňského (přibližně 1115–1195/97), athénské arcibiskupa Michaela Choniaty (přibližně 1138–1222), císaře Theodora II. Laskarise (zemřel v roce 1258), byzantského mnicha, filozofa a rétora Níkéfora Blemmyda (1187–1272), byzantského historika a vysokého státního úředníka Řehoře Akropolitu (1217–1282), byzantského teologa a rétora Manuela Holobola (nar. 1240, zemř. po r. 1284), patriarchu Řehoře II. z Kypru (nar. 1141, zemř. po r. 1284), byzantského patriarchu a erudovaného teologa Jana Bekka (zemř. v r. 1297), vynikajícího polyhistora a filologa Maxima Planuda (asi 1255–1305), Konstantina Akropolitu (zemř. kolem r. 1324), byzantského církevního historika a básníka Níkéfora Kallista Xanthopula (přibližně 1256–1325), patriarchu Jana XIII. Glyka (1260–1319), spisovatele, filologa a teologa Tomáše Magistra (asi 1275–1346), vynikajícího vzdělance Theodora Meto-

chita (1270–1332), proslaveného byzantského mnicha ze Seminary v jižní Itálii Barlaama Kalábrijského (asi 1290–1350), byzantského polyhistora Níkéfora Gregora (asi 1294–1359), byzantského myslitele a spisovatele, který později přešel na stranu Barlaama Řehoře Akindyna (asi 1300–1349), Demetria Kydóna (asi 1323–1397/98) a jeho bratra mnicha Prochora Kydóna (1330–1368/69), vynikajícího znalce Aristotela a západní filozofie Manuela Kaleka (zemřel v roce 1410), který později vstoupil do dominikánského řádu, císaře Manuela II. Palaiologa (1350–1425), dominikána Maxima Chrysoberga (zemř. v r. 1430), kyjevského metropolitu Isidora (1380–1463), který se stal později latinským patriarchou v Konstantinopoli, byzantského teologa, rétora a pozdějšího metropolitu z Efesu Marka Eugenika (1391/92–1445), Andrea Chrysoberga OP (zemř. v r. 1451), účastníka koncilu ve Ferrare a ve Florencii a pozdějšího kardinála Bessariona (1403–1472) a patriarchu Gennadia II. Scholaria (přibližně 1405–1472). Mnozí z nich upadají do zapomnění, v povědomí zůstávají spíše svatí či heretici (s. 19). Podskalsky však miluje „akademickou všednost“, kterou brání s osobní zaníceností i při studiu tak vyhraněné specializace.

Nejdříve Podskalsky představuje jeden ze základních črtů humanisticky orientovaného poznání, hluboce zakoreněného v řecké patrologii i byzantské civilizaci: Je jím přátelství jako všeobecně ceněná hodnota. Již v listech mezi sv. Bazilem a sv. Řehořem Naziánským, ještě zřetelněji pak mezi jáhenkou Olympií a sv. Janem Zlatoústým, se téma přátelství ukazuje na pozadí filantropie Boží, která nachází svůj základ v osobě Ježíše Krista. Uvádí ji oslavnou řečí svatého Řehoře Naziánského při pohřbu sv. Bazila: „Oba jsme byli v Aténách... Po určité

době jsme si vyznali svou náklonnost a oba prohlásili za své poslání filozofii... Vedla nás stejná touha po vědění, tedy po něčem, co bývá předmětem největší závisti... Jako kdybychom měli ve dvou tělech jedinou duši... Byli jsme jeden druhému normou a měřítkem, podle něhož jsme rozlišovali správné od špatného..." (*Oratio 43*, PG 36,514–523, český překlad *Denní modlitba církve I: Doba adventní a vánoční*, Praha: Česká liturgická komise, 1987, s. 866). Takto široce tematizovanou chválu přátelství pojímá Podskalsky jako vlastní bázi humanisticky zaměřené teologie a ukazuje na její nejdůležitější svědky od Fotia až po kardinála Bessaria (s. 19–37).

Druhou bázi humanisticky zaměřené teologie vidí Podskalsky v nutnosti vzájemné kritiky a její faktické výměny v duchu zásady *amicus Plato, sed magis amica veritas!* (s. 37, pozn. 119). Přátelská připravenost k pomoci je mezi humanisty chápána jako kritika, která napomáhá rozvíjet poznání, biblickou exegezi a stále lepší formulaci křesťanských dogmat. V pozadí všeho můžeme vnímat kritického ducha Fotia, který na prvním místě uspořádává svoji „knihovnu“, aby mohl odkazovat na co nejširší škálu autorů a rovněž aby mohl korigovat jejich nesprávné interpretace. Tato láska ke knihovně pak předjímá lásku ke knize jako zdroji teologie. Fotius je zároveň kritikem, který je permanentně připraven na kritiku sebe sama. Tento kritický duch pak provází teologickou výměnu v dalších staletích (Psellos obviní patriarchu Michaela I. Kerullaria z novoplatonismu – s. 39n.; podobně pro Demetria Kydána je palamismus duchovním zmatením – s. 42; nezávisle na sporech na koncilu ve Ferrare a Florencii zveřejnil Marek Eugenikos polemické dílo proti „akindynistům“ ohledně rozdílu mezi podstatou

a energiemi – s. 43; Řehoř Akindynos stál ve známém hesychastickém sporu na straně Palamase, později se přiklonil k názorům Barlaamovým). Tyto a jiné příklady jsou pro Podskalského potvrzením jeho teze, že kolegiální kritika patří k přátelství, což u monisticko-mystického pojetí teologie možné nebylo. Pouze na okraj: Nedochází dnes k pravému opaku? Vztah přátelství a kritiky – na výsost poučné může být v této souvislosti seznámení se s Putnovým „vyhlazením recenzentů“ (srov. Martin C. Putna, „Zápisník,“ *Souvislosti*, 2004, č. 1, s. 213–214), kde v ohlasu na svůj provokativní text neváhá poznamenat: „Jistě že je třeba občas ‚nadávat‘. Ale daleko více ... zasluhují dnes ‚nadávání‘ ti recenzenti, kteří spatřují smysl své práce v nadávání“ (Martin C. Putna, „Zápisník,“ *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 248). Nestala se paradoxně kritika naší novou „mystikou“ – lépe pseudomystikou či zakrývání prázdnoty v éře „po mystice“?

Podskalsky obrací pozornost k pramenům humanisticky orientované teologie – totiž k autoritě tří kapadockých Otců v čele se sv. Řehořem Naziánským (s. 44–54), a to především v oblasti exegeze (s. 54–62). Tradičně je v patristické a postpatristické době nejvíce studován sv. Řehoř Naziánský (s. 44n.). U humanisticky orientovaných teologů je ctěn i sv. Bazil Veliký (s. 46n.), a to pro svoji formální vytríbenost a dobrý filozofický základ. Řehoř Nysský, přestože ovládá antickou filozofii a Písmo lépe než kdokoli jiný, ustupuje do pozadí. Postupně upřednostnění Bazila, Řehoře Naziánského a Jana Zlatoústého vrcholí za metropolitů Jana Mauropoda v ustanovení svátku těchto tří biskupů v jeden den (30. ledna).

Dále si Podskalsky podrobně všímá významu antických mýtů při interpretaci

křesťanského tajemství spásy (s. 62–66). Odkazuje zde na dnes již klasická díla Hugo Rahnera *Griechische Mythen in Christlichen Deutung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957) a *Symbole der Kirche* (Salzburg: O. Müller, 1964), která se stala ohniskem rozsáhlého studia této problematiky v Německu a ve Francii (rozsáhlou bibliografii uvádí na s. 62, pozn. 286). Autor ukazuje na zřejmou tendenci v byzantské humanistické teologii, která je v tomto ohledu podobná přístupu na Západě: Ztrácí se pochopení mýtu. Formálně je citován, texty humanisticky orientovaných autorů jsou protkány citáty a narážkami, vnitřní dialog s nimi se však vytrácí. Pravou „filozofii“ se stává mnišství, které usiluje o obrácení antické filozofie (s. 66).

Pozoruhodné úsilí věnuje humanisticky orientovaná byzantská teologie shromažďování, přepisování a překladům latinské scholastické teologie (s. 67–70). Týká se především úsilí humanisticky zaměřených autorů vybudovat bohatou odbornou knihovnu (to vidíme již od dob Fotia). Podskalsky je toho mínění (a tím se liší od běžného povrchního náhledu), že latinská i byzantská strana usilovala o očistění paměti a překonání *damnatio memoriam*. Mocným podnětem byl Lyonský koncil (1274). O sto let později můžeme v souvislosti sporu mezi Řehořem Palamou a jeho protivníky vystopovat druhou vlnu intenzivního překladatelského úsilí (Boëthius, překlad latinské liturgie, Anselm z Canterbury). Pozoruhodná je recepce sv. Tomáše Akvinského (s. 69). Obdobně byly překládány řecké prameny do latiny (liturgie sv. Bazila a sv. Jana Zlatoústého, Platón a Aristoteles).

Autor si rovněž všímá sporů a konfliktů mezi humanisticky laděnou teologií a úřední církevní autoritou (s. 70–76).

Upozorňuje však na to, že na tehdejší spory se nemůžeme dívat dnešní optikou. Prvním sporem mezi církevní autoritou a teologem je případ Fotia (s. 71). Michael Psellos se mohl ve svém sporu zachránit jen díky poukazu na příklad kapadockých Otců, což jeho žáku Janu Italskému dopráno nebylo (s. 72). Stejně tak se stali předmětem vyšetřování další humanisté – Barlaam a Prochoros Kydonés (s. 74). Přesto můžeme zaznamenat pozoruhodné poznámky možné kritiky úřední církve: Řehoř Pachimeres (zemřel kolem roku 1310) ostře kritizuje neznalost latinské teologie u oficiálních vyslanců Byzance u Svatého stolce (s. 71). Podskalský ukazuje ještě na jiné dva aspekty byzantského humanismu: Teologie se pod vlivem sv. Bazila angažuje v sociální teorii a praxi (s. 77–80) a je později církví akceptována svatořečeními (mj. Fotius, Eustathios ze Soluně a především Mikuláš Kabasilas a Marek Eugenikos z Efesu).

Ve své kritické retrospektivě (s. 85–87) dochází Podskalsky k tomu, že nelze vystihnout celkovou charakteristiku byzantské teologické renesance. Staví se kriticky k jejímu odmítnutí renomovaným neopalamitou Vladimírem Losským, především vůči jeho kritice myšlenky „následování Krista“, kterou považuje za deformaci Západu. S odkazem na studie I. Hausherra ukazuje na patristické kořeny „následování Krista“ (s. 85n.). Podskalskému jde o to, aby se jednoduše v převládajícím tónu současných interpretací tohoto období na to „nezapomínalo“. Proto ukazuje například na proměny vnímání Evropy ze strany Byzance, na nutnost rozlišení vnímání Evropy jako západní provincie Východu až po chápání Evropy jako jednoty Východu a Západu. Podobně upadlo do

zapomenutí ocenění Lutherova výkladu *Magnificat* papežem Lvem X. v roce 1520 nebo řecké výklady duchovních cvičení sv. Ignáce z Loyoly (s. 87).

V závěru ukazuje autor na riziko každé monopolizace teologické interpretace, která se pokouší jeden proud nahradit druhým (mnišsko-mystický výklad humanistickou tradicí či obráceně). Z tohoto hlediska je více pochopitelné vystoupení ruského patriarchy Alexeje II., který hovoří o nutnosti konce „diktátu humanistických hodnot“ ve prospěch „práva národa na vlastní tradiční uspořádání“ (s. 88). Z tohoto důvodu ukazuje Podskalsky na aktuální potřebnost rozvoje jednoho i druhého směru v současném pravoslaví.

Podskalského práce není monografií, ale spíše encyklopedií, kterou lze velmi dobře konzultovat v mnoha ohledech studia. Její tendence je poněkud jednostranná, bylo by možné s ní polemizovat. Velká faktografická cena této publikace je více než nesporná.

Pavel Ambros

JERZY STEFAŃSKI:

*MODLITWY EUCHARYSTYCZNE W POSOBOROWEJ
REFORMIE LITURGICZNEJ:
KWESTIE REDAKCYJNE*

(Gniezno: Gaudentinum, 2002. 247 s.
ISBN 83-87926-84-1)

V křesťanství, obdobně jako i v judaismu, byla liturgie odedávna nejen kultickým projevem vyznávané víry, ale též pojítkem Boží věčnosti a transcendentnosti s konkrétní realitou *hic et nunc* shromážděného společenství. Je tedy nasnadě, že vždy zahrnovala

i dimenzi poznamenání imanentní časností slavicího shromáždění. Platí-li to o bohoslužebném životě jako celku, pak nejzřetelněji je to patrné v případě mešní liturgie, v jejíž centrální části se tato zásada pak stává přímo exemplární. Jestliže lze říci, že je proto důležité zabývat se problematikou eucharistických modliteb (dále: EM), pak relevance tohoto tvrzení vzroste zvláště za složité interakce různorodých situací, kterou představuje pokoncilní liturgická reforma prováděná v celosvětovém měřítku. Významnost tematiky vystihl také doc. Jerzy Stefański, mimořádný profesor a vedoucí Ústavu praktické teologie Teologické fakulty Univerzity A. Mickiewicze v Poznani, který jí věnoval poslední ze svých (zatím) sedmi monografií; ta se stala předmětem nynější recenze.

Problematika eucharistických modliteb je značně široká a lze k ní přistupovat z mnoha hledisek (kupř. historického, obsahového srovnání, teologické komparace, literární analýzy, praktické aplikace v podmínkách jednotlivých společenství atd.). Náš autor se soustředil, jak to napovídá podtitul jeho práce, na redakční otázky, konkrétně na analýzu pramenů obsažených v archívech nynější Kongregace pro bohoslužbu a svátosti (dále: KoBS; její název i struktura se během let pokoncilní liturgické reformy měnily). Na jeho rozhodnutí měla nezanedbatelný vliv také skutečnost, že v této instituci sám po čtyři roky (1970–1973) pracoval a po dobu deseti let (1984–1994) byl jejím konzultorem. Stefański si je vědom, že v rámci polské teologické literatury (a dodejme, že to platí i v kontextu dalších zemí střední a východní Evropy) vstupuje na téměř nedotčenou půdu; na druhé straně se kvůli svému primárnímu zacílení vědomě rozhodl opomenout „hloubkovou prezentaci eucharistické

doktríny obsažené v jednotlivých EM“ (s. 29), což, jak uvidíme dále, zřetelně poznamenalo celou studii.

Monografie je členěna do šesti kapitol. První z nich (s. 31–51), nadepsaná „Pokoncilní návrhy oprav Římského kánonu“, seznamuje čtenáře s celou plejádou názorů ohledně přizpůsobení formy po dlouhá staletí jediné eucharistické modlitby v římské liturgii požadavkům dnešní doby, jakož i s diskusemi probíhajícími jak na 2. vatikánském koncilu, tak i v rámci tzv. studijní skupiny č. 10 (jedna ze čtyřiceti skupin expertů zabývajících se zaváděním do praxe požadavků koncilu), a v neposlední řadě pak s názory jednotlivých teologů (K. Amon, H. Küng, C. Vaggagini) i s jejich pokusy o vytvoření takto „inovovaného“ římského kánonu (C. M. Berti, J. M. Calabuig). Druhá kapitola (s. 53–95), zaměřená na „Redakční práce na nových EM z r. 1968“, začíná přehledem itineráře redakčních prací, aby se pak zacítila na těžiště těchto anafor (podstatná kritéria pro strukturu EM, slova ustanovení, anamnetické akلامace) a jejich redakčně-obsahové otázky; stranou nezůstalo ani přiblížení potíží, jež vyvolávala snaha zařadit do bohoslužebného řádu západní církve mírně upravenou východní anaforu sv. Bazila (v koptské a byzantské verzi). Kniha pokračuje další strukturální částí (s. 97–126) nazvanou „EM schválené Apoštolským stolcem po r. 1968 pro užitek místních církví“, jež je dále tematicky členěna na EM pro mše s dětmi, pro úzce vymezenou skupinu účastníků, pro celou místní církev, redigované příležitostně, včetně výjimečného postavení mezi těmito posledními dosahujícího tzv. Švýcarského kánonu; nechybí ani EM pro pokusné použití či texty schválené pouze autoritou místní církve. Další logicky ucelenou jednotkou jsou kapitoly čtvrtá a pátá,

zaměřené na „Fenomén soukromých EM po 2. vatikánském koncilu“ (s. 127–154) a „Reakce Apoštolského stolce na fenomén soukromých EM“ (s. 155–199). Zde si autor všímá vzniku a šíření soukromých EM, pokouší se zjistit příčiny tohoto jevu a seznámit s pokusy o meritorické hodnocení těchto textů, přičemž jednoznačně zdůrazňuje negativní aspekty; v páté kapitole pak prací zvláště povolané skupiny spolupracovníků KoBS, návrhů na vyřešení problému používání soukromých EM, včetně kritérií redigování nových anafor, jakož i postojů papeže Pavla VI. i „liturgické“ kongregace (jedná se pouze o její dokument z r. 1973 ohledně slavení eucharistie). Závěrečná kapitola s názvem „Nové oficiální EM po vyhlášení okružního listu *Eucharistiae participationem* (27. 4. 1973.)“ (s. 199–228) poskytuje pramenné informace o okolnostech provádějících vznik a zavedení EM pro mše s dětmi a EM o smíření jak ohledně požadavků a návrhů místních církví, tak i redakčních prací ze strany KoBS; přináší také přehled hlavních obsahových myšlenek těchto liturgických textů.

Toto uspořádání je přehledné a celkem logické; zásadnější výhrady lze vyslovit pouze ke dvěma skutečnostem: 1. „závěry“ či „všeobecné postřehy“ (v rozsahu od jednoho odstavce do několika stran), nebyly zahrnuty do průběžného členění jednotlivých kapitol, ale spíše mechanicky (a to i v grafické úpravě obsahu na s. 245–248) přiřazeny k posledním podkapitolám, přestože se netýkají jen jich; dále pak že schází jednotný metodický i číselný klíč pro označování podkapitol druhého a třetího řádu. 2. První tři kapitoly přinášejí jisté obsahové navýšení v podobě podkapitol pojednávajících o těch návrzích úprav, jež striktně vzato poněkud vybočují z rámce stanoveného nadpisu těchto částí.

Za jednoznačné pozitivum a přínos studie je třeba bezpochyby označit kompletní výčet pramenů včetně jejich prezentace, což bude nezbytným vodítkem pro další badatele. Dále je třeba zdůraznit, že díky tomu má pozorný čtenář možnost seznámit se i množstvím zajímavých detailů, týkajících se i poněkud „exotických“ témat, jako je kupř. problematika redakce EM pro australské domorodce či další specifické skupiny v jednotlivých regionech, včetně hluchoněmých dětí. Na druhé straně je však nutné poukázat na to, že od publikace přinášející tak zásadní poznatky, navíc na základě těžce dostupných pramenů, lze právem očekávat nejen solidnost faktografickou, ale též analytickou a evaluační. Zde však nacházíme dosti značný nepoměr. Autorovou hlavní metodou se totiž stalo „shrnování protokolů“ z jednotlivých zasedání různých grémíí a skupin KoBS, jak explicitně popisuje svůj přístup v pozn. 376 na s. 160. Lze tudíž vyslovit předpoklad, že při takovémto přístupu nemusí být vždy dostatečně zřejmé, co je hodnocením ze zápisů vyvozeným a co naopak tím v nich obsaženým. Navíc hrozí nebezpečí, že při prezentaci jednotlivých událostí bude zvolen jakožto „vodítko“ názorový postoj jednoho (či několika) konzultorů a že tímto prizmatem bude nahlížena traktovaná problematika. Mnohé pak závisí od toho, o díla kterých dalších badatelů autor „opře“ svou studii. Přestože pohled na seznam pramenů a bibliografie (s. 7–26) vzbuzuje důvěru, při bližším seznámení lze zjistit, že v něm chybí dokonce některé polské studie zabývající se problematikou EM jak z pohledu dějinného (Klinger), tak textově-kritického (Paprocki) i systematicko-teologického a ekumenického (Hryniewicz). Další srovnání literatury uváděné v těchto dílech a v recenzované

monografii povede nejen k závěru, že bibliografie k tématu je příliš obsáhlá, než aby mohla být zohledněna v úplnosti, ale též k vyslovení hypotézy, že rozdílná odkazovaná předmětná literatura pravděpodobně bude směřovat i k formulaci odlišných závěrů. Již na tomto místě předznamenujím, že tyto obavy nemusí být plané.

Z jazykového hlediska v práci Stefaňského bohužel najdeme mnoho drobných nedokonalostí (kupř. častá chybná interpunkce, spousta gramatických chyb a překlepů). Nejokatěji působí nedůsledné rozlišování pomocí velkého písmene kostela („kościół“) od místní církve („Kościoł“), jak je to v polštině běžné, ačkoli je v textu přímo uvedeno, o který význam jde. Za přímo kuriózní „šotek“ je možno označit záměnu koncovky „-a“ a „-ą“ (s. 104), díky níž došlo k takové změně významu, že Kristova smrt na kříži by předcházela jeho poslední večeři(!). Taktéž při formulaci informačních údajů autor vždy nepostupoval bezchybně: pečlivý čtenář najde některé nepřesnosti zeměpisné (kupř. „malá země Mali v Africe“ – s. 109, pozn. 204 – ve skutečnosti je 4× větší než Polsko a téměř 16× větší než ČR); či faktografické (kupř. nekriticky převzatá argumentace A. Bugniniho, v rámci které je řeč o „regionech“, kde je používán mozarabský rítus – s. 90 – dnes ve skutečnosti již pouze v jediné kapli katedrály ve španělském městě Toledo).

Závažnější je však nedostatek přesnosti při teologických výpovědích; uvádím několik exemplárních případů. Smíchání vody s vínem je interpretováno ve smyslu jednoty Božího lidu s Kristem (s. 47), což však odporuje samotným slovům liturgie (symbolika vtělení). Při řešení otázky, jakým časem je třeba překládat tzv. slova ustanovení, je jakožto pramen biblických textů uveden (s. 73–74) jen la-

tinský text, navíc bez udání, o jakou verzi (Vulgáta?) se jedná. Za příklad „dobrého exponování“ hierarchické stránky církve autor označil prosby (*preces*) z EM připravené brazilským episkopátem v r. 1974 a o rok později schválené KoBS, kde je obsažena formulace narušující terminologickou jednoznačnost EM: „Učiň, aby Svatý Otec, papež N., byl...“ (s. 113) – vůbec se tak nepřihlíží k tomu, že na základě biblického jazyka je v prefaci i EM oslovení „Svatý Otec“ vyhrazeno výlučně Bohu Otci, zatímco římský pontifik je vždy nazýván „papež“. Dále vzniká otázka, jak správně teologicky interpretovat nadepsání podkapitoly 3.2 „EM určené pro úzce vymezenou skupinu účastníků místní církve“ (s. 105)?

Teologicky nekorektních formulací je mnohem více, přičemž pro četné z nich je společným jmenovatelem předkoncilní úhel pohledu (což odpovídá období autorovy seminární formace). Za nejzřetelnější je možno považovat zjednodušující pohled na křesťanský Východ: nedůsledné rozlišování mezi konkrétní východní církví a Východní církví ve smyslu souhrnu všech těchto církví (s. 44, 49, 56, 66, 71, 90, 161 [zde navíc záměna se západní církví], 170, 174, 177, 181–182, 184); dále pak že katolické východní církve jsou nazývány pouze katolickými církvemi konkrétního ritu, nikoli svým plnohodnotným názvem (s. 89), což prozrazuje integristickou ekleziologickou základnu; z toho pak pramení formulace o několika „byzantských ritech“ (s. 91). Stejný pohled dokládá požadavek (s. 233) identického použití stejných anafor v „celé, všeobecné církvi“, sice převzatý od švýcarského liturgika J. Baumgartnera, nicméně navíc ztotožňující latinskou církev s celkem církve katolické. Hylemorfistický model interpretace liturgie prozrazuje tvrzení, že NZ předkládá

„čtyři konsekrační formule“ (s. 74), pokus vymezit „moment konsekrace“ (s. 75), označení slov ustanovení jako centrálního okamžiku a místa mše (s. 78), či tvrzení, že celebrant opakuje Kristova slova (s. 27 a 79), byť je jejich současná podoba evidentní redakční kompilací evangelistů i redaktorů EM; taktéž polemika s formulacemi o „společném lámání chleba“ vychází z neadekvátního ztotožňování smyslu slavení s jeho platností (s. 151). Přesun těžiště teologické reflexe k apologetice naznačuje směšování pozitivního a pozitivistického pohledu na svět, jež nezohledňuje dimenzi vykoupeného vesmíru (s. 143), jakož i formulace „prodlužování ze strany církve Kristovy přítomnosti ve světě skrze liturgické slavení“ (s. 149). Nedostatky ve znalosti současné exegeze i teologie Janova evangelia prozrazuje připsování chápání Poslední večeře jakožto hostiny na rozloučenou názorům „některých protestantských exegetů“ (s. 151). Dověšením mohou být dnes již neadekvátní formulace týkající se ekumenismu: „obrácený [ve smyslu konverze ke katolicismu – pozn. aut.] protestantský pastor“ (s. 41), „kalvinistická konfese“ (s. 174), či jednostranný pohled na schismata prvního tisíciletí („církve, jež se odpojily od Říma...“ – s. 174).

Skutečnosti, uvedené v dřívějších částech této recenze, se přímo opticky kumulují v problematice eucharistické epikléze. Tu náš autor chápe nejednotně – jako prosbu o Ducha sv., jindy jako prosbu adresovanou k němu (s. 66, 69, 89, 90, 233), nebo dokonce „skrze Ducha sv.“ (s. 161), přestože traktuje pouze o problematice EM, jež jsou v římské liturgii jednoznačně adresovány k Otci! Zřetelně se zde projevila neznalost celého okruhu současné literatury na toto téma. Souhrnně lze říci, že se tak blíží pohle-

du členů studijní skupiny pro redakci nových EM z r. 1967 (tedy vycházejících z předkoncilní formace i praxe), kteří epiklézi zařadili nikoli mezi esenciální prvky EM, ale jen mezi ty, jež v ní nemají být vynechány. Je jím sice zmíněno negativní stanovisko Kongregace pro nauku víry k použití anafory sv. Bazila zdůvodněné „kontroverzí s východní církví ohledně chápání epikléze v EM“ (s. 59), avšak bez jakéhokoli pokusu o analýzu relevance této argumentace. Tomu odpovídá i série dalších tvrzení: západní církev „výhradně ve slovech ustanovení ... rozeznávala konsekrační i svátostnou skutečnost a přítomnost těla a krve Páně“ (s. 69) – jež však vychází pouze z praxe 2. tisíciletí a nebere v potaz slavení v prvních staletích; konsekrační epikléze „vždy předchází“ *narratio institutionis* (s. 142) – což odporuje jak originální podobě Hippolytovy anafory, tak i autorovu tvrzení na s. 81; navíc tvrzením, že Římský kánon neobsahuje epiklézi (s. 174) Stefaňski odporuje nejen sám sobě (s. 69 a 179, kde správně jako epiklézi tohoto kánonu označuje invocaci Boží moci), ale také dalším autorům již z konce 60. let minulého století. Za manko je možné označit i to, že v souvislosti s problematikou stejné důležitosti ve struktuře anafory *narratio institutionis* a epikléze (s. 177) nebyla zmíněna etiopská anafora Jakuba z Saruqu, postrádající „vyprávění o ustanovení“, jakož ani dekret o interkomuniu mezi církví katolickou a Asyrskou církví Východu z r. 2001, který – byť aprobován i Kongregací pro nauku víry – vnáší zcela nový pohled, jen těžce slučitelný s hylemorfisticky zúženým vymezením „platnosti“ EM.

Poslední poznámka předcházejícího odstavce záměrně poukázala na skutečnost toho, jak specifický může být postoj některých součástí římské kurie

k otázkám inovace celocírkevní praxe, zejména v oblasti liturgie. Ačkoli náš autor sám na mnohých místech zmiňuje vyhraněně negativní postoj poslední zmíněné kongregace k zavádění nových liturgických modliteb (s. 59, 191, 206, 208, 218), stejně jako i jistých kruhů Státního sekretariátu (pozn. 200 na s. 108, pozn. 227 na s. 116, pozn. 266 na s. 128, s. 186, 192), sám se nesnaží o hlubší analýzu těchto jevů. Dokonce lze vyslovit otázku, zda ho práce v KoBS jistým způsobem také nepoznamenala. K těmto úvahám vede především zřetelné zdůrazňování institucionálního pohledu na liturgickou reformu, včetně ostré kritiky těch, kdo se jakkoli odchýlí od celocírkevních nařízení. Výsledkem pak je, že všechny praktiky související s liturgickou adaptací, improvizací, tvorbou soukromých EM či použitím EM nepovolených Římem (byť někdy schválených i místní biskupskou konferencí) Stefaňski hodnotí *en bloc* jedinečně negativně (kupř. s. 139, 151) a klasifikuje je jako nepochopitelné pro ortodoxního liturgika (s. 152) či jako „náboženskou nezralost“ (s. 135), přičemž se ale dovolává starověké Ignácovy zásady „nihil sine episcopo“ (s. 139), což v případě účasti 19 mexických biskupů na takto slavené liturgii vzbuzuje spíše podiv nad jeho „údivem“ (230, pozn. 555). Jeho soudy dokonce poopravují některá údajně „příliš kladná“ hodnocení pozitivních aspektů soukromých EM ze strany konzultorů Kongregace pro bohoslužbu a svátosti (pozn. 308 na s. 140–141; s. 154); podobně rigoristicky přehnaným dojmem působí ohodnocení poněkud jednostranných snah zdůraznit v některých EM Ježíšovo lidství jakožto „naprosto chybné interpretace toho, co sám Kristus hlásal a po sobě zanechal“ (s. 147). EM obsahující kritiku či contestaci hříšných poměrů či struktur ve

světě jsou označeny jako „odporující duchu liturgie“ (s. 145); naskytá se však otázka, jak by Stefaňski hodnotil prosbu z eucharistické (dle většiny současných autorů) modlitby v *Didaché* „ať pomine tento svět“? Kritika soukromých EM autorství H. Oosterhuise za používání formulací přímé řeči k Bohu pomocí zájmena „ty“ (s. 144n.) prozrazuje elementární neznalost východních anafor, včetně nejpoužívanější byzantské sv. Jana Zatoústého. Jistou předpojatost vůči autorům soukromých EM prozrazuje snaha (s. 148) přiřknout jim redukcionistické záměry vůči církvi („jejich autoři *chtějí* omezit roli a úkoly církve na ‚pozemské‘, dočasné a konkrétně uchopitelné cíle“) avšak bez uvedení konkrétních textů, pouze s odvolávkou na všeobecný názor jednoho z konzultorů. Obdobně působí nařknutí ze ztotožňování církve se všemi konfesemi či dokonce lidmi dobré vůle bez ohledu na vyznávané náboženství (s. 149), jež však překrucuje znění i smysl citovaného fragmentu německé EM („mit allen, die auf der Suche sind nach Dir – welcher Religion oder Kirche sie auch angehören“), či podezřívání z pelagianismu (s. 149) kvůli formulaci „seit es Menschen gibt, haben sie Dich gesucht und gefunden“ (Stefaňski ji navíc překládá ne zcela šťastně slovy „od úsvitu lidstva existovali lidé, jež tě hledali a nacházeli“), což však nezohledňuje znění čtvrté EM, kde je totéž lidské „hledání a nacházení Boha lidmi“ popsáno jako projev Jeho smilování.

Předcházející odstavec recenze dokládá pravdivost středověkého axiomu o tom, nakolik osobnost pozorovatele poznamenává jeho vnímání skutečnosti („quisquid recipitur, modo recipientis recipitur“). To samozřejmě platí i o písicím tyto řádky, takže je zjevné, že jeho zakotvenost v tradicích křesťanského

Východu a ekumenická průprava mu umožňují druhově odlišný pohled od toho, k čemu běžně vedla klasická liturgická i teologická formace latinské církve v druhé polovině 60. let minulého století i následná kuriální praxe v jeho dalších dekádách, a co se tak zřetelně projevilo na publikaci J. Stefaňského. Nicméně – navzdory všem vysloveným méně či více závažným výhradám – je mu třeba poděkovat za přínos, jímž jeho monografie bezesporu je, a jejím čtenářům a v neposlední řadě i zaměstnancům a spolupracovníkům římských kongregací popřát otevřenost poznání i srdce při objevování i prožívání krás, jež v sobě (eucharistická) liturgie obsahuje, byť dává prostor osobním i komunitním zkušenostem a tradicím (poněkud) odlišným, než (jen) ty naše.

Walerian Bugel

RADOMÍR MALÝ:

RELIGIOZITA V DRAMATU ČESKÉHO NÁRODNÍHO OBROZENÍ

(Frýdek-Místek: Michael, 2003. 145 s.)

Vysokoškolský pedagog PhDr. Radomír Malý, který působí na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, je čtenářské obci znám několika monografiemi a řadou článků v katolickém tisku. Po knize *Církevní dějiny*, kterou publikoval v nakladatelství Matice cyrilometodějská v Olomouci, předložil čtenářům knihu, která se sice zabývá relativně krátkým, ale navýsost významným časovým úsekem českých dějin – Národním obrozením. Na pozadí kulturního vývoje naší vlasti v tomto období dokumentuje skutečné „drama“, kterým procházela církev.

K dějinám našeho národa, obzvláště k církevním dějinám, lze buď zaujmout sympatizující postoj, nebo dát najevo antipatii; postoj neutrální lze zaujmout velice těžko, protože každý historik nutně ve větší či menší míře do své práce vkládá i citovou stránku. Již po přečtení několika stran čtenář pozná, že Malého dílo *Religiozita v dramatu Českého národního obrození* je psáno perem věřícího křesťana a od samého začátku je prodchnuto láskou k církvi. To ovšem nikterak neznamená, že by se autor nesnažil o poctivý a pravdivý obraz daného tématu.

V úvodu práce autor klade následující otázky:

1. Nakolik tradiční katolická religiozita byly schopna ovlivnit tehdejší vývoj?
2. Byl katolicismus v té formě, jak se kodifikoval po třicetileté válce, ještě nosným a inspirativním pro začínající proces emancipace českého národa?
3. Dokázal se katolicismus v důsledku osvícenského vlivu „obnovit“, oprosťit od „barokního nánosu“ a zaujmout opět důležité postavení při formování národního vědomí?
4. Jakou úlohu zde hrála husitsko-protestantská tradice?

Malý zcela správně poukazuje na skutečnost, že tyto výše nastíněné otázky jsou dilematem českého národa. Vždyť Alois Jirásek, T. G. Masaryk, Zdeněk Nejedlý a mnozí další považovali ortodoxní katolicismus za neslučitelný s ideálem národního patriotizmu, protože „katolicismus byl českému národu, vyznávajícímu husitsko-protestantskou víru, vnucen habsburským státním násilím a jezuitskou indoktrinací...“ Dlužno ale podotknout, že věhlasný český historik Josef Pekař tuto koncepci odmítl a považoval český barokní katolicismus

„za výrazný prvek při formaci českého vlastenectví v epoše národního obrození, neméně významný než osvícenectví a husitská tradice...“

Celou knihu autor rozdělil do pěti tematických okruhů:

1. Osvícenství v zápase s barokem a dramatická tvorba;
2. Thámová generace divadelníků a jejich náboženské přesvědčení;
3. Restaurační politika císaře Františka I. a religiozita dramatu Štěpánkovy éry;
4. Náboženské smýšlení romantismu a období Klicperovo;
5. J. K. Tyl a kult Husův v českém dramatu epochy romantismu, odlišný vývoj na Moravě.

Každý tematický okruh začíná podrobným rozbořem společenského dění, politických událostí, církevního života a filozofického myšlení té doby. Autor se poté snaží též poukázat na jejich vzájemnou provázanost a odraz v divadelní tvorbě, protože „repertoár divadelních her, jejich obsah, dialogy a monology jednotlivých postav vypovídají o skutečné atmosféře doby víc než studium úředních pramenů a knižních děl...“

Jaký závěr si čtenář z této knihy odnese? Především ten, že české obrozenecké drama prošlo velkým vývojem. Počíná u dramát provozovaných řeholními řády, nejvíce jezuity, která prostřednictvím jedinečných postav světců a slavných českých panovníků naplňovala diváky především pocitem hrdosti na slavnou českou minulost. Pokračuje přes české drama Thámovy éry, které rehabilituje zejména dobu husitskou. Drama první poloviny 19. století poukazuje na skutečnost, že česká společnost se stala nábožensky pluralistickou, což je dokumentováno na katolickém pojetí dramatu

v barokizujícím duchu u Jana Nepomuka Štěpánka na straně jedné a oblibou husitské minulosti českého národa u Václava Klimenta Klicpery na straně druhé. Tylův Hus pak jednoznačně dokazuje, že vývoj českého obrozeneckého dramatu dospěl až k myšlenkovému sepětí s liberalismem, pro který metafyzické otázky ztratily důležitost. Proto také Tylův Jan Hus je prezentován ne jako nábožensko-mravní reformátor, nýbrž na prvním místě jako horoucí český vlastenec a mučedník volnosti myšlení. Otázku hodnocení, zda tento vývoj českého dramatu lze považovat za pozitivní či negativní, ponechává autor otevřenou, protože nese sebou další otázky, jejichž zodpovězení by si vyžádalo další samostatnou publikaci.

Závěrem lze jen poznamenat, že kniha Radomíra Malého je opatřena velice bohatým poznámkovým aparátem, seznamem pramenů a použité literatury, kde zájemce o hlubší vniknutí do dané problematiky nalezne cenné informace.

Martin Weis

Anotace

MARTIN WEIS:

HISTORIE – UČITELKOU ŽIVOTA? NĚKOLIK SOND DO DĚJIN ČESKÉ ZEMĚ I.–XIV. STOLETÍ

(Tišnov: Sursum 2004. 238 s.
ISBN 80-7323-072-0)

Co znamená „magistra vitae“? Tuto otázku si položil církevní historik Martin Weis v nadpisu své nejnovější knihy *Historie učitelka života?*, kterou vydalo nakladatelství Sursum. Jedná se o několik

sond do dějin České země 1.–14. století. Autor se zaměřuje na ty úseky českých dějin, které stojí u základů naší státní a národní existence: Germáni a Slované v předsámskové době, počátky křesťanství v Čechách, Velká Morava, sv. Václav a sv. Vojtěch, královští Přemyslovci a Lucemburkové. Lze říci, že se mu podařilo harmonicky skloubit vědecký styl práce s populární formou podání, takže si knihu s chutí přečte odborník i laik. Práce je podložena hojnými citacemi pramenů.

Pisatel ukazuje jak neustálé prolínání duchovního i světského prvku v českých i ve světových dějinách středověku, tak i napětí mezi duchovním a světským mečem, které bylo někdy blahodárné, jindy zase škodlivé. Předkládá také čtenáři obrovské kontrasty středověku: na jedné straně svatost života a rozkvět heroických ctností, na druhé straně bezpříkladná krutost a neřest. Všímá si rovněž osobností, které nejsou u široké veřejnosti příliš známy a o nichž chybí samostatné monografie. Obzvláště cenným přínosem knihy je pozornost, kterou věnuje pražskému biskupovi Janu IV. z Dražic, muži ušlechtilého a příkladného křesťanského života, o němž existuje pouze jediná monografie – a to z pera Jiřího Sahluly. Rovněž tak je nutno ocenit Weisovo hodnocení pražského biskupa Ondřeje z doby vlády Přemysla Otakara I.

Autor obrací pohled čtenáře rovněž k dobovým pramenům. Hojně používá především Zbraslavské kroniky pro období vlády posledních Přemyslovců. Pracovat s dobovými prameny není vždy snadné, zvláště pak tehdy, když se jeví potřeba seznámit s nimi čtenářskou veřejnost. Právě toto se pisateli knihy podařilo. I když jeho práce nepředkládá nové poznatky, je cenná pro svůj originální přístup, kterým čtenáře seznamuje

s vytypovanými událostmi českých dějin. *Historie učitelka života?* je vhodnou učebnicí a metodickou pomůckou pro každého začátečníka, který se chce vážně zabývat českými církevními nebo světskými dějinami.

Radomír Malý

Zpráva

HISTORICKÝ VÝVOJ SAKRÁLNÍ ARCHITEKTURY V OLOMOUCKÉ ARCIDIECÉZI (MORAVA A SLEZSKO), VÝZKUM SYMBOLU V UMĚNÍ A LITURGI

(Zpráva o ukončení výzkumného záměru MSM 152600022, řešitel prof. PhDr. Miloslav Pojsl)

V letech 1999–2004 byl na Katedře církevních dějin a dějin křesťanského umění a Katedře liturgické teologie CMTF UP v Olomouci řešen výzkumný záměr Historický vývoj sakrální architektury v olomoucké arcidiecézi (Morava a Slezsko), výzkum symbolu v umění a liturgii.

Výzkumný záměr vycházel z dlouhodobé koncepce a badatelského zaměření obou kateder a na jeho řešení se vedle řešitele prof. PhDr. Miloslava Pojsla a spoluřešitele doc. Františka Kunetky, Th.D., podíleli další pedagogové, doktorandi i studenti svými seminárními a diplomovými pracemi, a to zejména v rámci Katedry církevních dějin a dějin křesťanského umění. Týká se to na prvním místě posluchačů kombinovaného (tzv. dálkového) studia, kteří v rámci semináře z dějin křesťanského umění ve 3. ročníku předložili na 300 seminárních prací archivovaných na katedře. Bylo též obhájeno několik desítek diplomových prací z oboru sakrální architektury, sepulchrál-

ních památek a umění (za zmínku stojí kupříkladu práce Mgr. Josefa Mikuláška, *Dějiny pohřbívání a kremační hnutí*, 284 s., nebo rigorózní práce PhDr. Mgr. Karla Kavičky o farním kostele Povýšení sv. Kříže v Prostějově; výtah této práce byl publikován jako monografie v edici Církevní památky, sv. 31). Několik z nich bylo na návrh zkušební komise oceněno děkanem fakulty. Katedra si tím vytvořila a nadále vytváří informační základnu, z níž je možné čerpat mnoho potřebných údajů, zejména pak lokální, většínou v našich knihovnách již nedostupné vlastivědné literatury a příležitostných tisků.

Cílem záměru bylo především zhodnocení vývoje sakrální architektury a jejího uměleckého vybavení na vymezeném historickém území Moravy a Slezska, a to v evropském kontextu od doby christianizace (Velká Morava, 9. století) až po současnost. Výzkum jsme zaměřili na vývoj architektury a ji doplňující umění za přímé součinnosti vývoje církevní organizace, náboženského života, a zejména liturgických proměn. Sakrální architektura i umění jsou zpravidla v dějinách umění studovány a hodnoceny pouze po stránce formálního vývoje jednotlivých slohů s malým nebo žádným ohledem na jejich určující liturgickou funkci. Proto bylo třeba do výzkumu zahrnout také předcházející období vývoje sakrální architektury, s ní spojené umělecké projevy a kulturu pohřbívání, od počátků křesťanství až po dobu, kdy se sakrální architektura stává součástí obecné kultury našich zemí přijetím křesťanství.

Výzkum rovněž sledoval další projevy sakrální architektury v historickém a slohovém vývoji s ohledem na proměny středověké církve i celé společnosti. Reflektoval husitský ikonoklasmus i jeho teologické a politické podhoubí, hluboký

vliv německé reformace u nás, proti-reformační a rekatolizační proces i vliv josefínských reforem. Stranou nezůstaly ani problémy spojené s „katolickou modernou“, hluboké společenské změny po první i druhé světové válce a za komunistické totality. Přes náboženskou nesvobodu a útlak církví nezůstal bez ohlasu 2. vatikánský koncil s liturgickou reformou. Pozornost jsme věnovali i současné výstavbě sakrálních objektů. Výzkum sledoval vývoj i v ostatních křesťanských církvích, zejména však v prostředí luterském a kalvínském nevyjímaje Československou církev (husitskou).

Neodmyslitelnou součástí kultického života, a to nejen v křesťanství, nýbrž ve většině náboženství, je rovněž pohřbívání. Pozornost se zaměřila na vývoj pohřbívání, vývoj rituálů, ale zejména na sepulkrální architekturu a umění. Ani v této oblasti nelze vývoj křesťanského způsobu pohřbívání sledovat bez ohledu na judaistické kořeny a antickou tradici. V případě našeho území výzkum reflektoval změny v pohřebním ritu v souvislosti s procesem christianizace. Výzkum rovněž v hlavních obrysech sledoval vývoj pohřebnictví a projevy sepulkrální architektury a umění v souvislosti s důsledky josefínských reforem a moderního kremačního hnutí. Všimli jsme si také vývoje architektury krematorií a obřadních síní v sekulárním prostředí naší společnosti. V této oblasti jsme navázali na dlouhodobý zájem a studium sepulkrální problematiky a rovněž na soupis sepulkrálních památek na Moravě.

Mimo několika databází, které vznikly na Katedře církevních dějin a dějin křesťanského umění (evidence a dokumentace vybraných sakrálních objektů katolických i nekatolických, evidence a dokumentace vybraných hřbitovů a sepulkrálních objektů, zejména náhrobků

a náhrobníků, drobné sakrální architektury atd.) byly publikovány dílčí studie a články v odborných časopisech a sbornících z vědeckých konferencí a symposií. Hlavním výstupem výzkumného záměru bylo shromáždit podklady a dokumentační materiál pro monografii o vývoji sakrální architektury v šíři, o níž bylo referováno výše. Za tímto účelem bylo připraveno přes tři sta kreseb a rekonstrukcí nedochovaných objektů ing. Vladimírem Londínem. Kresby dokumentují příklady významných objektů sakrální architektury, pohřebišť (katakomby, hřbitovy, krypty a krematoria), jejich důležité detaily, drobné památky (kaple, boží muka a poklony) a rekonstrukce (např. hradní kaple na Buchlově, kartouza v Dolanech, velehradský klášter v jednotlivých fázích slohového vývoje atd.) od doby antiky po současnost. Na textu publikace se pracuje.

Posunutí výzkumu na raně křesťanské období souvisí rovněž s výzkumem symbolu v umění a liturgii. V tomto raném období se křesťanská symbolika vytváří z mnoha zdrojů – od judaistických kořenů křesťanství, přes antickou tradici, orientální vlivy až k vlastní evangelijní zvěsti. Z této synkreze vzniká specifická křesťanská symbolika, která se v průběhu dalšího teologického i církevního vývoje rozšiřuje a proměňuje. Výzkum proto nemohl opomenout umělecké projevy v katakombách a raně křesťanských bazilikách (symboly, kryptogramy a monogramy, nástěnné malby a mozaiky).

Symbolického rozměru liturgického slavení se také týkaly dvě monografie, které v rámci výzkumného záměru připravil spoluřešitel doc. František Kunetka, Th.D. První z nich, *Úvod do liturgie svátostí* (Kostelní Vydrž: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 351 s.), traktuje zvolené téma – svátosti – způsobem, který

v české teologické literatuře nebyl dosud použit. Nepojednává o jednotlivých svátostech, ale nabízí obecné přístupy k jejich slavení. Zamýšlí se nad základními charakteristikami lidské existence: člověk žije v čase, je vázán na určitý prostor, prostředí, a to vše prožívá jako bytost svobodná. Takto prochází i základními, mezními situacemi svého života, které jsou ve všech náboženstvích obkloповány rituály (tzv. *rites de passage*). Křesťanské svátosti zde nejsou výjimkou. Monografie dále sleduje vývoj a chápání pojmu *sacramentum* v dějinách od počátku až po současnost a pojetí svátostí jako symbolického jednání. Je nastíněna ontologie a teologie symbolu, náš hmotný svět je představen jako „kosmická svátost“, lidská osoba jako „tvor symbolický“. Studie zohledňuje také význam slova a pojímá svátost jako komunikativní jednání. V závěru je rozvedena tematika sakramentálního rozměru Krista a církve.

Druhá publikace, *Eucharistie v křesťanské antice* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2004, 225 s.), pojednává o nejvýznamnějším sakramentálním typu, eucharistii, od počátku křesťanství do poloviny 3. století. Monografie začíná výkladem nejstaršího svědectví o slavení eucharistie, zvané Večeře Páně, v 1. listě apoštola Pavla do Korintu. Z textu lze usuzovat na podobu bohoslužebných setkání křesťanů, která se konala v soukromých domech, byla spojena s hostinou a v jejich závěru se setkáváme s prvky, které objevíme v řeckých symposiích. Autor se tedy jednak pokouší stanovit, jakým způsobem byla eucharistická část do společného setkání zapojena, jednak připojuje dva exkurzy o významu *oikos* – *domus* v tehdejší společnosti a o jídelní kultuře antického světa, kde se pojednává o hostinách antických spolků, esénů, terapeutů i židů. Vývoj bohoslužebného

setkávání je dále sledován na základě *Didaché* (cca 100), Justinovy *Apologie* (cca 150) a Hippolytovy *Traditio apostolica* (cca 215), na které navazuje exkurz, který se na základě archeologických průzkumů zabývá podobami prostorů, ve kterých se eucharistie slavila.

Některé výsledky řešení výzkumného záměru byly prezentovány mimo jiné na sympoziu s mezinárodní účastí „Moderní sakrální stavby“ (VUT Brno, 13. 11. 2002), kde spoluřešitel F. Kunetka vystoupil s příspěvkem „Teologie liturgického prostoru: Deset tezí se zřetelem k οἶκος – paradigmatu prvotní církve“ (in *Moderní sakrální stavby*, ed. Zd. Bureš, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 2n.) a v rozsáhlém rozhovoru na téma „Symbolické jednání ve společenství“ (v *Mezi tradicí a reformou: Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století*, ed. J. Hanuš, Brno: CDK, 2002, s. 70–92). Katedra liturgické teologie spolu s Katedrou církevních dějin a dějin církevního umění uspořádala rovněž sympozium s názvem „Symbol – architektura – liturgie“, které se konalo na CMTF UP dne 30. 11. 2002. Příspěvky účastníků byly publikovány ve *Studia theologica*, roč. 5, č. 2 [12] (léto 2003) a č. 3 [13] (podzim 2003).

Šestiletý výzkumný záměr MŠMT ČR umožnil studium sakrální architektury a sepulkrálních památek i v zahraničí (Rakousko, Itálie [Řím a jeho okolí, Ravenna], Chorvatsko, Německo a Švýcarsko). Pořízení rozsáhlého dokumentačního materiálu a dílčí studie připravily podklady pro plánovanou monografii o vývoji sakrální architektury. Bez tohoto výzkumného záměru by nebylo myslitelné vytvořit takové dílo. Škoda, že se nepodařilo získat další výzkumný záměr na léta 2005–2011, jehož cílem bylo zpracovat veškeré sepulkrální památky na Moravě a ve Slezsku

z období 1421–1800 a vydat je formou katalogů.

Oponentní řízení se konalo na CMTF UP 10. března 2005 za předsednictví Mgr. Richarda Machana, Th.D., proděkana pro vědu a výzkum. Členy oponentní rady byli prof. PhDr. Jan Sedlák, CSc. (Fakulta výtvarného umění Vysokého učení technického v Brně), prof. PhDr. Ing. Jan Royt (Ústav pro dějiny umění Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze) a doc. ThDr. Martin Prudký (Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze). Dva členové se ze zdravotních důvodů omluvili: prof. PhDr. Vladimír Nekuda, DrSc. (Ústav archeologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně) a PhDr. Jan Eliáš, historik architektury (Stavebně historické průzkumy památek v Brně). Kladné oponentní posudky vypracovali členové oponentní rady prof. Sedlák a prof. Nekuda. Řešitel obhájil před oponentní radou závěrečnou zprávu, s níž vyjádřili jednohlasný souhlas všichni přítomní členové.

Miloslav Pojsl – František Kunetka

ZA PAULEM RICOEUREM

(27. 2. 1913 – 20. 5. 2005)

20. května zemřel Paul Ricoeur, jeden z nejvýznamnějších filozofů druhé poloviny 20. století.

Svůj první filozofický projekt nazval *Filozofie vůle*. V jeho prvním díle s názvem *Fenomenologie svobody* (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950) Ricoeur postupně

zkoumá tři oblasti aktu vůle a jim odpovídající nevolní protějšky: rozhodování na základě motivů, tělesný pohyb a souhlas s nutností. Druhý díl, *Konečnost a vina* (*Finitude et culpabilité*, 1960), je věnován otázce lidské omylnosti či křehkosti, která lidské zlo umožňuje (dí I, *L'Homme faillible*), a skutečnosti zla, jak se artikuluje v řeči doznání (dí II, *La symbolique du mal*). V tomto bodě autor opouští svůj původní projekt a obrací pozornost k otázkám interpretace (*De l'interprétation*, 1965). Ricoeur zároveň hledá filozofické zhodnocení symbolické řeči, směřuje k „myšlení na základě symbolů“ (jak vyjadřuje větou „symbol dává myslet“) a pokouší se o dialektické překonání konfliktu protikladných interpretací.

Při interpretaci textu se Ricoeur zastavuje u fenoménu sémantické inovace, který zkoumá na úrovni metafory (*La métaphore vive*, 1975) a vyprávění (*Čas a vyprávění; Temps et récit* I–III, 1983–85). Zároveň poukazuje na to, že interpretace textu otevírá nové možnosti každodenního bytí a završuje se v novém sebeporozumění. Tím se dostává k otázkám osobní identity (*Soi-même comme un autre*, 1990) a dále uvažuje nad rozpomínáním, zapomenutím a odpuštěním (*La mémoire, l'histoire, l'oublie*, 2000).

Ricoeurovo dílo má charakter neustálého rozhovoru s celou tradicí západní filozofie, mezi partnery jeho filozofických úvah patří Platón a Aristoteles, R. Descartes a I. Kant, E. Husserl a M. Heidegger. Tato otevřenost je nesena přesvědčením, že dialog je možný, že „pluralita není poslední realitou a nedorozumění není poslední možností rozhovoru.“

Vít Hušek

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

<http://salve.op.cz>

Časopis pro náboženství, kulturu a veřejný život

Teologie & Společnost



Vychází šestkrát do roka v rozsahu 48 stran formátu A4. Každé číslo přináší monotematický blok populárně-odborných příspěvků věnovaných konkrétním kulturním, historickým nebo společenským tématům ve vztahu k náboženství (zejména křesťanství, ale také judaismu a islámu). Druhá polovina čísla je pak tvořena rozmanitými rubrikami: portréty, rozhovory, diskusemi, články, eseje, knižními a filmovými recenzemi.

Obsah jednotlivých vydaných čísel a vybrané texty naleznete na adrese **www.cdk.cz**

Časopis Teologie & Společnost objednávejte:

- prostřednictvím on-line formuláře na **www.cdk.cz**
- telefonicky, e-mailem nebo písemně na adrese redakce

Ukázkové číslo vám zašleme zdarma.

Roční předplatné (šest čísel) činí 300 Kč, sponzorské 500 Kč.

Adresa redakce, objednávky:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhuda 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz, **www.cdk.cz**