

PETR POKORNÝ:

JEŽÍŠ NAZARETSKÝ: HISTORICKÝ OBRAZ

A JEHO INTERPRETACE

(Praha: OIKOYMENH, 2005. 174 s.

ISBN 80-7298-135-8)

Publikace představuje sborník příspěvků světově známého českého novozákonního biblisty prof. Petra Pokorného. Všechny příspěvky v tomto sborníku spolu poměrně těsně souvisejí, protože se dotýkají jediného tématu, jímž je otázka (nebo spíše komplex otázek) bádání o historickém Ježíši z Nazaretu. V předmluvě na s. 7, která sice není signována, ale je formulována v 1. osobě jednotného čísla, autor sám představuje své dílo jako „monografii“ a hovoří o jejích jednotlivých „kapitolách“. Z celkových devíti textů pouze tři (první, druhý a sedmý) jsou tu uveřejněny poprvé, zbývajících šest už bylo publikováno v zahraničí a máme zde jejich překlad z angličtiny a z němčiny. První příspěvek „Ježíš Nazaretský: Historický obraz, problémy současného bádání, interpretace“ (s. 8–37), který má anglický originál určený pro sborník v nakladatelství Brill v Leidenu, představuje celou problematiku bádání o historickém Ježíšovi, včetně historického přehledu, hodnocení pramenů a přehledu výsledků. Ostatní kapitoly jsou zaměřeny na určitou dílčí otázku související s historickým Ježíšem. Hned druhý příspěvek (s. 38–61), který má název „Pavel a Ježíš“, řeší důležitou otázku, do jaké míry apoštol Pavel znal a užíval tradici o tom, čemu učil pozemský Ježíš. P. Pokorný dochází k závěru, že „Pavel znal více výroků z Ježíšovy tradice, než se předpokládalo“ (s. 60). Ačkoliv třetí kapitola je poměrně stručná (s. 62–73), řeší se v ní pozoruhodným způsobem vztah „Ježíš a Jan Křtitel“. Jsou zde jas-

ně vymezeny rozdíly (s. 70: „Nejhlubší příčina Ježíšova odchodu od Jana spočívala zjevně... v celkové strategii spásy a nápravy“), ale je poukázáno také na spojitost těchto postav (s. 71: „Ježíš a Jan zjevně sdíleli jistý druh apokalyptického očekávání“). Mnohem širší záběr má čtvrtý příspěvek „Lexikální a rétorické zvláštnosti nejstarší ježíšovské tradice“ (s. 74–89). Je zde jednak zpracováno samotné kladení otázek a vymezena metoda a jednak se vysvětlují „jednotlivá pozorování“, která vyplývají z kritického zkoumání nejstarší ježíšovské tradice. Pátá kapitola (s. 90–102) už svým názvem „Království Boží a etika“ a podtitulem „Kázání na hoře/rovině jako supraetický systém“ ukazuje, že je věnována komplexu důležitých textů v Matoušově a Lukášově evangeliu, k jejichž vrcholům patří blahoslavenství, ale také láska k nepřátelům. P. Pokorný končí tuto kapitolu zjištěním, že jednání lásky k nepřátelům a neodplácení, jak k němu vybízel Ježíš, „působí autenticky i v postmoderním světě.“ Šestý text (s. 103–115), jehož název „Ježíš v nebezpečí života“ zní ještě poměrně široce, je určen jasně podtitulem „L 17,33parr – Jedinečný příběh Ježíšův a (tehdy) známé přísloví“. Pokorný v něm věnuje pozornost výroku o ztrátě života a jeho získání. Jsou zpracovány nejen novozákonní paralely citovaného Lukášova textu, ale pozoruhodně se připomínají také příbuzné texty z řecké literatury, počínaje „vojenským pravidlem“ v Homérově *Iliadě* (s. 105n.). Pokorný v uvedeném novozákonním textu vidí minimálně odraz skutečnosti, která má základ v Ježíšově životě:

Pokud by byl výrok o ztrátě a nalezení života přesto sekundárním výrokem, který se vynořil v nejstarší tradici, stejně to odpovídá intenci, která je sotva až povelikonočního původu (s. 109).

Sedmá kapitola (s. 116–127) „Matoušova theologie – vědomý návrat k učení Ježíše Nazaretského?“ se soustřeďuje na Matoušovo evangelium z hlediska jeho vztahu k nejstarším tradicím o Ježíšově životě a učení. Zde se Pokorný snaží ukázat, že Matoušův důraz na ortopraxi, na „nesení ovoce“ nelze postavit do jednoznačného protikladu k evangeliu, které předával Pavel, jak je zachyceno např. v 1 Kor 15,1–11. Podle Pokorného hraje u Matouše důležitou funkci pojem „všechny národy“ (πάντα τὰ ἔθνη), který je v Mt 25,32 a 28,19. Podle Pokorného zachovalo Matoušovo evangelium „něco z Ježíšova učení, které formovalo především sociální etiku“ (s. 126). Proto se Matoušovi „v jeho době podařilo nově formulovat, co je to evangelium“ (s. 127). Heslovitý charakter má osmý text „Ježíš jako Kristus“ (s. 128–132). To je zcela na místě, protože (jak připomíná podtitul v závorce) se jedná o heslo ze slovníku *Religion in Geschichte und Gegenwart*. V tomto hutném příspěvku s nutnou řadou hlavně biblických údajů příjemně překvapí jeho silný teologický závěrečný důraz v poukazu na „konvergentní svědectví, která se neopírají o vnější moc“ (s. 131n.) a která „nelze ignorovat“ (s. 132). Devátá a poslední kapitola (s. 133–143) se jmenuje „Ježíš jako podobenství Boha“. Její podtitul „Možnosti a hranice jedné teze“ už naznačuje, že se zde uvažuje a zkoumá, do jaké míry má oprávnění a platnost minimálně na první pohled krásné vyjádření, že Ježíš je podobenství Boha. Takovýmto způsobem se totiž vyslovila určitá řada biblistů a teologů (P. Pokorný některé na s. 133n. vyjmenovává: E. Fuchs, R. Bultmann, D. Sölleová, L. E. Keck, E. Schillebeeckx, E. Jüngel, E. Schweizer). V tomto příspěvku je poznat, že Pokorný si neusnadňuje svůj úkol, když probírá

nejrůznější možnosti špatného nebo nedostatečného chápání tohoto obrazného vyjádření. V závěru může v kladném smyslu říci, že zkoumaná věta „platí jen za určitých podmínek“, ale že „může vést k plodné teologické reflexi a diskusi“ (s. 143). Potřeba dalšího vyjasnění bude asi také nezbytná, protože se zdá, že v tomto příspěvku se klade rovnítko mezi pojmy „podobenství“ a „metafora“. To sice odpovídá názoru některých badatelů v oblasti podobenství (je to např. H. Weder nebo i sám E. Schweizer), ale jiní (např. K. Erlemann) toto rovnítko – podle mého soudu právem – důrazně odmítají, protože existují podobenství, která aspoň jako celek nemají metaforický charakter.

Problematika naznačená v souvislosti s posledním textem se v obecné rovině týká všech příspěvků sborníku. Názo-ry, které zastává prof. Pokorný, vždy samozřejmě nesdílejí všichni badatelé. Objektivní čtenář ovšem musí spravedlivě konstatovat, že je poznat, jak se autor snaží o vyvážený úsudek a o nalezení pravdy, že reaguje na možné námitky a svůj úkol si nezjednodušuje urychlenými závěry. To neznámá, že některá jeho stanoviska nemohou vyvolat zpětné otázky. V prvním příspěvku, který je pro celou problematiku historického Ježíše velmi významný, řeší Pokorný také otázku Ježíšova blízkého očekávání příchodu Božího království. V této souvislosti hovoří o Ježíšově omylu (s. 27). Ani ne tak z apologetického, jako čistě z kritického hlediska je ovšem možné se ptát, který text má tento „omyl“ dokumentovat. Pokorný uvádí (na s. 27) Mt 10,23 („nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka“ podle ČEP). Původ tohoto textu však bývá chápán různě. Ani jeho formulace až evangelistou Matoušem není nelogická (tak např.

J. Gnilk). I za předpokladu jeho původu od historického Ježíše nemusí vyjadřovat očekávání konce „v několika měsících“, jak míní Pokorný (s. 27). Je ovšem třeba ocenit upřímnou otevřenost, s jakou se Pokorný staví k tomuto problému „odložené parúsie“: „Možného obvinění z nedůslednosti se zbavíme tím, že jej otevřeme“ (s. 29). Odvážné a prosté řešení, které předkládá Pokorný, není však tak jednoduché, jak se na první pohled zdá. Uspokojivou odpověď je nutné zřejmě dále hledat (nezanedbatelnou otázkou by také např. bylo, jak musí vypadat „omyl“, když se hovoří o skutečnosti přesahující čas a prostor). Pokorný počítá (s. 29 a 83) ke zvláštnostem Ježíšovy mluvy rovněž oslovení Boha jako *abba*. Říká však, že „to nebylo důvěrné oslovení..., ale zdvojení spíš vyjadřovalo intenzitu vztahu“ (s. 29). To asi stěží může dostatečně plně charakterizovat toto oslovení.¹ Odborník najde

v publikaci některá stanoviska, jimiž se autor přiklání k jedné skupině badatelů rozdělených v určité otázce, jako je např. jeho názor o prvotnosti přímého oslovení v Ježíšových blahoslavenstvích (s. 83). To je zcela samozřejmé. Ale ne docela samozřejmé se mi zdá zdůraznění, že i sbírka Q chápala Ježíšovy výroky jako „slova Vzkříšeného“ (s. 117), protože se často pro christologii sbírky logií nepočítá s Ježíšovou smrtí a zmrtvýchvstáním.² Ne zcela samozřejmé mezi odborníky je také spojení příkazu lásky k nepřátelům s historickým Ježíšem (srov. s. 95n.)

Velmi pozitivní je skutečnost, že všechny příspěvky tohoto sborníku nebo spíše této monografie jsou psány živým jazykem, který je srozumitelný i neodborníkům. Na titulní straně není uveden žádný editor či redaktor. Až v tiráži na konci knihy čteme: „Redakčně spolupracovala Lucie Kopecká“. Ta je také překladatelkou článků z angličtiny a němčiny. Její jméno by asi mělo být uvedeno vedle titulu knihy vpředu. Pouze snad jedna pravopisná zvláštnost (nepočítáme-li „bohem“ na s. 93, kde jde o Boha, kterého hlásal Ježíš) může upoutat pozornost čtenářů. Je to stále psaní „velikonoce“ s malým začátečním písmenem. I když Pravidla z r. 1993 se neteší stoprocentní autoritě ani u odborníků a ohledně psaní velkých písmen se v nich ostatně připouští určitá volnost, je zde situace o to specifičtější, že v drtivé většině případů se nejedná pouze o pojmenování svátků, nýbrž o teologickou veličinu. Už to by si – v souladu s psaním jiných obdobných pojmů v tomto sborníku – zasloužilo počáteční majuskuli. Žádná publikace se neobejde bez nějakých překlepů. V na-

¹ Velký vliv na určité přehodnocení oslovení *abba* i mezi odborníky měl a má (už svým názvem!) článek: J. BARR, „‘Abbā isn’t ‘Daddy’,“ *Journal of Theological Studies* 39 (1988): 28–47, který sice dochází k závěru, že slovo *abba* patřilo „to a familiar or colloquial register of language“ (s. 46), ale odmítá z toho vyvodit nějaké závěry pro chápání Ježíše (srov. s. 47). Tento příspěvek není podle mého soudu zcela přesvědčující. Výraz *abba* s největší pravděpodobností také fungoval jako tzv. *status emphaticus*, což asi právě potvrzuje řecký překlad ὁ πατήρ (Mk 14,36; Gal 4,6; Řím 8,15); už z tohoto důvodu Pokorného argument (s. 83), že v případě, kdyby se jednalo o dětské slovo, by mělo být v řečtině πάπα, nemá rozhodující váhu (často opakované zdůrazňování, že *abba* bylo užíváno i dospělými, je zbytečným odváděním pozornosti, protože i tzv. „dětské“ výrazy k označení osob jsou běžně užívány také dospělými; v češtině není např. nic neobvyklého, když šedesátiletá dcera řekne „náš tatínek“ o svém pětáosmdesátiletém otci; to platí *mutatis mutandis* i v ostatních jazycích). Jestliže *abba* byl minimálně výraz domácké mluvy nebo každopádně hovorový, nemůžeme z něho při jeho užití jako oslovení Boha vyloučit aspoň určitý stupeň důvěrnosti. Samotná intenzita nestačí.

² Srov. např. P. HOFFMANN – C. HEIL (ed.), *Die Spruchquelle Q: Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Leuven: Peeters, 2002, s. 24.

šem sborníku je jich velmi málo. Na s. 49 zřejmě mělo být 2 K 2,14–7,4 (místo 1 K), každopádně nesprávné je také 1 K 22,2nn na s. 54 (má být 12,2?). Nějakým nedopatřením je na s. 94 jako paralela pro Mt 5,3 uvedeno z kumránského válečného svitku 1QM XIV,7 spojení „עני רוח, ání rúach“ místo správného „עני רוח, anwé rúach“.

V této publikaci máme špičkové dílo české biblistiky. Oproti snad většině prací, které jsou publikovány v předních světových jazycích, mají Pokorného příspěvky navíc kromě vysoké vědecké kvality také zřetelný teologický rozměr. Autor dává jasně najevo, že Ježíš, o němž píše, je neodmyslitelnou součástí jeho životního vyznání. Poukazuje např. na to, že vnitřní síla „Ježíšova dědictví“ se projevuje tak, že charakteru jejího uchovávaní „si musí všimnout i zcela sekulární vědec“ (s. 36). Výsledky bádání o historickém Ježíši, které předložil prof. Pokorný, budou moci nejlépe zhodnotit a také využít odborníci z oboru. Ale jistě většina textu bude srozumitelná a poučná i pro ostatní čtenáře. Pro ně jsou zřejmě všechny řecké citace také přepisovány latinkou (zcela srozumitelné je to pro jednotlivé výrazy, ale už méně logické je to tehdy, když se – jako např. na s. 97 – přepisuje celá věta). Obě skupiny čtenářů by však měly mít stále na paměti, že předložená řešení jsou a budou předmětem další diskuse odborníků (to také chtěly naznačit některé shora uvedené poznámky k vysloveným názorům). Ale především pro první skupinu může být obsah této publikace východiskem, podnětem, povzbuzením i oporou pro další práci v oblasti biblické vědy.

Ladislav Tichý

JAKUB S. TROJAN:

JEŽÍŠŮV PŘÍBĚH – VÝZVA PRO NÁS

(Praha: OIKOYMENH, 2005. 404 s.
ISBN 80-7298-136-6)

Když se na pultech našich knihkupectví objevila kniha mého vzácného kolegy, jehož osobně znám jako člověka otevřeného a přátelského, věnovaná christologické a soteriologické problematice, naplnilo mne to radostí a nevšedním zájmem. Je všeobecně známou skutečností, že původní česká christologická literatura není na skutečně vědecké práce právě bohatá, a proto jsem tento počín uvítal s velkou radostí.

Kolega Trojan nás v úvodu (s. 19–40) seznamuje se základními východisky své reflexe, která je namnoze motivována pastoračním zájmem, což rozhodně není na závadu, protože teologie bez hlásání je mrtvá a hlásání bez teologické reflexe upadá do sterility, ba intelektuální slepoty. Autor svá východiska dovozuje stručnou analýzou křesťanských katechismů a písní. V první části (s. 41–132) jsme seznamováni s tím, jak o tajemství Kristova kříže smýšleli přední představitelé české protestantské teologie 20. století. Jedná se o J. L. Hromádku, J. B. Součka, P. Pokorného, J. Hellera. I tento počín je třeba kvitovat s povděkem, protože dnešní česká teologie si potřebuje uvědomovat svou vlastní historickou identitu, což není možné bez hlubších znalostí myšlenkového odkazu předchozích generací i současných dříve narozených autorů. Ve druhé části (s. 133–282) se kolega Trojan pouští do dialogu s velikány především německé protestantské teologie a kriticky nás seznamuje se soteriologií a teologií kříže myslitelů jako K. Barth, W. Pannenberg, H. Berkhoff, J. Moltmann, R. Bultmann, K. Kitamo-

ri, F. Gogarten, E. Jüngel, G. Ebeling, P. Tillich. I tento počín je třeba hodnotit velmi pozitivně, protože česká teologie musí vstupovat do dialogu s velkými zahraničními autory. Dlužno podotknout, že česky psaná teologie neoplývá analytickými studiemi tohoto typu. Třetí část (s. 283–304) nese název „Systematickoetické intermezzo“ a kolega Trojan zde podrobně analyzuje podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–12). Poslední, čtvrtá část (s. 305–402) je vlastní autorovou reflexí o Ježíšově příběhu a tajemství Kristova kříže.

K nemalým přednostem knihy patří velmi pěkná čeština, na čemž nic nemění drobné nedostatky jako záměna „jakoby“ za „jako by“ na s. 188, neúplné souvětí na s. 234 nebo určité gramatické kolísání v psaní velkých písmen na s. 394–395. Katolického čtenáře jistě potěší velmi vstřícný postoj autora k tématu polarity „Písmo – tradice“ (srov. např. s. 141, 309, 313). Nezajímavé není ani to, že závěr knihy nám prozrazuje, že dílo bylo dokončeno dne 4. října roku 2004, tedy v den svátku sv. Františka z Assisi.

Mělo by být jasné, že neexistují dva teologové, kteří by se ve všem shodli. Kolegialita a přátelství nám pochopitelně nesmějí bránit v tom, abychom poukazovali i na to, co nám na díle kolegy připadá ne úplně dokonalé. Sam autor nás o podobné ostré diskusi zpravuje na s. 210–240, kde jsme zpravováni o kritických postojích teologů vůči Moltmannovu dílu „Ukřižovaný Bůh“, které pak přispěli k tomu, že Moltmann mnohé vyjasnil druhým i sám sobě.

První kritická poznámka se týká s. 15, kde kolega Trojan hovoří o tom, že míní vést dialog s těmi, kdo v církvích přemýšlejí o budoucnosti svých společenství v postmoderním světě. Znamená to, že ti, s nimiž dialog nevede, o takové bu-

doucnosti nepřemýšlejí? Proč jsou z této diskuse vyloučeni katoličtí teologové a představitelé teologické školy církve Československé husitské?

Na s. 27 se v souhrnném hodnocení křesťanských katechismů tvrdí, že v nich je obsažen následující názor: „Svou zastupnou obětí [Ježíš] usmířil Boží hněv.“ To ale není tak docela přesné, protože sám autor na s. 25 říká, že *Katechismus katolické církve* obsahuje tezi o Bohu Otcí, jenž vydává svého Syna proto, aby nás usmířil se sebou (srov. KKC, čl. 614). Nejedná se tedy o změnu v Bohu, nýbrž v nás; o usmiřování „rozhněvaného Boha“, nýbrž o proměnu člověka neusmiřovaného s Bohem, což je diametrální rozdíl. Dlužno podotknout, že metodologicky není obvyklé odkazovat na strany KKC, jak to dělá kolega Trojan. Běžný úzus je odkazovat na příslušné články, což umožňuje vyhledání dotyčného místa v různých jazykových verzích a vydáních.

Jestliže kolega Trojan na s. 38 konstatuje:

Po roce 1989 se oficiální křesťanství u nás spo-
léhá na tradici, zaběhnuté formy kostelního
obřadnictví, ceremoniální provoz, na obvyklou
strukturu farního a sborového života,

určitě je na tom kus bolestivé pravdy. Podle mé osobní zkušenosti to ale rozhodně není pravda celá. Situace je podle mého soudu mnohem komplexnější a složitější. Určitě bychom našli celou řadu nových iniciativ a vybočení z toho, co bylo před rokem 1989. Kupříkladu velké kroky kupředu v oblasti českého ekumenismu o tom vydávají výmluvné svědectví.

K první části, která je velmi zajímavá a podnětná, si dovolím poznamenat pouze to, že kolega Trojan nedefinuje, co míní pojmem „teologie kříže“. Podle mého soudu ale většina zde předložen-

ho materiálu není teologií kříže v pravém slova smyslu, ale „pouze“ soteriologií. Rozhodně ne pro všechny zde prezentované autory platí, že celé tajemství víry je třeba nahlížet právě z hlediska Kristova kříže, což je metodologický postulát teologie kříže. Dovolím si ještě položit otázku: Proč nejsme obeznámeni s dílem J. M. Lochmana, který nesporně patří mezi velké postavy evangelické teologie 20. století?

Nyní k druhé části studie. Probírat kriticky všechny Trojanovy interpretace výše zmíněných autorů není na tomto místě pochopitelně možné. Dovolím si jen poznamenat, že kupříkladu prezentace Barthovy soteriologie není kompletní. Marně jsem zde hledal vynikající Barthovo pojetí smíření. Nebylo by správné zastírat, že v Barthově díle se setkáváme s tendencemi k tomu, co obvykle nazýváme penální substitucí. Hodnotit tyto náběhy jako odkaz Anselma z Canterbury (srov. s. 140, 145) není podle mého soudu vůči „Otcí scholastiky“ tak docela spravedlivé. Česká teologická tvorba již nabízí podrobný rozbor Anselmova spisu *Cur Deus homo*, o němž sice mnozí hovoří, ale málokterí ho doopravdy četli.

V kontextu prezentace myšlení W. Pannenbergova se na s. 152 setkáváme opět s ne zcela vyjasněným hodnocením pojmu „smíření“. Zdá se, že podle kolegy Trojana musí být smíření spjata s usmiřováním rozhněvaného Boha, což ale rozhodně není pravda, protože Nový zákon hovoří o tom, že nás Bůh smířil se sebou (srov. např. 2 Kor 5,18–21).

Když jsme seznamováni s obsahem Moltmannova zřejmě nejvěhlasnějšího díla, které navzdory své kontroverznosti, anebo právě kvůli ní, otevřelo novou epochu v teologii dvacátého století, totiž epochu teologie kříže, dostáváme se poprvé k dnes všeobecně přijímané definici

tohoto způsobu teologického myšlení (srov. s. 180). Na s. 211 se kolega Trojan správně vyhrazuje proti liberální jezuologii, jedním dechem nás ale varuje před „christologickou pastí“. Smysl výroku není právě jasný. Prezentace polemické diskuse o zmíněném Moltmannově díle rozhodně není nezajímavá. Dlužno však podotknout, že pan Mondin je Battista, a nikoli „Batista“ (s. 222).

Každopádně musím přiznat, že zamyšlení nad teologií J. Moltmanna a E. Jüngela je velmi podnětné. Osobně se domnívám, že tito autoři se bouří proti nesprávnému a značně reduktivnímu pojmání ontologického pohledu na tajemství Boha. Při četbě těchto stran jsem si opět uvědomil, že neměnnost Boží je pouze jednou stranou porozumění tomu, co míníme, když hovoříme o „actus purus“. Ve skutečnosti se jedná o totální a naprosto aktuální sebeuskutečňování, které bychom mohli popsat procesuálně jako interval 0–∞. Na tomto základě bychom pak mohli klidně uvažovat o přítomnosti „nebytí“ či „smrti“ v Bohu, protože plnost sebeuskutečňování v sobě zahrnuje i ono „nic“. Zmíněnou inspiraci mohu v této recenzi pochopitelně pouze naznačit. Je zřejmé, že naše dějiny a naše časové naplňování jsou umožněny pouze díky nekonečnému horizontu takto pojmaného „actus purus“. Zdá se mi rovněž, že četné odsudky ontologie obsažené v Trojanově díle je třeba pojímat jako vyhrazení se vůči zmíněné reduktivní verzi ontologie. Pokud bychom totiž úplně odmítli jakoukoli ontologii, pak by se vše redukovalo pouze na stávání se. To by ale v posledním důsledku muselo vést k závěru, že neexistuje žádné „já“, které by představovalo trvalou a sjednocující osu lidského příběhu. Pokud by takováto osa neexistovala, člověk by nemohl být volán k zodpovědnosti za své jednání,

protože druhý den po svém skutku by vlastně byl někým jiným, což je pochopitelně absurdní. Podle mého soudu tedy otázka nemůže stát: Ontologie ano, či ne?, nýbrž: Jaká ontologie? Odstraníme-li zcela ontologii z Ježíšova příběhu, pak se asi jenom stěží ubráníme adopcianismu. Nový zákon ale jednoznačně říká, že Ježíš se Mesiášem, Božím Synem... nestal, protože jím od počátku je. On nebyl pomazán na Mesiáše, protože byl počat z Ducha, tedy je Mesiášem v novém a netušeném slova smyslu. Jeho mesiášství tedy nemá pouze funkcionální polohu, ale zároveň také polohu ontologickou, je to jeho identita. Právě na této skutečnosti staví christologie, která odmítá být redukována pouze na funkcionální – soteriologickou dimenzi. Právě W. Pannenberg ve svém díle ze šedesátých let velmi silně odmítá redukci christologie na soteriologii (srov. *Grundzüge der Christologie*). Výše zmíněné dynamické pojetí ontologie pak nejenže nebrání, ale přímo se otvírá harmonickému sepětí s příběhovou a jevovou stránkou Ježíšovy lidské existence a s dějem jeho lidského života. Mělo by být zřejmé, že jevová stránka realizace příběhu a progres ve zjevování tajemství vlastní totožnosti se definitivně protíná s ontologickou linií identity právě v okamžiku, kdy celé drama dosahuje svého vyvrcholení, tedy na kříži (srov. Mk 15,39).

Nyní ke třetí a čtvrté části Trojanovy studie. Na s. 298 se hovoří o „nepředmětném“ pojetí Boha. Tomu rozumím tak, že Boha nesmíme redukovat na věc, což je jednoznačně správné. Z uvedeného důvodu otázka: Co je Bůh?, je formulována špatně, a proto nemůže mít odpověď. Jenomže sama naše řeč nám klade určitý limit „věčnosti“. Již K. Barth hovořil o tom, že teologie musí být věčná, protože absolutní nevěčnost je synonymem

nevědeckosti. Pokud bychom o Bohu nemohli říci nic spekulativně, neznamenalo by to, že o něm nejsme s to říci nic rozumného? Tam, kde neplatí žádná racionální pravidla, nevyhnutelně vládne „svévole subjektivismu“ a jsme vydáni na pospas „pocitologii“. Jak by to pak vlastně bylo s naší svobodou uvnitř církve? Podle mého soudu nám nezbyvá nic jiného, než hovořit o Bohu věčně, ale zároveň si tuto nepřesnost našeho mluvení a myšlení důsledně uvědomovat a neúprosně si ji přiznávat. Po „kroku tvrzení“ musí následovat nevyhnutelně „krok popření“. Naše teologické výpovědi tak budou uchráněny před nebezpečím, že se stanou pouhou konfesní ideologií. Takováto teologie, která sebe samu neustále relativizuje vzhledem k živému Bohu, nebude idolem, ale ikonou odkazující na Nevýslovného. Pokud by „nepředmětnost Boha“ měla být právě tímto, pak nezbyvá než s kolegy Trojanem souhlasit.

Jestliže kolega Trojan na téže straně v pozn. 31 prohlašuje, že negativní teologie se uchyluje výhradně k negativním výpovědím o Bohu, není to tak docela pravda. Striktně negativní teologií je přece sám ateismus a agnosticismus. Velká teologická tradice nás učí tomu, že krok tvrzení je nevyhnutelným východiskem pro následující krok popření. Mezi oběma kroky je dialektické napětí, v němž se odráží bipolární paradoxalita poměru mezi Boží imanencí a Boží transcencí vůči světu. Jak vidno, analogii *entis* teolog prostě neunikne. Když ji vyhostí dveřmi, vrátí se do jeho tvorby nevyhnutelně oknem.

V souvislosti s hlavním tématem knihy si nemohu nepoložit následující otázky: Kde se nachází analýza Ježíšova příběhu, kde se hovoří o problematice mesiášského tajemství, kde je řešen pro-

blém poměru mezi první a druhou fází Ježíšova veřejného působení? Jestliže na s. 303–304 čteme

Jeho dílo směřuje k životu, k hojnější spravedlnosti v duchu prorocké tradice, jíž stál tak blízko. Tím se stal nejvěrnějším Božím svědkem a v tomto smyslu i Božím synem. Že se mu při tomto svědeckém díle dostalo jít i temným údolím smrti, je naší vinou,

nelze než přitakat. Ve skutečnosti se ale nejedná o převratný objev. S podobnou tezí se setkáváme v prvních kapitolách první knihy *Cur Deus homo*, totéž platí o díle R. Guardiniho *Der Herr*. Stejnou tezi obhajují i já ve své knize *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Spása spočívá v tom, že Boží láska projevená v Ježíšovi se nezalekne ani toho největšího zla našeho hříchu, a právě proto není hřích, který by Boží láska a věrnost nepřekonala.

Na s. 307–308 nás kolega Trojan souhrnně zpravuje o základních bodech své koncepce. Nevím, zda je správné „depotencovat Ježíšovu smrt na kříži“, protože podle mne by to nevyhnutelně muselo znamenat depotencování celého Ježíšova příběhu. Každý dramatik vám řekne, že oslabení pointy dramatu znamená devalvací celého dramatu. Kdyby Hamlet na konci svého příběhu tragicky a v jistém slova smyslu hrdinsky nezahynul, byl by to ještě Hamlet? Ten, kdo by zmíněné drama neznal a opustil by hlediště před koncem, mohl by ještě Hamleta pochopit? Je jasné, že dramatu kříže není možno správně rozumět bez toho, co mu předcházelo. To věděla již scholastika, která tvrdila, že Ježíš nás vykoupil přednostně, ale nikoli výhradně svou smrtí na kříži. To ví i KKC, jehož autoři jasně tvrdí, že každý velký příběh Ježíšova života má zjevitelskou i vykupitelskou hodnotu. Oba uvedené rozměry významovosti stejně jako celý příběh však vrcholí právě v hodině kříže. Jestliže ve třetím bodu ko-

lega Trojan tvrdí, že odmítá spojovat „Ježíšovu smrt se zástupnou a smířící obětí,“ pak je třeba podotknout, že obě kategorie vypovídají o Kristově smrti již v Novém zákoně pouze analogicky. Čtenáři v dané souvislosti nemůže uniknout, že Trojanovo pojetí oběti jde sice správným směrem (srov. s. 316), ale potřebovalo by rozvinutí například o velmi vznešené pojmání oběti ve Starém zákoně. Dlužno podotknout, že oběť není možno hodnotit jen a jen jako vzestupnou mediaci.

Za určitou formulační neobratnost musím pokládat tvrzení:

Novozákonní místa, podle nichž se Ježíš Kristus dává, nelze interpretovat tak, že Ježíš dobrovolně podstupuje oběť smrti (s. 322).

Autor tím rozhodně nemíní tvrdit, že Ježíš byl ke své smrti přinucen proti své vůli, že byl pouhou nevědomou hříčkou v rukou mocných tohoto světa. Takové tvrzení by totiž bylo v křiklavém rozporu se svědectvím celého Nového zákona. Nešel-li by Ježíš na smrt dobrovolně, pak by celá naše christologie a soteriologie pozbyla svého smyslu. Jedna věc je dobrovolné přijetí kříže a druhá věc je „touha po kříži“, zalíbení ve vlastním utrpení.

Dnes módní tvrzení, že člověk ztrácí schopnost rozumět hříchu, je pravdivé jen částečně. Osobně mohu dosvědčit, že ten, kdo vážně zhřešil a koho se dotkla Boží milost, ví velmi dobře, oč se jedná. Tato záležitost je však poměrně intimní, a proto nemá místo na stránkách našich žurnálů. Já ale chci dělat teologii dotýkající se nejjemnějších záhybů lidského srdce, a proto mne žurnálová klíše zas až tak moc nezajímají. Na s. 326 kolega Trojan zmiňuje Augustinovu tezi o tom, že Kristus nemohl hřešit. Proč není uveden odkaz na příslušné místo v Augustinových spisech?

Věcně musím plně podepsat Trojano-va tvrzení o scestnosti neopodstatněného antropologického optimismu ze strany osvícenců a následně také ze strany „budovatelů socialismu“ (srov. s. 328–329). Dovolím si však podotknout, že vzhledem k osvícenství na tomto místě mohla být citována díla E. Wintera (*Josefinismus a jeho dějiny*, Praha: Jelínek, 1945) a J. M. Lochmana (*Náboženské myšlení českého obrození*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952). Na tomto místě si nemohu odpustit otázku: není vlastně krach zmíněného antropologického optimismu určitým znamením doby, že na učení o dědičné vině asi něco bude?

Závěrečné shrnutí (srov. s. 362) je v zásadě přijatelné. Pro toho, kdo se vyzná poněkud lépe v současné christologii a soteriologii, zde uvedené teze rozhodně nejsou ničím zásadně novým. Pouze výrok: „Bůh nevydal syna hřebům a trnové koruně“ (podotýkám, že v celé recenzi v přímých citacích zachováváme pravopis autora) není příliš šťastný. Kolega Trojan chce Boha úplně izolovat od pašijových událostí? Jak by pak ale kříž mohl mít nějakou vypovídací hodnotu o Bohu jako takovém? Spíše se tu chce říci, že Bůh Syna nebičoval a nekřížoval. Vydání Syna ze strany Otce (srov. Jan 3,16; teologická pasiva ve výrocích o nadcházejícím vydání Syna člověka v synoptických evangeliích) je projevem lásky k nám a rozhodně neimplikuje zalíbení ve zlu, které Syn zakouší.

Souhrnně lze říci, že znepokojení kolegy Trojana je vzhledem k soteriologickému odkazu velkých reformátorů, kteří leckdy silně inklinovali k pojmání Kristova kříže ve smyslu penální substituce, vcelku pochopitelné a v zásadě správné. Dovolím si ještě poznamenat, že kolega Trojan mohl najít význačného

spojence v oblasti dnešní teologie osvobození. Zřejmě největší christolog tohoto myšlenkového směru, J. Sobrino (*Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid: Trotta, 1991) totiž usiluje o totéž jako kolega Trojan. Sobrinovi jde o to, abychom kladli mnohem větší důraz na předvelikonočního Ježíše než na jeho smrt na kříži. Jedná se o takzvaný *Kingdom-centrism*, jímž se pochopitelně vyznačují všechny formy teologie osvobození. Škoda, že kolega Trojan tuto nabídku ze strany dnešní teologie opomíjí a na souvislosti svého stanoviska se současnou teologií osvobození ve svém díle důsledněji neupozorňuje. Je zcela zřejmé, že „depotencování“ kříže vede nevyhnutelně k tomu, že spása je pojmána důsledněji imanentisticky. Jenomže tam, kde vymizí rozměr spásy „podle Boha“, tam je člověk ochuzován o svou transcendenci, což – jak dobře víme – nakonec nevede k jeho skutečnému osvobození. Není snad marxismus důslednou imanentisticky pojiímanou spásou člověka bez Krista a bez Boha? Nehrozí tu analogicky podobná chyba, jaké se dopustili představitelé osvícenství a liberální teologie? To je otázka, na niž si musí odpovědět každý sám.

Výše konstatované výhrady vůči některým bodům předložené studie a diskuse s určitými autorem zaujímanými stanovisky nic nemění na tom, že kniha má svou nespornou hodnotu. Autora by mělo v první řadě potěšit, že jeho dílo vyvolává zájem a podněcuje kolegy k novému a hlubšímu promyšlení v zásadě věčných problémů systematické christologie, soteriologie a teologie ve vlastním slova smyslu. Così podobného přece potkalo i J. Moltmanna, když vyšlo jeho dílo *Ukřížovaný Bůh*. Recenzovaná kniha si rozhodně zaslouží naši pozornost už jen proto, že nám dovoluje lépe poznat

protestantskou teologickou tradici v naší zemi. Katolík si pak v diskusi s touto knihou může hlouběji uvědomovat svou vlastní identitu a zároveň pozitivně vnímat kolegy z bratrské křesťanské církve. A to všechno rozhodně není málo.

Ctirad Václav Pospíšil

KARL BARTH:

BOŽÍ BOŽSTVÍ A BOŽÍ LIDSTVÍ:

SEDM KRATŠÍCH TEXTŮ

(Brno: CDK, 2005. 220 s.

ISBN 80-7325-057-8)

K několika již existujícím českým překladům děl K. Bartha přibyla další významná publikace, jejíž editoři a překladatelé Petr Gallus a Jan Štefan vybrali celkem sedm relativně kratších Barthových příspěvků z let 1922–1956. Máme tedy v rukou jak spisy z prvních let Barthovy teologické činnosti, tak i ze závěrečné etapy jeho života, což nám dovoluje v jakési zkratce proniknout do autorova myšlenkového vývoje. Ten, kdo není obeznámen s autorovými životními osudy, by si měl nejprve přečíst stručný životopis, jež editoři a překladatelé umístili na závěr svazku. Na tomto místě ale musím vyslovit určitou pochybnost: Jestliže pisatel tohoto životopisu hned na jeho začátku tvrdí, že Barth byl „nejvýznamnější a nejvlivnější teolog 20. století“, nemůže to nevyvolat určité rozpaky. O významu a vlivu tohoto autora není pochyb, to ale zcela nepochybně platí o také řadě dalších velkých teologů 20. století. Osobně si kladu otázku, jak by na uvedené hodnocení reagoval sám K. Barth.

Ještě předtím, než se vydáme na cestu a budeme procházet jednotlivými Barthovými příspěvky, mimochodem podle mého soudu šťastně vybranými a pěkně i čtivě přeloženými, je třeba upozornit na jednu velmi důležitou záležitost. Barthova dialektická teologie staví na protikladech, což plně odpovídá bipolární paradoxální struktuře mystéria. Bylo by tudíž závažným hermeneutickým přestupkem, kdybychom Barthovy výroky vytrhávali z širšího kontextu. Velký švýcarský teolog a hlasatel Božího slova usiluje především o to, aby se slovo stalo událostí, a proto nás chce vyprovokovat, chce nás vtáhnout do dramatu, jímž mystérium samo v sobě je. Díky tomu se argumentativní teologie propojuje s právě prožívanou chvílí a slovo jakoby ožije. Barth byl nejen mistr myšlení, teolog „psaného slova“, ale také velký kazatel, teolog „živého – pronášeného slova“, což se projevuje zejména v prvních čtyřech příspěvcích, které jsou zaznamenanými přednáškami.

První příspěvek nesoucí název „Nouze a zaslíbení zvěstování“ bychom mohli charakterizovat jako analýzu možností hlásat Boží slovo v dnešním světě. Ačkoli se jedná o přednášku z roku 1922, rozhodně nebude připadat dnešnímu čtenáři cize nebo neaktuálně. Není právě snadné vybrat z velkého myšlenkového bohatství to nejpodstatnější. Mne alespoň oslovila již první strana, kde Barth říká: „Tu dětskou nemoc, že bych se za teologii styděl, jsem, domnívám se, již přestál“ (s. 5). Když náš autor konstatuje, jak malou roli v katolické bohoslužbě hraje kázání (srov. s. 13), pak dnes to už neplatí. Rozhodně nezajímavé není, že Barth hovoří o evangelickém duchovním jako o určitém prostředníkovi (srov. s. 21). Navzdory kritické věrnosti vlastní tradici Barth již v roce 22 neváhal vyslovit tvr-

zení, že ohledně svátosti oltářní existuje možnost dorozumět se s katolickým teologem (srov. s. 24). Závěrečná citace Kalvínových myšlenek, v nichž se o církvi hovoří jako o „invalidním nebo dokonce mrtvém jedinci“ (srov. s. 24), možná dnes představuje ještě případnější hodnocení situace, než tomu bylo v šestnáctém a na počátku dvacátého století. Tato situace je ale pouze prvním obrazem dramatu, které směřuje ke vzkříšené církvi a ke slovu vzkříšenému po vzoru vtěleného Slova.

Druhý příspěvek, opět z roku 1922, nese titul „Slovo Boží jako úkol teologie“ a můžeme ho zařadit do oblasti pojednání o metodě teologického myšlení stejně jako předchozí stať. Již úvodní věta, v níž se hovoří o teologovi jako o člověku, jenž je svým vlastním povoláním uváděn do tísně (srov. s. 25), nemůže opravdového teologa nezasáhnout. Základní otázka totiž zní, jak hovořit o Bohu a jaké oprávnění k tomu vlastně máme. Teolog, potažmo kazatel se totiž nachází v paradoxní situaci: jednak ví, že to dělat musí, jednak ví, že tento úkol zásadně překračuje možnosti, které má k dispozici. Který poctivý kazatel, který teolog by zmíněný tísnivý paradox nezakusil na vlastní kůži?

Na tomto místě si dovolím malé tematické odbočení. Když jsem pročetl některá Barthova díla, vícekrát jsem si povšiml, že se zde objevují inspirace, které jakoby předjímají to, k čemu odborníci nezávisle na Barthovi dospěli někdy i o celá desetiletí později. Na s. 30 náš autor kupříkladu hovoří o tom, že opravdová věda si není jista především základem, na němž stojí. O desetiletí později Popper přirovná vědu k chatrči stojící na kulech hluboko zapuštěných do bažiny. Zmíněné kůly však nikdy

nedosáhnou na pomyslnou skálu symbolizující nepochybnost.

Velmi sympatické je zanícení, s nímž Barth odmítá redukovat teologii na antropologii, protože „služba člověku musí být službou Bohu, a nikoli naopak“ (s. 32). S tím je v podání našeho myslitele spjata poměrně ostrá kritika Schleiermachera a jeho stanovisek. Dlužno však podotknout, že barthovské „vertikále“ hrozí nedostatečný ohled na „horizontálu“ kultury, což se projeví v příspěvku věnovaném Božímu zjevení. Jak jsme již konstatovali, naše mluvení o Bohu máme podle Bartha vnímat a prožívat dramaticky, neboť víme, že o Bohu nemluvit nemůžeme, ale zároveň je nám jasné, že o něm budeme hovořit ne zcela správně; právě tím pak vzdáváme Bohu čest (srov. s. 40). Osobně hodnotím jako velmi přínosné, když Barth hovoří o věčnosti v teologii (srov. s. 41), což se jeví jako určitá střední cesta mezi krajnostmi tvrdě zvěčňujícího myšlení a subjektivní „pocitologie“.

Jestliže jsme se dotkli dialektické metody stavějící na protimluvech (srov. s. 37 a dále), nevyhnutelně se v mysli katolického teologa objeví z hermeneutického hlediska „kacířské podezření“: Nestojíme tu vlastně před určitou obdobou teologického paradigmatu analogie *entis*, tedy před *via affirmationis* a *via negationis*? Je známo, že Barth se zejména v prvním období své tvorby stavěl velmi ostře proti používání analogie *entis* v teologii a vše redukoval pouze na analogii víry. Dlužno však podotknout, že tvrzení i jeho popření souzní ve *via eminentiae*, která se u Bartha objevuje pouze v náznaku. Možná se náš autor bojí ztráty dramatického momentu, který je silovým polem události slova. Uvážíme-li, že pojetí transcendence, s nímž v oblasti analogie

entis teolog operuje, pochází ze zjevení, přesněji řečeno z biblického pojetí stvoření, pak můžeme dát Barthovi v určitém ohledu za pravdu, protože analogie *entis* se nám nevyhnutelně začne jevit jako specifický případ analogie víry.

Třetí příspěvek, „Osud a idea v teologii“ z roku 1929, představuje v jistém slova smyslu myšlenkové prohloubení toho, s čím jsme se setkali v předešlé kapitole. Slovo *osud* zastupuje existenciální dramaticnost zakoušeného vlastního životního příběhu, do něhož Bůh vstupuje a v němž se člověku dává v biblickém slova smyslu poznat. Výraz *osud* tedy představuje prožívané dějiny. Vedle toho ale také člověk dospívá k poznání idejí, pravdy. Jak ale skloubit oba zmíněné aspekty? Rozhodně není nezajímavé, že dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1988 *O interpretaci dogmat* konstatuje, že jeden ze základních hermeneutických problémů dnešní teologie spočívá právě v napětí mezi pravdou a dějinami. V Barthově příspěvku se setkáváme s tím, jaké stanovisko k danému problému zaujal Tomáš Akvinský, i s tím, jak se k danému problému stavěl Martin Luther. Barth se snaží vyhnout především tomu, aby obraz Boha nebyl sebeprůmětem člověka nad sebe, a proto klade tak velký důraz na sestupnou linii Božího sklonění se k člověku, na absolutní primát Božího slova zjevení. Tím se chce vyhnout rafinované redukci teologie na antropologii, která vědomky nevědomky směřuje do feuerbachovské pasti. Ne nadarmo Barth kdesi říká, že každý teolog musí projít „ohnivým potokem“, tedy vyrovnat se s Feuerbachovou kritikou křesťanství.

Také čtvrtá část publikace, nesoucí název „Teologie, církve, zjevení“, se týká především základních metodologických východisek teologovy práce a existence, protože jedno nelze od druhého oddělo-

vat. Když Barth tvrdí, že člověk v Božím zjevení nespolutupůsobí (srov. s. 78), zní to dnešnímu teologovi poněkud podezřele, protože slovo Boží se přece vyjadřuje autenticky lidským a kulturně a historicky nevyhnutelně podmíněným slovem lidským. Neprojevuje se zde ono nadhodnocení „vertikály“ a nedocenění „horizontály“, o nichž jsme se zmínili výše? To je však ze strany K. Bartha jenom příprava na důležité odhalení, totiž že zjevení je sám Bůh (srov. s. 79), což v určitém slova smyslu ladí s dogmatickou konstitucí 2. vatikánského koncilu o Božím zjevení jako o Božím sebedarování člověku. Zároveň ale nelze zastírat určité rozpaky: jestliže bychom podrobili Barthovo tvrzení o identifikaci zjevení s Bohem na základě analogie víry christologickému kritériu, pak by bylo možno hovořit o určité době monofyzitismu. Jestliže nesu v tašce Bibli, znamená to, že mám v tašce Boha? Mezi Bibli a Bohem tedy určitě existuje také zásadní odlišnost. Rozhodně pozitivní a inovativní je, že Barth svá tvrzení domýšlí trinitárně, což má nesporný inspirační význam pro dnešní trinitologii.

Nelze zastírat, že určitá Barthova tvrzení vyhlížejí, jako by v jejich pozadí stála soteriologie penální substituce (Kristus za nás vytrpěl náhradou pekelná muka – srov. s. 80). S tím ale není možno dost dobře souhlasit, protože by to mělo nepřijatelné důsledky v našem pojmání Božího obrazu a následně také spirituality.

Druhá část této kapitoly nám předkládá základní charakteristiky Barthovy ekleziologie, která opět stojí na události slova a na přijetí tohoto slova ve víře. Domnívám se, že následující slova jsou stále aktuální a že přesahují jakékoli ekleziologické konfesní odstíny:

V církvi jsou zachovány a střeženy hranice lidského, v církvi nejsou vyzíváni žádní bohové, v církvi se nepěstují žádné ideologie, v církvi musí člověk vidět a chápat strážlivě sám sebe – ve své konečnosti, ve své nahotě, ve svých mezích, ve své osamělosti. Svět nebyl církvi vždy vděčný za to, že ignorovala bohy (s. 84).

Uvážíme-li, že tato přednáška byla pronesena v roce 1934, pak odmítnutí ideologií má jednoznačnou vypovídací hodnotu. Dlužno podotknout, že K. Barth byl ve svém postoji k totalitě, nejprve k totalitě nacionálního socialismu a posléze ke stalinské totalitě takzvaného internacionálního socialismu, naprosto nesmlouvavý a jednoznačný a nebál se osobních obětí i toho, že šel tak říkajíc „proti proudu“. Právě za tyto postoje si tento velký myslitel zaslouží naši úctu a obdiv. V poslední části této stati Barth připomíná Dostojevského velkého inkvizitora, protože církev je jako také lidská organizace neustále vystavena nebezpečí ze strany těch, kdo ve jménu svého ideologického „boha“ provádějí věci s evangeliem neslučitelné.

Třetí část této kapitoly se zabývá teologií. Na s. 88 se setkáváme s typicky barthovským popisem: teologie je nejkrásnější vědou, která se nejvíce přibližuje lidské skutečnosti – je také nejtěžší a nejnebezpečnější vědou:

Existuje nějaká věda, která by se mohla stát tak obludnou a která by se mohla stát tak nudnou jako teologie?“ (s. 88).

Každopádně je třeba podtrhnout skutečnost, že pro Bartha je teologie opravdu vědou. Nezajímavé není ani to, že Barth teologii vymezuje převážně negativně: odmítá redukci teologie na odvětví aplikované historické vědy, teologie není bádáním o pravdě obecně, teologie není ani smířením člověka s Bohem (srov. s. 91–92). Vzhledem k církvi je teolo-

gie určitou liturgickou funkcí. Bytostní praktici by neměli zapomínat na to, že: „Církev bez řádné teologie by se dříve nebo později nutně stala církví pohanickou“ (s. 92). Z toho můžeme vyvodit, že teologie je podle našeho mistra zaměřena především k hlásání a že má v církvi prorockou funkci, která pochopitelně nebývá přijímána vždy s povděkem. Kdo zná Barthovy osudy, ví dobře, že jeho vlastní církev se k němu nechovala mnohdy nepřívětivěji.

Následující dva příspěvky, „Evangelium a Zákon“ a „Boží milostivá volba“, můžeme zařadit do oblasti teologie milosti a ospravedlnění, s čímž je spjata problematika předurčení. Jak je dobře známo, jedná se o klíčová témata reformační teologie. Zajímavá je Barthova kritika Zwingliho (srov. s. 122) a posléze všech zakladatelů reformace (srov. s. 126) spojená s jeho vlastní teologií vyvolení ztotožněného s Kristem. U Bartha tedy nikdy nemůže dojít k napětí mezi christocentrismem na jedné straně a takzvaným „graciocentrismem“ na straně druhé. Na s. 128–129 se opět setkáváme s náznaky soteriologie penální substituce, která jako by stála v pozadí Barthových úvah o predestinaci. Následující série otázek a odpovědí (srov. s. 137–154) napomáhá k ujasnění některých bodů Barthova přístupu k tajemství milosti a predestinace a rozhodně stojí za přečtení.

Poslední příspěvek z roku 1956 „Boží lidství“ můžeme hodnotit také jako určitá barthovská „retractationes“. Autor se zde vrací k některým svým postojům z dřívějších let a promýšlí je s příslušným kritickým odstupem a na základě bohatší lidské i vědecké zkušenosti poněkud méně vyhraněně. Stojíme tak před poměrně často se opakujícím jevem, kdy radikalismus mládí je nahrazen moudrostí pokročilého věku, díky níž myslitel vní-

má mnohem odstíněněji komplexnost světa i Božích tajemství.

Mám-li tento překladatelský a ediční počin hodnotit, pak musím autorům poděkovat za to, že českému čtenáři zpřístupnili z hlediska rozsahu menší Barthovy práce, s nimiž by se tento čtenář zřejmě jinak neseznámil. Každý velmi záhy postřehne, že rozsahem menší práce rozhodně nejsou oddechovým čtením, protože K. Barth je vynikající teolog a ne právě jednoduše srozumitelný myslitel. Konstatovaná skutečnost svědčí o tom, že pozice překladatelů nebyla snadná. Celkově lze říci, že se svého úkolu zhostili více než se ctí, i když v některých drobnostech bych zřejmě postupoval jako překladatel poněkud jinak. Kupříkladu na dolní části strany 67 se setkáme s mnohařádkovým a velmi spleťtým souvětím, jemuž podle mého soudu schází řídící věta hlavní. Na některých místech autoři píší „Slovo“, i když se nejedná o osobu Božího Syna. Tyto drobné kritické poznámky však nemění nic na celkově velmi dobré úrovni překladu, k jehož kvalitě přispívá také bohatý a vtipný poznámkový aparát zařazený za Barthovy texty.

Ctirad Václav Pospíšil

JAROSLAV VOKOUN:

EKUMENICKÁ METODOLOGIE

EDMUNDA SCHLINKA A JEJÍ APLIKACE

NA ČESKOU PROBLEMATIKU

(České Budějovice: Jihočeská univerzita,
2004. 307 s. ISBN 80-7030-743-3)

Kniha a disertační práce Jaroslava Vokouna, evangelického duchovního v Domažlicích, našeho vzácného kole-

gy, významného ekumenického teologa z Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, je rozčleněna do dvou základních částí, z nichž ta první je spíše teoretická. Autor se v ní věnuje analýze Schlinkovy ekumenické metodologie (1. kapitola) a jejímu rozvinutí u dalších autorů především z německé jazykové oblasti (2. kapitola). Schlinkův názor, že dnes již nevystačíme pouze se srovnáváním své vlastní konfese s těmi ostatními (komparativní metoda), by měl být dnes pro každého teologa samozřejmostí. Jako druhý krok musí přistupovat snaha o pochopení odlišné křesťanské tradice, a to na pozadí jejích historických východisek a na základě vztahu ke společnému křesťanskému apoštolskému dědictví (srov. s. 23). Je tedy zřejmé, že Schlinkova metoda má velmi mnoho co do činění s hermeneutikou nejen v biblickém slova smyslu, ale především na historicko-dogmatické rovině. Schlinkovo tvrzení z roku 1966, že velký pokrok v biblické hermeneutice není vyvážení stejným posunem v dogmatické teologii (srov. s. 26), je sice doposud podnětné, nicméně hermeneutická úroveň dnešní systematické či dogmatické teologie je s druhou polovinou šedesátých let zcela nesrovnatelná. Bohužel musím konstatovat, že především v Čechách a na Moravě má systematická teologie z hermeneutického hlediska stále co dohánět.

Velmi pozitivně musím hodnotit Vokounovo kritické stanovisko vůči „samospasitelnosti“ hermeneutiky. Vokoun volá po kritériích, podle nichž by bylo možno rozlišovat legitimní a nelegitimní vývoj tradic. Možnost určitého typu interpretace ještě neznamená jeho správnost vzhledem ke směřování života (srov. s. 41). Vokoun tak tíhne k tomu, co nazýváme hermeneutikou na ontologickém základě, protože víra se přece primárně

neváže k slovnímu výroku, nýbrž ke zvěstované skutečnosti (srov. s. 123).

Připomínka skutečnosti, že ekumenismus není pojímán jako návrat těch ostatních do katolické církve nebo jako přechod všech katolíků na evangelické názorové pozice, je vhodná (srov. s. 52). Opět by se ale mělo jednat o naprostou samozřejmost ve výbavě katolického teologa. Velmi podnětné a pro mnohé zřejmě také překvapivé je Vokounovo konstatování, že Luther a jeho následovníci neodmítali apoštolskou tradici, nýbrž jen tradice lidské (srov. s. 53, 56–58). Pro mnohé, a nejen pro katolíky, tedy Vokounova práce představuje nový a ekumenicky velmi podnětný pohled na autenticky reformační postoje, které se tak katolíkovi musí jevit mnohem srozumitelnější, přijatelnější a sympatičtější.

Již na s. 60 se setkáváme s aplikací Schlinkovy metody na českou problematiku, když Vokoun vcelku výstižně kritizuje dosavadní práci Husovské komise, která nevěnuje pozornost dogmatické platnosti Husových věroučných výroků ve věroukách jednotlivých křesťanských konfesí v Čechách a na Moravě dnes. V případě mnoha spíše extrémně laděných postojů Jana Husa musíme opravdu konstatovat, že je nerecipuje žádná z dnes existujících křesťanských církví u nás. Dovolím si doplnit pouze jednu pro někoho možná překvapivou informaci: na Husitské teologické fakultě pozoruji mezi studenty téměř nulový zájem o Husův teologický odkaz, tedy o skutečně vědecké studium jeho spisů. Jestliže Husovská komise je zaměřena téměř výhradně historicky, a nikoli teologicky, má to tedy širší souvislosti. Vokoun by možná měl brát zřetel na skutečnost národního citění, které je s postavou českého reformátora spojeno. To je také hlavní pohnutka úsilí komise o nový

pohled na tuto postavu a její snahy o určitou rehabilitaci Husa z římskokatolické strany. Každopádně by ale bylo záhodno věnovat analyzování teologických témat u Husa více pozornosti než doposud. Husovské téma se vrací na s. 180 a dále, kde se setkáváme s názorem, že Jan Hus vyslovil řadu radikálních tezí, které pak pro své tragické upálení neměl čas v pozdějším věku zralosti korigovat, jak to můžeme vidět u jiných církevních reformátorů. Vokoun znovu konstatuje, že vlastní postava Jana Husa nemá teologicky vzato příliš velkou ekumenickou důležitost.

Druhá kapitola první části je věnována rozvinutí Schlinkovy metody u dalších autorů. Na s. 65 se setkáváme s tvrzením o protichůdných tendencích v ekumenické teologii a v práci těch, kdo se zabývají dějinami dogmatu. Ti první směřují k jednotě, zatímco ti druzí podtrhují odlišnosti mezi jednotlivými konfesemi. Tento názor je ale dnes jen těžko akceptovatelný. Stačí připomenout Pelikánovy pětidílné dějiny teologie, podívat se do Lohseho díla, které relativně nedávno vyšlo v českém překladu. Jako další doklad si dovolím uvést skutečnost, že na Husitské teologické fakultě bez nejmenších problémů přednáší dějiny dogmatu katolický teolog, což by však bez oboustranně ekumenicky otevřeného přístupu bylo zhola nemožné.

První část obsahuje velmi mnoho cenných informací a autor zastává jasné i zdravě odpovědné názory, nicméně poctivost mi velí vyslovit také pár kritických slov. Analýza Schlinkovy metody je zajímavá, čtenář by ale čekal prezentaci kontextu, jímž je Schlinkův život a celek jeho díla. O celém svazku platí, že číslování jednotlivých „podčástí“ a jejich dalších oddílů a pododdílů není právě přehledné. Proč autor používá zastaralé

metody bibliografických odkazů v závorkách a zkratkách, když nám dnes počítačová technika umožňuje velmi snadno tvořit poznámky pod čarou, to je pro mne opravdu záhadou. V celé knize se setkáváme s tím, že za tečkou před číselným údajem není vynechána mezera. Inteligentnímu čtenáři této recenze by ale mělo být jasné, že právě uvedené kritiky a povzdechy mají kromě prvně zmíněné jen malý vliv na vlastní myšlenkový obsah díla, který je třeba hodnotit jako vynikající.

Nyní k druhé části recenzovaného svazku, v níž autor prokazuje výbornou znalost dějin husitství a české reformace i vynikající schopnost dějinné údaje analyzovat a vyvozovat z nich určité zákonitosti týkající se ekleziologie obecně a ekumenismu specificky, zejména pak ekumenismu v českém kulturním a jazykovém prostoru.

První kapitola druhé části, zřejmě nejzajímavější pasáž celého díla, je věnována problému jednoty Božího lidu v kontextu husitského hnutí. Hned na začátku nás Vokoun správně upozorňuje na skutečnost, že reformace vedla ke skutečnému pokřesťanství širokých mas, které byly v předchozích staletích christianizovány jen velmi povrchně (srov. s. 148). Počáteční fáze husitství však v této věci příliš úspěšná nebyla. Zmínka o potridentské katolické církvi, která vlastně také prošla hlubokou reformou, je zcela na místě. Jedna věc je jistá: sestavovat katechismy se římská katolická církev naučila od evangelíků.

Na s. 156 Vokoun vyslovuje zcela zásadní pravidlo, totiž že tam, kde existuje naděje na dohodu mezi reformátory a mateřskou církví, se u reformačního hnutí posilují umírněnější názorové trendy, zatímco ztráta naděje na dohodu výrazně posilují extrémistická křídla daného hnutí. Musíme si zcela otevřeně

přiznat, že ne právě moudrá vnitrocírkevní politika Říma v dějinách často vedla k vyhrocení stanovisek druhé strany a přispěla tak významnou měrou k tomu, že krize přerostla v rozpad ve skutečnosti vždy křehké jednoty.

Na s. 165 Vokoun konstatuje, že uvnitř samotného husitství, kde existovala celá řada názorově často velmi odlišných proudů, se setkáváme s překvapivou nekomunikativností. Je zřejmé, že první fáze hnutí je převážně charismatická a že druhá pak musí vést buď k návratu do původní církevní instituce, anebo k založení instituce nové. Sami reformátoři pak v druhé fázi vývoje vnímají vlastní charismaticky radikální názory z prvního období svého působení jako ne zcela přijatelné, a proto je korigují. Právě k tomu ale Jan Hus nedostal šanci (srov. s. 180). Vokoun posléze zmiňuje Jakoubka ze Stříbra, který dává ranému husitství první společnou platformu v učení o přijímání eucharistického Krista pod obojí způsobou. Vlastní organizované a institucionalizované husitství přichází na scénu až s Janem Rokycanou.

Zdá se, že Vokoun vnímá Rokycanu jako klíčovou postavu, která se ze všech sil snažila jednak o vnitřní sjednocení názorově roztržitého husitství, jednak o obnovení jednoty s univerzální církví (srov. s. 183). Rokycana tedy chtěl specificky českou katolickou církev, která by byla součástí římskokatolické církve. Dnes bychom řekli, že Rokycana odmítal uniformitu uvnitř katolické církve a dožadoval se spravedlivého vnímání vlastních tradic partikulární církve. Dějiny tohoto velkého muže prozatím hodnotily nespravedlivě, protože – jak konstatuje Vokoun – pro katolíky byl heretikem a pro členy Jednoty bratrské a evangelíky byl zase příliš katolický. Rokycana tedy usiloval o jednotu v mnohosti, o jednotu

s Římem, která by zároveň nebyla podrobením se Římu.

Na s. 184–192 Vokoun v osmi bodech předkládá obecné zákonitosti vzniku vnitrocírkevního rozkolu. Velmi zajímavé je, že v poslední fázi se nově zrozené instituci stávají některé původní radikální ideály z počátku hnutí v novém kontextu nepochopitelnými. Je třeba připomenout to, co bylo zmíněno již výše, totiž že neochota centra k dialogu s představiteli umírněného křídla nakonec nevyhnutelně vede k převládnutí radikálů a k rozštěpení. Představitelé všech církví by tedy měli zpytovat svědomí, zda v jejich postojích a reakcích nezačínají působit mechanismy vedoucí k rozkolu společenství, za něž nesou odpovědnost (srov. s. 188). Nově vzniklá instituce se nerozchází pouze s určitými původními idejemi, ale rovněž se svým vlastním nejradikálnějším křídlem, proto jsou Lipany určitou nutností a proto Martin Luther byl nucen udělat totéž v době selské války v Německu.

Čtenář musí nakonec přitakat k tvrzení, že není zdaleka jasné, jestli jednání mezi rokycanovskými utrakvisty a Římem máme vnímat jako vztah mezi dvěma církvemi, anebo jako vnitrocírkevní dialog mezi dvěma názorovými skupinami (srov. s. 192). Podle mého mínění by z hlediska dnešní katolické ekleziologie bylo správnější přiklonit se k druhé alternativě. K témuž závěru nakonec dospívá i Vokoun (srov. s. 219).

Zásadní Vokounovou myšlenkou je rozlišování mezi autentickou reformací a pikartstvím, které je podle něho heretickou příměsí projevující se v určitých kruzích v reformačních církvích dodnes (srov. s. 200). Podle Vokouna tedy zřejmě nemáme uvažovat o „bezbrěhém“ ekumenismu, nýbrž o ekumenismu mezi těmi, kdo skutečně usilují o věrnost Písmu

a pravověrné apoštolské tradici. Druhá alternativa výkladu jeho snah by mohla vyznívat tak, že jeho dílo má být velkou výzvou nejen k římským katolíkům, ale především k evangelíkům, aby se sami ve svém srdci s pikartstvím rozešli a vrátili se k pravým kořenům reformace. Celá církev a každá církev potřebuje reformu, je však otázkou, zda je lépe zvolit strategii setrvání v původní církvi, anebo zvolit odchod (srov. s. 222). Často dochází k tomu, že ti, kdo odcházejí, a ti, kdo setrvávají, nejsou názorově příliš vzdáleni, liší se ale ve volbě zvolené strategie, jak reformu církve uskutečňovat. Vokounova sympatie k Rokycanovi se přenáší na jeho sympatie k římské církvi, která je dnes podle něj Rokycanovi paradoxně nejbližší (srov. s. 223). Tato sympatie se ale stává určitým zklamáním, když upřímný reformátor pohlédne dovnitř římskokatolické církve, která nedodržuje to, co proklamuje v ekumenických ujednáních; upřímný reformátor se zde setkává s nerespektováním 2. vatikánského koncilu, centralismem, který neznamená jednotu s Římem, ale podrobení se Římu (srov. s. 218). Slova velmi upřímná, která by nás měla vést ke zpytování svědomí a k zamyšlení nad skutečným stavem naší církve.

Následující přehled dosavadních zájemců o Rokycanu, ukazuje na skutečnost, že ekumenický a církevnětvorný potenciál této postavy si velmi dobře uvědomovali starokatolíci (srov. s. 224) a čeští představitelé pravoslaví (srov. s. 226). Tento přehled ale musí naplnit smutkem římskokatolického teologa, protože nezáměr jeho vlastní církve o tuto postavu a především dosavadní nezáměr české římskokatolické teologie je jen obtížně ospravedlnitelný. Tuto chybu ale již začínáme napravovat. V současnosti na CMTF UP v Olomouci a na KTF UK

v Praze vzniká několik diplomových a disertačních prací, jejichž autoři analyzují určité věroučné aspekty Rokycanova díla. To je ale pouze první krok, po němž budou muset následovat další. Spravedlnosti je třeba učinit zadost a my sami musíme bojovat o hledání pravé identity naší národní katolické církve, která je v univerzální a v níž je ona univerzální tajemně přítomna.

Druhá kapitola druhé části se zabývá problematikou duchovenské služby v české reformaci. Vokoun jasně dokládá, že Rokycanovi stoupenci výslovně usilovali o apoštolskou poslušnost. Rovněž Jednota bratrská měla hierarchickou strukturu a určité pojetí apoštolské poslušnosti. Na s. 242 se dozvídáme, že ekleziologie Jana Ámose Komenského je mnohem bližší tomu, s čím se setkáváme v římskokatolické církvi, nežli tomu, jak dnes vyhlíží reformované církve v Čechách. Vokoun věnuje pozornost i současným problémům, které má CČSH s apoštolskou poslušností, tedy přesněji řečeno s disidenty, kteří jako duchovní této církevní společnosti apoštolské poslušnosti dosáhli.

Třetí kapitola druhé části nás informuje o mariánské účtě a mariologii v husitství a Jednotě bratrské. I zde Vokoun dokládá, že dnešní odklon reformovaných církví od tohoto spirituálního a věroučného dědictví není historicky ospravedlnitelný. Celé pojednání se uzavírá ve čtvrté kapitole druhé části, kde jsme informováni o možnosti i praxi společného ekumenického slavení liturgie hodin.

Přes určité formální nedostatky, konkrétně nepřehlednost a určitou mnohomluvnost, což klade na recenzenta nemalé nároky, je kniha myšlenkově vyzrálá a upřímně ekumenická. Podle mého soudu je toto dílo skutečně vel-

kým povzbuzením pro všechny, jimž leží na srdci Kristova výzva, abychom byli jedno. Velmi pozitivně hodnotím to, že Vokoun celkem dobře zná stanoviska římskokatolické církve a prezentuje je nezkomoleně. Rovněž vpravdě provokativní korektura toho, jak často bývá vnímána reformační věrouka, má nemalý význam. Otázkou ale je, zda toto boření mýtů bude přijatelné pro evangelické křesťany v našich zemích. Autor pochopitelně výborně ovládá to, co patří k jeho vlastní konfesi a k dějinám české reformace. Studie obsahuje celou řadu podnětných výzev. Každý křesťanský teolog v naší zemi by se s touto knihou měl nejen seznámit, ale také intelektuálně a existenciálně vyrovnat.

Ctirad Václav Pospíšil

IVANA NOBLE:

*Po BOŽÍCH STOPÁCH: TEOLOGIE JAKO
INTERPRETACE NÁBOŽENSKÉ ZKUŠENOSTI*

(Brno: CDK, 2004. 327 s.
ISBN 80-7325-053-5)

Autorka vydává práci, kterou předložila na ETF UK v roce 2004 jako svou habilitační práci. Tím může být odborná veřejnost vedena k tomu, aby vytvářela v rámci své vědecké komunity konsensus nad kritérii, která se mají na tento typ odborné práce uplatňovat (od roku 2000 byli jmenováni tito docenti v oboru teologie: M. Altrichter – teologie na CMTF UP v r. 2003; J. Beneš – morální teologie na CMTF UP v r. 2001; L. Dřímál – teologie na CMTF UP v r. 2005; Jindřich Hamala – evangelická teologie systematických disciplín na ETF UK v r. 2003; F. Halas – církevní dějiny na CMTF UP v r. 2000;

V. Herold – systematická teologie na HTF UK v r. 2001; J. Kašný – teologie na CMTF UP v r. 2005; S. Schaap – evangelická teologie systematických disciplín, ETF UK v r. 2003; J. Skoblík – morální teologie na CMTF UP v r. 2002; V. Ventura – patrologie na CMTF UP v r. 2001; G. Vopatný – praktická teologie na HTF UK v r. 2003; M. Wernisch – evangelická teologie historických disciplín na ETF UK v r. 2003; L. Žák – teologie na CMTF UP v r. 2003). Ivana Noble předkládá plod své pedagogické činnosti na Ekumenickém institutu ETF UK v Praze – široce pojatý panoramatický přehled úvodu do teologie. Text lze charakterizovat jako vysokoškolskou učebnici základních témat a přístupů křesťanské teologie, vycházející z pojmu zkušenost. Patrná je trojí starost (angažovanost): pastorační ráz – autorka se snaží mít před očima neustále svého adresáta, tj. evropského člověka nové religiozity –, dále obhajoba ekzeziologického přístupu k teologii – vazba mezi reflexí a životem konkrétního církevního společenství – a nakonec ekumenický přístup chápáný jako naléhavě vyslovený požadavek dialogu různých křesťanských tradic.

Chceme-li textu porozumět v jeho kontextu, je třeba vidět autorku především „za katedrou“, přednášející s nepřehlédnutelným osobním nasazením teologickou propedeutiku. Její přístup není monotematický, nýbrž selektivní. Dává vyniknout různosti myšlenkových směrů, sama ustupuje do pozadí, aby student (čtenář) nebyl omezen konfesním předpochopením. To přináší specifické přednosti i rizika, patrná při bližším rozboru knihy.

První kapitola („Teologické metody“, s. 13–56) má ambici vymezit pojem teologie a seznámit s metodologií teologie. Autorka zde shrnuje povšechné poznatky obsažené ve slovnících, en-

cyklopediích a ve vybraných manuálech (především podkapitola „Teologie jako věda a její cíle“, s. 29–39).¹ Vlastním příspěvkem k vymezení teologického východiska je postulace teologie jako kritické zkušenosti víry, naděje a lásky (s. 17–29). Čekali bychom v podkapitole „Současné metody“ (s. 34–45) uvedení do komplexní problematiky vztahu metodologie obecně a metodologie teologie (jinak řečeno, v čem spočívá „spor“ a jak se otázka klade dnes). Setkáváme se s učebnicovým, až příliš „srozumitelným“ uvedením do možností využití některých filozofických přístupů v teologii (autorka hovoří o jejich faktickém vlivu na teologii!). Zásadní tvrzení osvětlující souvislost mezi „postmoderní situací“ (s. 34–35) a metodami je naznačeno („na pozadí těchto konfliktů se nyní soustředím na tři současné metody...“ – s. 35), ne však uzavřeno. Autorka, zřejmě vedená svým silným vnímáním ekumenicity teologie, rozvíjí své myšlenky zejména z hlediska „úkolů, se kterými se teolog setkává“ (s. 34), ne však z potřeby osvětlit vnitřní souvislosti věci samé: Jak přiznat teologii její „vědecký“ status a zároveň uchovat zásadní teologický přístup. Může samotná angažovanost odůvodnit vlastní povahu náboženského aktu jako Božího vztahu k člověku? Teolog není pouze ten, kdo se setkává s úkoly, ale je osobou, která hovoří spolehlivě o tom, jak Bůh přesahuje každé sdělení vědy. Pedagogickému záměru autorky sice porozumět můžeme (a je nám sympatický), ale zároveň se s ním nemůžeme spokojit. Zakotvit imanenci zkušenosti jako pri-

¹ V návaznosti na F. S. FIORENZA – J. P. GALVIN (eds.), *Systematická teologie I: Římskokatolická perspektiva*, Brno: CDK, 1996, s. 15–102; J. PIEPER, *Tomáš Akvinský*, Praha: Vyšehrad, 1997; V. VENTURA, „Teologie jako duchovní cesta,“ in *Úvod do teologického myšlení*, Praha: IES, 1997.

márního východiska teologie vyžaduje mnohem větší úsilí po vymezení toho, v jakém smyslu se má stát žitý život součástí vědeckého bádání. Proklamovaný nový začátek takto pojatého teologického východiska (teologie jako reflexe zkušenosti), který současně poukazuje k předchozím (dle názoru autorky legitimním) pluriformním tradicím a nově je zakládá, je v rovině „přesvědčení“ silně v textu přítomen, jeho nespornost co do metody však osvětlena není.

Druhá kapitola („Zjevující se Bůh,“ s. 57–107) pokračuje v systematickém představování tématu zjevení. Funkce textu je zřejmá: Podává introdukci do porozumění biblického textu s výrazně kerygmatickým, v některých částech až katechetickým akcentem. Východisko autorky:

...texty, s nimiž budu pracovat, nebudu kriticky zkoumat z hlediska biblistiky, ale budu k nim přistupovat z pozice čtenáře, který se jimi nechá oslovit (s. 58),

má až charismatický ráz, vnášející do textu z jedné strany svěží inspirace, z druhé strany rovněž otázku, zda autorka nepodléhá poněkud neproblémovým vymezením („budu předpokládat“ bez dalšího upřesnění – s. 58) iluzi „nekritizovatelnosti osobně zakoušeného“. Její tvrzení, že

...k porozumění události zjevení se nedostaneme přes pojmy, ale přes analýzu situací, jejich podobností, rozdílností, jejich vzájemné provázanosti (s. 59),

se totiž nedotýká tolik diskutovaného rozdílu mezi zakoušením obdarování ze strany Boží jako přijetí daru a stále rostoucím porozuměním daru. K podstatě zjevení patří skutečnost, jak spolu souvisí trvale „stvořitelská“ činnost zjevení (slovo je tvůrčí, stvořitelské!) „seshora“

či z „Boží strany“ a základní podmínky přijetí daru „zdola“, totiž očišťování srdce. Autorka má pravdu, když říká, že vědecká exegeze nemůže mít ani v teologické práci monopol. Výklad Bible jako interpretace Božího zjevování zahrnuje aspekty, které překračují vědeckou analýzu textů. Je správné, že autorka v duchu patristické tradice chápe Bibli jako Boží slovo, které se obrací k ní a k celému současnému světu. Z tohoto přesvědčení víry vyplývá snaha o takové teologické zpracování, které se bezprostředně dotýká zkušenosti. Vymezení metodického přístupu je však nutné z hlediska mezi, které odkryje riziko tendenční četby a výběru. Autorka zde shrnuje svoji bohatou četbu především sekundární literatury a ve zdařilé zkratce prezentuje obecně známé poznatky heslovitě podané stylem věrné reprodukce již řečeného (s. 73–79). Vlastní interpretace je spíše naznačena:

Mým záměrem zde ovšem není detailněji zachytit tento historický vývoj [proměn teologie v dějinách], ale soustředit se na současnou problematiku. K tomu jsem zvolila témata a autory jak z pravoslavné, tak z protestantské a katolické tradice (s. 80).

Pro autorku je příznačné to, že ponechá vedle sebe „samostatně“ tyto různorodé přístupy. Tak vystoupí výrazně do popředí dílčí detail, spíše eklekticky než synteticky. Intuice, kterou v sobě autorka nese, je naznačena implicitně v závěru kapitoly (s. 89–93). Odkaz na podkapitolu „Duch jako dárce a církev jako prostřednice zjevení“ (s. 71) naznačuje cestu, která může v budoucnu přinést ještě vyzrálejší plody syntézy autorčina teologického myšlení, odrážející se výrazněji v úvodu do třetí kapitoly (s. 108–109).

Třetí kapitola („Problém autority,“ s. 108–164) je uvedena zdařilou pasáží z biblické teologie (podkapitola „Po-

jem autority v Písmu," s. 108–122, bez uvedení sekundární literatury, pasáž připomíná heslo ze slovníku biblické teologie), která stojí poněkud izolovaně vzhledem k následujícímu pojednání o tradici a konfliktu autorit. Podkapitola je spíše informativní, otázka tradice a jejího předávání je rozsáhle a živě diskutovanou otázkou (doplnění bibliografie a zásadnější reflexe lze v této části práce jen doporučit). Otázky kontinuity, inovace, interpretace, pedagogiky, historicko-genetického pojetí, redakce jsou natolik zásadní, že vyžadují hlubší vhled v duchu *Života Mojžíšova* sv. Řehoře z Nissy, který tuto přímou zkušenost nazývá – věděním skrze nevědění – „znalostí“, „viděním“ atd., poněvadž si je vědom toho, jak nepřiměřeně jeho slova popisují toto tajemství. Tato skutečnost je událostí, nočním zážitkem ženicha, „je zde“, i když se „neobjevuje“, „porozumění jeho přítomnosti“, v němž je duše zahalena božskou nocí. Nezabýváme se proto ani tak poznáním, jako spíše extází. Patristický pohled by bylo žádoucí doplnit alespoň o pojetí autority tradice u Vincence z Lerina:

In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (*Commonitorium* 2,5).²

odtud trojí kritérium pravdy – všeobecnost, starobylost, shoda (*Commonitorium* 2,6; dále 3,4; 27,2–5; 29,2). Vincenc ovšem mluví i o možném pokroku *religio* (žité víry) v Církvi i v každém věřícím, ale spíš prohlubováním než vývojem:

...intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia" (*Commonitorium* 23,1–3)

Je zde i pozdější přínos celého patristického období. Tak například Augustin častěji mluví o tradicích, které jsou v jednotlivých církvích rozdílné. Pouze ty, které jsou dodržovány všude, sahají až k apoštolům a všeobecným koncilům (*Epistola* 54,1–3). V době sporů s Juliánem z Eclany se opírá o autoritu předchozích Otců (Irenej, Cyprián, Ambrož atd.), aby doložil tvrzení o přenášení Adamova hříchu, učení, které podle něj vyplývá z tradice:

Quod invenerunt in Ecclesia tenuerunt; quod dicerunt docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt (*Contra Iulianum* II,10,33–34).

I když proslavená a často citovaná zaslada „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“ nepochází od svatého Augustina (jak například tvrdí již *Theologisch-praktische Monatschrift zunächst für Seelsorger*, časopis, který vycházel v Praze od roku 1801, na své čelní straně, které můžeme chápat jako ideový směr časopisu), dobře vyjadřuje jeho myšlenku vyjádřenou v odpovědi Januáriovi (viz *Epistola* 54), ve které vymezuje principy, podle nichž je možné se chovat vůči rozdílným zvyklostem rozličných krajů (udělování svátostí, kalendář, půst a způsob slavení eucharistie). Zdá se, že poprvé ji v této podobě užil během dogmatických sporů uprostřed náboženských válečných bojů Tricetileté války v roce 1627 či 1628 luterský duchovní při jednání s kalvíny. Autorství je připisováno Rupertu Meldeniovi,³ který ji publikoval v knize *Paraenesis votiva pro Pace Ecclesiae ad Theologos Augustinae Confessionis*, *Auctore Ruperto Meldenio Theologo* ve

² Ed. R. Demeulenaere, CCL 64, 1985.

³ Srov. Theodor MAHLMANN, „Peter Meiderlin,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. F. W. Bautz, sv. 5, Herzberg: Traugott Bautz, 1993, s. 1202–1209.

Frankfurtu nad Odrou.⁴ Friedrich Lücke tento traktát znovu otiskl v roce 1860 z *Variorum Auctorum Miscellanea Theologiae* (Leipzig 1736, s. 136–258). Peter Meiderlin byl vzdělaný luterán, který otevřel diskusi o nutných dogmatech víry pro všechny křesťany a o dogmatech, která nejsou nutná pro všechny křesťany, jako obranu proti útokům fanatiků:

Verbo dicam: Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non-necessariis libertatem, in utrisque charitatem, optimo certe loco essent res nostrae (Lückeho vydání z roku 1860, s. 128).

A nakonec dodává:

Vincat veritas, vivat charitas, maneat libertas per Jesum Christum qui est veritas ipsa, charitas ipsa, libertas ipsa.

Jako první na to upozornil anglický puritán Richard Barter v úvodu své knihy *True and Only Way of Concord of All the Christian Churches* (London 1680). Barter tlumočí tvrzení Conrada Berga, který ve své *Praxis Catholica divini canonis contra quasvis haereses et schismata* (Bremen 1639) slova Ruperta Meldenia užívá a komentuje. Kdo připsal v průběhu doby toto irénické rčení svatému Augustinovi, se neví. V encyklice Jana XXIII. *Ad Petri cathedram* je poprvé citována v papežském dokumentu s tímto komentářem:

Katolická církev nechává svobodu teologickým disputacím, jak ukázal slavný anglický kardinál John Henry Newman, takové diskuse nezničí jednotu církve. Slouží však k hlubšímu a lepšímu porozumění dogmat, protože připravují a zabezpečují cestu k tomu poznání. Z kontrastu různých

tvrzení vyrůstá vždy nové světlo. V každém případě je třeba mít na paměti onu dobře známou větu připisovanou v různých formách různým autorům: V nutných věcech jednota, v pochybnostech svoboda, ve všem láska.⁵

Třetí kapitola recenzované knihy je doplněna ilustrativními exkurzy, které můžeme chápat jako „exempla“ celého pojednání s návaznou ekumenickou aplikací a aktualizací vycházející z myšlenek T. Eagletona (s. 145–147).

Ve středu pozornosti čtvrté kapitoly („Dějiny a kultura“, s. 165–212) je velmi rozsáhlé téma vztahu dějin a kultury. Na první pohled zaujme impozantnost rozsahu zpracování, což si vyžaduje samostatné téma. Přece jen bych upozornil (ve spojitosti s předcházející kapitolou) na Blondelovu studii „Histoire et Dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne“.⁶

Už z pouhé hypotézy pozitivního zjevení, to znamená přítomnosti věčné pravdy v místní, časné a nahodilé formě, plynou totiž zcela určité důsledky; a to je právě vlastní charakter, vlastní hapax křesťanství. Opravdu nadpřirozenou nauku lze pojmout a praktikovat jen tehdy, je-li její počáteční dar setbou, schopnou postupně a spojitě růst. ... Ježíš psal pouze do písku a svá slova vtiskl jen do vzduchu: jeho živá nauka padá do pohyblivého a nestálého ducha těch, kdo ho poslouchají. Sebedoslovnější lidský překlad této nauky ji tu zanechává neúplnou a nehybnou, anebo možná se k nám dostává jen potud a tak, jak měl hned na počátku projít duchem lidí

⁴ Srov. Friedrich LÜCKE, *Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches „In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas“*. Eine literarhistorische theologische Studie, Göttingen: Verlag der Dieterischen Buchhandlung, 1850, s. 4–6.

⁵ *Ad Petri cathedram*, čl. 39, *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959): 531. Tato zmínka vyvolala nový zájem o otázku autorství. Srov. Jean LECLER, „À propos d'un maxime citée par la Pape Jean XXIII: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas,“ *Recherches de science religieuse* 49 (1961): 549–560.

⁶ Český překlad Jana Sokola vyšel pod názvem „Naukové výpovědi a dějiny“ ve výboru M. BLONDEL, *Pravda poznání a činu*, Praha: Vyšehrad, 1971, s. 147–206.

určitého národa a určité doby. Tuto nauku nelze víc pochopit a nelze asimilovat leč úsilím, které zároveň také čerpá z pramenů mravního života člověka a z pobídek neviditelného Ducha, který je současně přítomen každému okamžiku a každé podobě lidské kultury za celou dobu jejího trvání. ... V tomto hlubokém smyslu, tedy tam, kde se jedná o nalezení nadpřirozeného v posvátných dějinách spásy a dogmatu, není evangelium ničím bez církve, nauka Písma ničím bez života křesťanství, a exegese ničím bez tradice (český překlad, s. 195–196).

Později Blondel potvrzuje roli magisteria, které však staví do života celé církve:

Neomylné magisterium je nejvyšší a skutečně nadpřirozená záruka určité funkce, jejímž přirozeným základem je spolupůsobení sil všech křesťanů a celého křesťanství: *viribus unitis docet discendo et discit docendo semper*. A tím, co zajišťuje božská asistence, je normální a nezrušitelný výkon této funkce (český překlad, s. 197).

I když je ve své formulaci poznamenáno kontextem modernistické krize, dosahuje Blondelovo pojetí tradice hutnosti a rozsahu, které mu dávají trvalou hodnotu. V mnoha ohledech připomíná myšlenky Irenejovy (zvláště síla života a omlazování poselství pod vlivem Ducha), stejně tak svým způsobem ohlašuje učení Druhého vatikánského koncilu (tradice jako zkušenost apoštolů a všech věřících, role Ducha, magisterium – *Dei verbum*, čl. 7–10). Tento kontext je možné doplnit k tomu, co sama autorka uvádí v souvislosti se svým pozorným čtením současného teologického tázání. Mohli bychom jej nazvat „průvodcem“, který zároveň je první hodnocením a rekapitulací. V její prezentaci fenomenologie kulturního zázemí nalezneme mnoho cenných poznámek, plně se zde projevuje schopnost autorky dýchat atmosféru teologického tázání. Zásadnější, nově

pojaté argumenty pro skutečnost tradice osvětluje vlastní tvrzení však nepodává s výjimkou zdařilé analýzy fundamentalismu (s. 211–212).

Pátá kapitola („Náboženská zkušenost“, s. 229–296) obrací pozornost k vlastnímu tématu práce – náboženské zkušenosti jako nejvlastnějšímu poli obnovy teologického tázání. Autorce se jedná o nalezení východiska pro teologii – předcházející kapitoly je možné vnímat jako určitou přehledu k její výpovědi teologa-ženy. Náboženská zkušenost má v podání autorky především bohatou fenomenologii, kterou tematizuje biblicky (s. 231–242 – postrádám zásadnější zmínku o zkušenosti exodu ve Starém zákoně a vtělení, smrti a zmrtvýchvstání Slova v Novém zákoně), komparativně (s. 242 až 251) a dějinně-systematicky (s. 251 až 273). Zde nachází autorka styčnou plochu mezi zkušeností křesťanskou a zkušeností náboženskou. Je velmi sympatické, že autorka, vycházející z reformační teologie, nachází cestu ke klasickým „katolickým“ tématům, včetně pro reformačního křesťana stále „problémového“ Ignáce z Loyoly, zakladatele jezuitského řádu. Autorka tím ukazuje, že není možné v reflexi náboženské zkušenosti opomíjet tři činitele růstu v „chápání předaných věcí a slov“: „Kontemplaci a studium věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci“ (Lk 2,19.51), „vnitřní pochopení duchovních skutečností, se kterými činí zkušenost“ a „hlásání (*praeconium*) těch, kteří s posloupností v biskupském úřadě přijali bezpečné charisma pravdy“ (DV 8). První dvě známky jsou bezesporu duchovního řádu, přičemž druhý argument, i když nezmiňuje mystickou zkušenost, mluví o „vnitřním poznání“, o němž Ignác z Loyoly říká, že je třeba ho žádat v kontemplaci „Tajemství Kristových“ (*Duchovní cvičení*, čl. 104).

Můžeme dodat: v duchu klasického západního obrazu Marie, Matky Boží, která je příkladem onoho „uvažování v srdci“. Třetí činitel označuje funkci Magisteria. Výraz *charisma veritatis certum* je přejatý od Ireneje (*Adversus haereses* IV,26,2; opomenutí citace je v koncilním textu chťné, kvůli různým možným významům formulace). Použití slova *charisma* (srov. Řím 11,6–8) naznačuje, že také tato funkce Magisteria je zaměřena na duchovní pokrok věřících. Škoda jen, že autorka necituje z posledního vydání Ignácových *Pamětí*.⁷ *Duchovními cvičeními* sv. Ignáce, vydanými v roce 1990 v nakladatelství B. Balbína v Praze a Římě (bibliografie, s. 313) je zřejmě myšleno vydání překladu R. Kunerta péčí Křesťanské akademie v Římě. Na druhé straně zřejmě ona sama nebo editoři knihy znají velmi dobře vyobrazení knihy *Vlastníma očima: Duchovní deník* od Klaudia Colombiéra (Velehrad: Refugium, 2003), z které si vypůjčili detail z baziliky v Paray-Le-Monial na titulní obal knihy (ale možná se mýlí).

Co je třeba říci závěrem: Zážitek Boha není totéž jako slova o Bohu – „zakusil jsem Boha samotného, ne lidská slova o Bohu“ říká Karl Rahner –⁸ a síla přesvědčení, kterou to nese, přináší plody nejen teologii, ale také vlastnímu životu. Autorka je programovou zastávkou jednoty zakoušení božského. Takové kladení otázky je zcela na místě. Autorka v něm projevuje svou „teologickou odpovědnost“, poněvadž angažovanost pro celistvé vidění a jednotu tuší intuitivně jako jedinou cestu k překonání současné

radikální fragmentace poznání. Je třeba však upozornit na skutečnost, že myšlenka celostního myšlení musí nalézt své vyjádření v základním teologickém poznání, pronikající pak všechno ostatní. Stačí zde připomenout klasickou formulaci axiomu celistvosti – *omnia ex integro facere*. Pak lze dojít (a opět se dovoláváme K. Rahnera) k teologicky věrohodnému tvrzení:

Zakusil jsem Boha, nevýslovného a nezměrného, tichého a již blízkého v trojjednotosti jeho příklonu ke mně (*in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir*)... Od Manresy jsem nadále zakoušel v rostoucí míře a ještě čistěji nedomatelnou nepochopitelnost Boží (*die weislose Unbegreiflichkeit Gottes*).⁹

V práci převládá spíše strukturální a formální koherence, bohatě dokumentovaná, komentovaná a glosovaná případnými a cennými poznámkami. Postihuje rozsáhlé výseky dějin současného teologického myšlení. Přesně definované východisko, které se stane přetvářejícím či utvářejícím vlastním teologickým rukopisem, vkládá autorka do textu implicitně, rozptýleně. Ukazuje na její fascinaci možností plurality i na její fascinaci k jednotě směřujícími teologickými proudy. Zdá se, že práce autorky vystihuje současný trend teologické práce, totiž tvořit spíše než monograficky zaměřené práce manuály, které se pokoušejí nově systematizovat interpretační pokusy v teologickém myšlení způsobem shrnujícím (struktury jednotlivých kapitol rovněž ukazují na charakteristické rysy manuálu). Autorka předkládá svým studentům orientaci v základních teologických otázkách. Tento pokus můžeme chápat jak dílčí krok recepce bouřlivého teologického myšlení druhé poloviny 20. století.

⁷ Poutník: *Vlastní životopis sv. Ignáce z Loyoly*, Olomouc: Centrum Aletti; Velehrad: Refugium, 2002.

⁸ K. RAHNER, „Rede des Ignatius von Loyola an einem Jesuiten von heute,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 15, Einsiedeln: Benzinger, 1954, s. 374.

⁹ Tamtéž, s. 373–374.

Návrat k náboženskej zkušenosti v teológii je jednou z ciest k obnově teologické rešerše. Pokladá ekleziálny kresťanství za samozřejmé a je soustředěna na radikální bezprostřednost Boží přítomnosti, která je hlubší a která slovy Rahnerovými „v zásadě vzato vše křesťanské a ekleziální udržuje a obsahuje.“¹⁰

Pavel Ambros

STANISŁAW WSZOLEK:
RACJONALNOŚĆ WIARY

(Kraków: WN PAT, 2003. 203 s.
ISBN 83-89017-80-6)

Jednou z dynamicky sa rozvíjajúcich oblastí ľudského myslenia je v poslednom období štúdium problémov týkajúcich sa rozhrania vedy a viery. Knihu S. Wszoleka (profesora na Filozofickej fakulte Pápežskej teologickej akadémie v Krakove) môžeme tiež zaradiť do tohto okruhu. Téma racionálnosti viery patrí medzi problémy v súčasnosti málo prebádané. Cieľom autora je ukázať vieru z pohľadu teórie poznania a v jej rámci ukázať úlohu rozumu v samom akte poznania.

Vo svojich analýzach čerpá autor z metód troch rôznych filozofických škôl: neotomistickej, fenomenologickej a tzv. filozofie v kontexte vedy.

Téma je spracovaná v jedenástich kapitolách, ktoré sú v úvode rozdelené na tri časti: 1. Metodologické problémy, 2. Problém racionálnosti viery, 3. Špecifickosť náboženskej viery.

V prvej časti, skladajúcej sa z dvoch kapitol, autor na začiatku predstavuje vzťah vedy a viery v dejinách. Na tento účel používa typológiu vypracovanú belgickým filozofom D. Lambertom. Vzťah viery a vedy vyjadruje ako integráciu (konkordizmus), separáciu (diskonkordizmus) a explikáciu (artikuláciu). Pri integrácii sa neuznáva vzájomná metodologická rozdielnosť oboch oblastí, preto dochádza k pokusom podriaďiť vedy teológii, alebo teológii vedám. Názory, ktoré uprednostňujú separáciu, uznávajú zasa úplnú metodologickú izolovanosť obidvoch oblastí, bez možnosti ich vzájomného pôsobenia. Explikácia spočíva vo vzájomnom uznávaní metodologickej rozdielnosti vedy a teológie, a súčasne sa tento vzťah prejavuje na ich vzájomnom pôsobení na seba. Otázky vzájomného vplyvu vedy a viery samotné typológie neriešia, pretože k tomu nestačí iba poznanie metodologických rozdielov oboch oblastí. Ďalej sa autor snaží ukázať na príkladoch, že problémy vzťahu vedy a viery nevznikajú na hranici medzi nimi, ale v ich vnútri. Spornou oblasťou sa stáva filozofia, ktorá sa uplatňuje tak v teológii, ako aj vo vedách. Druhá kapitola tejto časti odhaľuje spoločné korene vedy a teológie, ako aj genézu ich postupného oddeľovania sa v dejinách. Pri opise procesu demytologizácie prírody v helénskej kultúre a jej styku s judeokresťanským náboženstvom sa autor dostáva k prameňom napätí, ktoré vznikajú medzi vedou a teológiou. Ich podstata spočíva v rozličnom chápaní jazyka, ktoré vyplýva z apodikticky prijatých predpokladov oboch oblastí kultúry. Výsledkom týchto predpokladov sú určité metafyzické vyjadrenia, ktoré môžu byť z pohľadu vedy považované za nezmyselné. Túto tézu autor podopiera výsledkami historických výskumov, ktoré ukazujú na konkrét-

¹⁰ K. RAHNER, „Einführung,“ in *Geistliche Übungen*, ed. A. Haas, Freiburg: Herder, 1967, s. 9.

ne pramene napätí vznikajúcich medzi vedou a teológiou (závislosť teológie na Aristotelovej teórii vedy – Pedersen, Heller; totalitný vplyv vedeckej metódy na jej používateľov – Ladrier; historicko-sociologické pramene konfliktu – Edinburská škola).

Hlavné myšlienky knihy sú umiestnené v jej druhej časti. V úvodnej kapitole poukazuje autor na to, že pojem viery bol v dejinách filozofie chápaný rôzne: jednak ako cit, pričom sa jej upieral poznávací charakter (Schleiermacher, *Rozhovory o viere*), ďalej ako skúsenosť zmeny obsahov vedomia (James, *Náboženské skúsenosti*), a napokon ako prisvedčenie – bezpodmienečné, absolútne prispôsobenie sa obsahom viery (Newmann, *Logika viery*). Cieľom takého postupu je ukázať, aký vzťah je medzi vierou a rozumom. Interpretátori sv. Tomáša Akvinského a sv. Augustína schematicky vyjadrili ich chápanie viery v týchto krokoch: A. Rozum – preambula viery (dôkazy autenticity Sv. písma), B. Viera – slobodný akt vôle, C. Rozum – objasnenia prijatých pravd viery. Táto schéma je určitým zjednodušením, pretože rozdeľuje to, čo v skutočnosti tvorí jednotu. (Výhrady k takému chápaniu viery mali už aj sv. Augustín a sv. Tomáš). Korene tohto prístupu siahajú do 17. a 18. storočia, keď vznikla novoveká veda spolu s prvými pokusmi o objasnenie jej podstaty. Ako sa ukázalo neskôr, tieto pokusy boli nepresné tak v prípade objasnení vedy, ako aj viery. (Autor tu uvádza príklady spôsobu uvažovania Locka a Huma.) Vedecká metóda obsahuje okrem indukcie a dedukcie aj element hypotézy, na ktorý poukázal Pierce. Hlavnou myšlienkou knihy je použitie pojmu hypotézy (v zmysle pripustenia, domienky) na vyjadrenie poznávacieho rozmeru viery. Použitie pojmu hypotézy vo vede a viere

nie je totožné, iba podobné. S vedeckou hypotézou je spojené testovanie a verifikácia. Oproti tomu skutkom viery prijíma človek závery na základe pripustenia, s konečnou platnosťou a istotou, bez dôkazov. Preto autor dochádza k záveru, že nech je viera hocičím iným, je takisto použitím rozumu, pričom rozum je vnútorným činiteľom, ktorý formuje vieru. Ďalej nasleduje analýza logickej schémy pripustenia (stotožnenej s abdukciou) a príklady použitia tejto schémy v textoch týkajúcich sa viery a pochádzajúcich z rôznych filozofických smerov. Táto časť knihy patrí medzi najkontroverzejšie, pretože vybrané texty sú vysvetľované bez prihliadnutia na úmysel ich autorov, čo vytvára dojem manipulácie. Východisko z problémov, vyplývajúcich z faktu, že dôkazy existencie Boha sú formulované v aristotelovsko-tomistickom filozofickom systéme, nachádza autor v novom prístupe, ktorý využíva schému abdukcie (model hypotézy). Dôvodom takého postupu je poznanie, že formálna správnosť dôkazov ešte nezaručuje ich pravdivosť mimo filozofického systému, v ktorom sú sformulované. Na druhej strane schéma abdukcie (pochádzajúca z metodológie prírodných vied) nielenže objasňuje racionálny poznávací aspekt viery, ale môže sa stať aj lepšie zrozumiteľnou v kontexte súčasnej kultúry.

V tretej časti sa autor pokúša o aplikáciu schémy abdukcie na chápanie viery ako dialógu vo filozofii J. Tischnera.¹ Najprv poznamenáva, že vedec počas svojej práce vstupuje do dialógu s prírodou, a tiež, ak je veriacim človekom,

¹ Sme tu svedkami pokusu nadviazať dialóg medzi filozofiou, ktorá vychádza z kontextu prírodných vied (krakovským reprezentantom je prof. Michal Heller [1936]), a filozofiou postavenou na fenomenologickej metóde (jej reprezentantom bol v Krakove prof. Józef Tischner [1931–2000]).

vstupuje do dialógu s Autorom prírody a človeka. Následne si kladie otázku: „Čo je podstatou náboženskej viery?“ Z analýzy náboženských pojmov vyplýva, že náboženská viera je angažovaným stretnutím človeka s transcendentnou skutočnosťou sprostredkovanou svedectvom rôzneho pôvodu (sveta, skúsenosti smrti, proroka...). Viera zahŕňa v sebe aj rozmer času, ktorý spája človeka s tradíciou spoločenstva, do ktorého patrí. Toto spojenie však vytvára určité napätie medzi vernosťou tradícii a postupom vied, ktorý sa odráža v zmene obrazu sveta. Prispôsobovanie teologických pojmov novému obrazu sveta uvoľňuje spomínané napätie a očisťuje vieru. Ďalej sú v knihe naznačené aj hranice tzv. nezaangažovanej (formálnej, logickej) racionálnosti, ktorá sa prejavuje jednak v otázkach a rozhodnutiach týkajúcich sa života človeka, jednak počas pokusov dokázať základné presvedčenia rozumu (tvrdenia Gödla). Posledné dve kapitoly sú venované problematike jazyka a pravdy, v nadväznosti na nedorozumenia, ktoré sa týkajú viery. Nedorozumenia vyplývajú zo stotožňovania racionálnosti s vedeckým spôsobom uvažovania a argumentácie (hlavne v prípade Wittgensteinovej a Bultmannovej fideistickej koncepcie viery). Úzko chápaný vedecký falibilizmus ohrozuje aj samotnú vedu, pretože vedecké modely neodrážajú dokonale skutočnosť. Napriek tomu, že sa snažia o precíznosť, istota ich výpovedí je malá. Prameňom neporozumenia náboženstva je aj súčasná filozofia, ktorá obmedzuje problém pravdy iba na jazykové analýzy. Náboženské postoje sa pritom týkajú samotných právd viery a nesústreďujú sa na formu, ktorou sú vyjadrované.

Všeobecne je možno o knihe povedať, že je písaná živým jazykom. Obsahuje

veľa príkladov, schém a porovnaní, čoho výsledkom je príjemné čítanie. Na začiatku môže čitateľa znepokojovať veľmi široké používanie pojmov – hlavne pojmu viery a racionálnosti. Počas ďalšieho čítania však nepokoj autor rozptyľuje tým, že precízne rozlišuje oblasti používania jednotlivých pojmov. K jasnosti prispieva aj dobre spracovaný text.

Autor sa dotýka dôležitých a hlbokých otázok našej kultúry a ponúka veľa zaujímavých myšlienok a riešení, čo vidno aj z uvedeného prehľadu knihy. Celkovo možno povedať, že sa snaží poukázať na niektoré predsudky spojené s vierou (napr. že viera znamená iracionálny prístup ku skutočnosti, alebo: čím vyššia forma náboženstva, tým je viac ohrozená tolerancia, alebo že náboženstvo je v epoche vedy nepotrebné, ...).

Knihu možno odporučiť nielen filozofom a teológom, ale aj všetkým tým, ktorí sa zaujímajú o vedu alebo problémy na rozhraní vedy a viery.

Peter Mlynarčík

JANA NECHUTOVÁ (ED.):

DRUHÝ ŽIVOT ANTICKÉHO MÝTU:

***SBORNÍK Z VĚDECKÉHO SYMPOSIA CENTRA
PRO PRÁCI S PATRISTICKÝMI, STŘEDOVĚKÝMI
A RENESANČNÍMI TEXTY***

(Brno: CDK, 2004. 255 s.

ISBN 80-7325-042-X)

Konference konaná v Brně ve dnech 27. a 28. března 2003 (v podtitulu se mluví o symposiu, ale všude jinde o konferenci) byla již v pořadí třetí vědeckou konferencí uspořádanou Centrem pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty (projekt MŠMT

LN00A011). Předcházející konference se konaly v roce 2001 v Olomouci a v roce 2002 v Praze a z obou rovněž vyšly tiskem sborníky. Námětem této třetí konference byl *Druhý život antického mýtu*. Sborník obsahuje 21 referátů rozdělených do čtyř tematických oddílů: Řecká a římská antika (s. 11–98), Latinský středověk (s. 101–150), Renesanční humanismus (s. 153–188) a Od manýrismu k novověku (s. 191–249). Připojeny jsou stručné charakteristiky autorů (s. 250–252) a samozřejmě „Úvodní poznámka“ editorky sborníku Jany Nechutové (s. 5–7).

Motiv konference byl zvolen bezpochyby nejen s dobrým uvážením, ale i s ohledem na stále aktuální téma recepce antického mýtu v mladších literárních i uměleckých projevech. Tento přístup organizátorů konečně zdůvodnila zřetelně sama editorka sborníku. O užitečnosti a smysluplnosti takového záměru se není třeba rozepisovat. Teolog i historik (zejména literární historik a historik umění) zde najde řadu vzácných inspirací pro reflexi ve svém oboru. Jistě mnohá témata nejsou zcela neznámá, přesto pohled většiny autorů sborníku je mimořádně podnětný a faktograficky přínosný. Nemusím však asi příliš vysvětlovat, že tato recenze nebude a ani nemůže rozebírat všechny zveřejněné referáty. Přesto považuji za užitečné se o některých zmínit podrobněji a k některým vyslovit i kritické poznámky.

Ladislav Chvátal v referátu „Proměny mýtu o Prométheovi ve starořecké literatuře“ (s. 11–26) se pokusil na známém mytologickém příběhu, nepochybně s úspěchem, ukázat na proces vývoje zvolené látky už v průběhu starověké řecké literatury. Svůj výklad však nekončí Platónem, nýbrž snaží se poukázat dokonce na skrytou recepci i u křesťanského autora Řehoře z Nyssy. Také další

referát Miroslava Šediny „Zpěv Sirén: Alegorický obraz řecké rétoriky a filosofie v myšlení Klementa Alexandrijského“ (s. 27–42) věnuje pozornost vlivu antiky na křesťanství nebo spíš znalostem antické látky u křesťanských autorů. Zde je třeba upozornit, že tento proces recepce a transformace antického mýtu v křesťanském prostředí, a to jak v literatuře, tak v umění, byl možný teprve poté, kdy pominulo vnější nebezpečí pro křesťanství – pronásledování římským státem. Tento proces uklidnění a stabilizace sice začíná již v poslední třetině 3. století (přibližně v letech 258 až 303), ale plné rozvinutí křesťanství mohlo nastat teprve po Konstantinově „míru“.

Referát Matyáše Havrdy „Antické mysterijní motivy v naassénské traktátu“ (s. 43–57) poukazuje na počátky křesťanského gnosticizmu, s nímž se křesťanští Otcové museli potýkat značně dlouho. Určité, byť skryté prvky gnóze v křesťanství nikdy zcela nevymizely. Za velmi přínosný lze považovat příspěvek Jiřího Šubrtů „Bestiae Christum loquuntur: Mytologické bytosti v Jeronýmově Vita Pauli primi eremitaе“ (s. 58–63). Autor zde poukázal především na rozdílné chápání oněch démonických bytostí v Jeronýmově a Atanášově pojetí (Život svatého Antonína). Jestliže u Jeronýma „jsou tyto bytosti součástí christianizovaného pohanského světa“, tedy v podstatě dobré, pak u Atanáše „jsou tyto bytosti obrazem právě necivilizované, dobru nepřátelské pouště“. Pro pochopení Jeronýmova přístupu si autor všímá také jeho dalšího díla, totiž komentářů k Izaiášovi. Právě zde se Jeroným snaží „vysvětlovat cizí orientální představy pomocí analogií převzatých z antického myšlenkového světa“ tím, že ztotožňuje ony podivné biblické přízraky s antickými satyry, fauny a inkuby. Odlišnost chápání „pouště“

u obou zmíněných autorů je však třeba hledat také v jejich osobních vlastnostech, charakteru a mentalitě. To však nebylo úkolem autorovým. Nicméně právě jeho závěry literární povahy nabízejí inspiraci k dalšímu historickému a teologickému rozvinutí.

Příspěvek Marie Pardyové „Přežívání některých prvků antické mytologie v raněkřesťanském umění“ (s. 80–89) nabízí již svým názvem velmi atraktivní téma. Leč jeho uchopení autorkou bude pro mnohého badatele zklamáním. Především publikovaná stať postrádá základní atribut vědecké studie, totiž poznámkový aparát s odkazy na použitou literaturu. Vyslovená tvrzení (byť se jedná o notoricky známé skutečnosti, např. nález v Dúra Európos) nelze ověřit a samozřejmě s nimi nelze ani dále pracovat. Autorka poskytla k publikování nejspíš přednesený referát, aniž by jej dodatečně upravila a opatřila poznámkami. Zřejmě ani korektura nebyla příliš pečlivá.

Archeologická lokalita na Eufratu Dúra Európos má vedle v článku vzpomínané synagogy ještě také „církevní dům“. V obou objektech se nacházejí nástěnné malby s figurativními biblickými výjevy. Oproti době nález (30. léta 20. století) známe dnes další figurativní výjevy v judaistickém prostředí. V rozmezí 3.–5. stol. se v synagogách setkáváme často s celými cykly biblických obrazů. Pak tento jev zcela a navždy mizí. Dosud se nepodařilo spolehlivě určit náboženské a společenské pozadí biblického zobrazování v židovském prostředí. V prostředí křesťanském je tento jev zdůvodňován potřebou názorného hlásání radostné zvěsti pro nevzdělané vrstvy obyvatel římské říše. Přežívání antických mytologických prvků na obrazech synagogy a „církevního domu“ v Dúra Európos však nenajdeme. Vý-

jimkou může být pouze zobrazení ruky vystupující z oblaků místo vyobrazení Boha v lidské podobě. S tímto motivem se však v raně křesťanském umění setkáváme poměrně dlouho na nástěnných malbách a mozaikách v bazilikách.

Označování každé postavy se zdvíženými rukama jako „oranta“ (prosebníka, modlíčího se), zvláště v souvislosti se zobrazením Jonáše (obr. 2 na s. 82 a obr. 3 na s. 83) je otázkou, na niž nemusí být jednoznačná odpověď. V případě obr. 5 na s. 85 je záměna Mojžíše za Petra asi pouhé nedoplnění.

Pomineme-li příspěvky k problematice středověku a renesance, bude vhodné zastavit se ještě u referátu Jana Bouzka „Caesarovo založení Olomouce“ (s. 191 až 194). Autor začíná skutečně „od lesa“, již v době velkomoravské, přes poslední Přemyslovce, Karla IV. k Jagelloncům. Všechno však v té nejobecnější podobě bez dokladů a samozřejmě odkazů na prameny nebo literaturu. Jak nepřesná je např. informace:

Na Michalském kopci (mons Iulius) probíhají už řadu let archeologické výzkumy se zajímavými, avšak velmi různorodými výsledky (s. 193).

Má vůbec takové sdělení nějakou faktografickou hodnotu? V následující větě najdeme dokonce hned několik chybných nebo nepřesných informací. Katedrála sv. Václava se nenachází „na skalnatém výběžku Předhradí“. Rok 1131 jako datum dostavby katedrály je již několik desetiletí posunut o deset let později. Výstavbu zprvu hradního kostela zahájil v prvních letech 12. století olomoucký údělný kníže Svatopluk. O účasti Oty II. Černého se v moderní literatuře většinou silně pochybuje a Svatoplukovu synu Václavovi osud nedovolil podstatněji zasáhnout k dokončení stavby. Proto krátce

před svou smrtí odevzdal rozestavěný kostel biskupu Jindřichu Zdíkoví, který se teprve postaral o dokončení a přenesení biskupského stolce od kostela sv. Petra na Předhradí (1141/42). Autor sice často píše o „zajímavých nálezech“, ale nedovídáme se, čím jsou zajímavé.

Letmé a povšechné zmínky o nálezech římských mincí nebo zbraní (kopí) tu v Olomouci, tu v Mušově na jižní Moravě mají velmi málo společného s recepcí antických tradic na středověké Moravě a konkrétně v Olomouci. Pokud se činí na závěr příspěvku zmínka o římském založení Olomouce, dává autor zřetelně najevo, že neví nic o pozadí vzniku této humanistické pověsti. Opírat ji o nálezy mincí z doby Augustovy nebo Caesarovy je pošetilé. Naopak by prospělo, kdyby si referující prostudoval práce Eduarda Petrů, Marie Sobotkové, Ivo Hlobila a dalších autorů k dané problematice. Poslední dva odstavce bude lépe ponechat bez komentáře. Snad jen doporučení, aby si autor znovu pečlivě přečetl ještě jednou celý text článku a uvědomil si, co chtěl vlastně sdělit. Jedná se bezpochyby o nejslabší a nejproblematictější příspěvek celého sborníku.

Několik kritických poznámek, zejména k Bouzkovu referátu, nemůže ovlivnit celkové hodnocení konferenčního sborníku *Druhý život antického mýtu*. Naprostá většina příspěvků prokázala nosnost vybraného motivu a potřebu věnovat se intenzivněji recepci antické tradice od starověku až po současnost. V tomto ohledu patří mimořádné ocenění editorce sborníku prof. Janě Nechutové. Bez pochvalné zmínky nelze ponechat ani vydavatelství brněnského Centra pro studium demokracie a kultury, které tímto sborníkem má na svém vydavatelském kontě již 162 titulů. Sličná obálka a kvalitní grafická úprava Zdeňka Granáta činí ze sborníku

nejen obsahově, nýbrž i vnějškově milý přírůstek každé knihovny. Editorce však patří především uznání i poděkování za vynikající ediční počín.

Miloslav Pojsl

BARTOŠKOVA KRONIKA

(Ed., pozn. a průvodní studie Petr Zemek. *Uherské Hradiště: Muzeum J. A. Komenského v Uherském Brodě; Velehrad: Tomáš Ježek – Ottobre 12, 2004. 336 s. ISBN 80-86528-45-6*)

Bartoškova kronika vychází jako druhý svazek edice *Prameny k dějinám města Uherského Brodu*, čímž navazuje na vydání prvního svazku Václava Františka Letochy *Památky města Brodu Uherského*, které připravil k vydání archivář brodské Muzejní společnosti Bohumil Sobotík a tiskem vyšly v Uherském Brodě už v roce 1942. Jak je patrné, osudy některých badatelských programů a edicí mají složité peripetie.

Není třeba zdůrazňovat význam a potřebu pramenných edicí a vůbec vydávání pramenů nejen celostátního, nýbrž i lokálního zaměření pro historické bádání. V případě Bartoškovy kroniky jde sice o pramen vzniklý v malém poddanském městečku na moravsko-uherském pomezí, ale díky okolnostem spojeným s osobou a činností autora Jiřího Bartoška informace tohoto pramene teritoriálně i významově přesahují hranice Uherského Brodu a jeho nejbližšího okolí. Obsah kroniky zavádí čtenáře často do sousedních Uher, a tím i do problematiky turecké expanze. Brodský měšťan Jiří Bartošek však není jediným autorem vyprávění, které se dochovalo v rukopise

o 82 foliích z pevného papíru a poměrně malých rozměrů 15,5 x 21 cm (s. 190). Autorů spisu, který je znám pod názvem *Bartošková kronika*, je několik. Prvním pisatelem autentických záznamů o historických událostech byl Jan Koudelka (1513–1581), o jehož osobě mnoho nevíme. Je však zřejmé, že patřil k významným mužům města Brodu (podrobněji s. 194–197). Jiří Bartošek se v Brodu narodil a po celý život městu zůstal věrný. Dobré majetkové poměry mu dovolily od roku 1554 studium v cizině na německých protestantských školách. Domů se vrátil počátkem roku 1557, ale brzy se vydal do Uher. Zde ve službách Mezei Ference procestoval celé jižní Maďarsko, tehdy již obsazené Turky. Po dramatickém útěku z tureckého prostředí se do Uherského Brodu vrátil v srpnu roku 1563. O dalších deseti letech jeho usdelého života v Brodě nemáme zprávy ani v pramenech města, ani v jeho kronice. Teprve po ženitbě v roce 1573 počínají být jeho zápisy opět pravidelné. Jako každý narativní pramen, ať už letopisného nebo memoárového charakteru, mají i Bartoškovy zápisy četné nedostatky a mezery.

Třetím a posledním autorem byl Daniel Dvorský. V letech 1586–1588 věnuje pozornost především vlastní rodině a po roce 1592 popisuje i obecnější události a poměry mezi bratrskými kazateli. Kronikářské zápisy končí rokem 1594, čímž také ustávají informace i o jeho vlastní rodině. V roce 1612 je zmiňován jako farář ve Velké (rodiště jeho druhé manželky Kateřiny). Poznámky v kronice dovolují předpokládat, že ve Velké působil ještě v roce počátku českého stavovského povstání. Všichni tři jmenovaní autoři byli nekatolíci. Koudelka a Dvorský náleželi k Jednotě a Bartošek byl utrakvista.

Časový rozsah spisu, pomineme-li obvyklé úvodní biblické a středověké

informace, je značně sevřený. Většina zápisů, jak jsme již uvedli, se týká událostí druhé poloviny 16. století, zejména konce 70. a počátku 80. let a sporadicky jdoucích až k roku 1594 (s. 191–192).

Na kodikologickou studii (s. 181–216), věnující se jak samotnému kronikářskému dílu, tak jeho autorům a problematice dochování, navazuje rozsáhlá historická studie „Uherský Brod v 16. století“ (216 až 243). Jde o podrobný vhled do vnitřního dění v Uherském Brodě, v němž editor věnuje pozornost všem stránkám života města a jeho obyvatel. Závěr této studie tvoří „Astronomické, geofyzikální a meteorologické jevy v kronice“ od Rostislava Rajchla (s. 243–247).

Publikaci editor doplnil ještě „Rodokmeny šlechtických rodů zmiňovaných v kronice“ (s. 248–255, nestránkováno), jmenným rejstříkem (s. 256–278), rejstříkem míst a zemí (s. 279–284) a použitými zkratkami při citaci pramenů a literatury (s. 286–288). Knihu uzavírají cizojazyčné sumáře, francouzský a německý, a zcela závěrem editorovo poděkování spolupracovníkům a konzultantům. Barevná obrazová příloha na křídě (nestránkováná, ale do celkového počtu stran zahrnutá) překračuje svým obsahem pouhou ilustraci.

Za nejvýznamnější a pochvaly hodné je třeba považovat rozsáhlý a vyčerpávající poznámkový aparát k edici kroniky. Vážný badatel i pouhý čtenář historického dokumentu má ihned po ruce všechny potřebné informace biografické, historické i zeměpisné. To zejména oceníme tam, kde se události odbývají mimo Moravu, zejména na území dnešního Maďarska a Rumunska. Poznámkový aparát byl zařazen přímo pod text, tedy způsobem poznámek pod čarou, což je nejvhodnější a nejpraktičtější forma, která uživatele nerozptyluje hledáním za textem.

Ocenit tak dokonale připravenou edici a její bohaté a všestranné vybavení je třeba už proto, že se jedná o mladého a začínajícího badatele. Petr Zemek (nar. 1970) je absolventem Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Vedle teologie studoval rovněž historii na Filozofické fakultě téže univerzity. V současné době se připravuje v externím postgraduálním studiu k doktorátu na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

Závěrem nelze opomenout ani grafickou stránku, o jejíž vysokou úroveň se zasloužil Tomáš Ježek. Tvrdá obálka i přebal knihy jsou fotokopii originální vazby v tlačené kůži. Proto i po vnější stránce je tento titul estetickým osvěžením každé knihovny.

Kritické vydání Bartoškovy kroniky je sám o sobě významný ediční počín. Jeho odborná úroveň svědčí o mimořádné péči, soustředění a hlubokém ponoru do historického studia ve značně širokém rozsahu, který daleko přesahuje lokální dějiny města Uherského Brodu.

Miloslav Pojsl

FRANTIŠEK BRÁZDIL:

JEZUITÉ NA VELEHRADĚ:

PRÍCHOD TOVARYŠSTVA JEŽÍŠOVA

NA VELEHRAD A JEHO PŮSOBNÍ DO DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY (HISTORICKÉ POJEDNÁNÍ)

(*Svitavy: Trinitas, 2005. 149 s.*
ISBN 80-86885-01-1)

Po plodné literární práci velehradského kooperátora Jana Vychodila (používal také pseudonym Jan Andrejev) a monumentálním díle Rudolfa Hurta *Dějiny cisterciáckého kláštera na Velehradě*, vyda-

ném ve druhé polovině 30. let 20. století, následovala monografie Františka Cinka *Velehrad víry* z roku 1936. Jak už název napovídá, věnoval se Cinek „duchovním dějinám Velehradu“, což použil i jako podtitul. Cinkovo rozsáhlé dílo (745 s.) se od s. 69 věnuje výhradně novodobým dějinám Velehradu po zrušení cisterciáckého kláštera Josefem II. Svůj výklad končí v srpnu 1936. Stačil tedy zachytit ještě 7. unionistický kongres a renovaci baziliky v letech 1935 až 1936.

Pak nastala brzy válka a krátce po ní komunistický převrat s likvidací klášterů v roce 1950. Ideologický teror trval až do listopadového převratu v roce 1989. Uběhlo plných 16 let od pádu komunismu. Očekávalo se, že „ze zásuvek“ budou vyndány rukopisy, které v době nesvobody nemohly vyjít tiskem. V případě duchovních dějin Velehradu se tak však nestalo. Asi v zásuvkách nic nebylo... O to s větším očekáváním přijímáme po mnoha letech první práci z pera Františka Brázdila. Jako člen Tovaryšstva Ježíšova a specialista na kanonické právo má mnohem více předpokladů k takovému dílu, než laický historik. Podívejme se tedy na práci podrobněji.

Autor rozdělil knihu do pěti kapitol, které ještě doplnil „Úvodním slovem“ (s. 11–13), připojil „Slovo závěrem“ (s. 103–110), „Přílohy“ (s. 111–132) a „Bibliografie“ (Prameny a literatura, s. 133 až 148). Duchovní dějiny Velehradu jsou od roku 1890 s přerušením let 1950–1990 dodnes spojeny s jezuity. Je tedy na místě věnovat pozornost zejména působení Tovaryšstva Ježíšova na tak významném moravském poutním místě, jakým je Velehrad. Již v úvodu autor avizuje řešení důležitých problémů právních,

zvláště mezi Arcidiecézí olomouckou a Tovaryštvem Ježíšovým, které vznikly převzetím duchovní správy na Velehradě jezuity (s. 12).

Nutno však konstatovat, že čtenáři se takové očekávání nenaplní. Autor konstatuje suchá fakta, aniž by je podrobil základní právní analýze a vyvodil z ní nové, přínosné závěry. V podstatě po přečtení příslušných pasáží (s. 40–49) se nedozvíme o mnoho více, než známe již z citované práce Cinkovy. Právní problémy spojené s vykoupením velehradského kláštera arcibiskupem Fürstenberkem, zřízení podpůrného spolku a předání Velehradu do duchovní správy jezuitů by si takovou kanonicko-právní analýzu nejen zasloužilo, ale mohlo by se stát i vítanou pomocí při různých restitučních jednáních. Samozřejmě *per analogiam* použitelných i v jiných kauzách.

Kniha je pojata až příliš populárně, jak ukazují první kapitoly, ale ani kapitoly další silně popularizační formu nepostrádají. Kdyby se autor hodlal zabývat působením jezuitů na Velehradě skutečně odborným způsobem, musel by vynechat např. první kapitolu („Historické pozadí velehradského kláštera“), kam řadí „Počátky křesťanství na Moravě“ (s. 14–19) a „Cisterciácký klášter na Velehradě“ (s. 19–25), stejně jako první dvě části 2. kapitoly („Pohled na působení TJ v Evropě“ a „Působení TJ v českých zemích,“ s. 26–33). V těchto pasážích založených na učebnicové a populární literatuře se čtenář nemůže dovědět naprosto nic nového. Proto se dalo odkázat v úvodu na příslušnou bohatou literaturu a těmito výklady se vůbec nezabývat.

Ve třetí kapitole je věnována pozornost převzetí duchovní správy na Velehradě jezuitů v roce 1890 (s. 40–50), 4. kapitola „Působení jezuitů na Velehradě v letech 1890–1919“ (s. 51–64), a konečně 5. kapitola „Působení jezuitů v letech 1919–1938“ (s. 65–102). Informace zde podané nepřesahují, až na malé výjimky, materiál publikovaný Františ-

kem Cinkem. Vzhledem k názvu knihy působí nepochopitelně, že výklad o působení jezuitů končí rokem 1938 a nikoli rokem 1950. Toto nejdůležitější období (nacistická okupace, válka a nástup komunismu) nebylo zatím ani zevrubně publikováno. Čtenáře může napadnout kacířské podezření, že Brázdilova práce v podstatě končí, kde skončil Cinek. Tuto závislost na Cinkově *Velehradu víry* lze např. dokumentovat na konkrétním příkladu. Jedná se o první tři unionistické sjezdy (výklad je zcela závislý na Cinkovi): u prvních dvou sjezdů uvádí stejně jako Cinek přesnou dobu konání ve dnech, zatímco u třetího sjezdu přesně podle Cinka uvádí jen rok 1911. Cituje-li tolik archivních pramenů a *Acta Conventus Velehradensis*, proč neuvedl i v tomto případě přesnou dobu konání?

Výběr příloh není rovněž bez otazníků. Příloha 1 – mapa okolí Velehradu použitá z nějakého letáku je vložena do fotografie průčelí baziliky; v Příloze 2 „Rekonstrukce velehradského kláštera po přestavbě v 18. století“ chybí uvedení autora rekonstrukce a díla, odkud je příloha převzata. Za zvlášť problematické nutno označit přílohy, na nichž autor otiskuje archivní dokumenty. Text je čitelný jen s obtížemi a za použití silně zvětšující lupy. V takových případech se používá transkripce textu, eventuálně jeho překlad (z latiny a němčiny), zvláště při tak populárním pojetí knihy. Příloha 7 mohla být nahrazena kvalitnějším obrazovým materiálem a 8. příloha by si zasloužila překlad. Příloha 10 – fotografie Nepomucena v Římě – je snad zbytečná. Následující 11. příloha je statistická a zasloužila by si opět uvést, odkud je přejata (*Velehradské zprávy*, což autor neuvedl) a ne označení „Diagram“. To je snad evidentní, či ne?

V použitých pramenech autor – a v poslední době není výjimkou ani u renomovanějších pisatelů – uvádí „vlastní archiv“. Snad by mělo jít o vlastní dokumentaci nebo poznámky apod. Archiv je oficiální instituce, která vzniká z úřední činnosti úřadů, institucí, korporací, spolků apod. A to pomímám metodickou a citační nekázeň. Absence historického nebo archivního školení nemůže být pro autora omluvou.

Autor dílku věnoval nepochybně zájem a lásku, ale vzhledem k citovanému materiálu promarnil možnost přinést podstatně nové, zatím neznámé informace. Zcela pak pociťujeme absenci zasazení alespoň některých událostí a akcí do širších církevních, společenských a politických souvislostí.

Miloslav Pojsl

**VLADIMÍR SMÉKAL: O LIDSKÉ POVAZE:
KRÁTKÉ ZAMYŠLENÍ NAD PSYCHICKOU
A DUCHOVNÍ KULTUROU OSOBNOSTI**

(Brno: Cesta, 2004. 201 s.
ISBN 80-7295-069-X)

Někdo by si možná mohl položit otázku, proč knihu mezinárodně uznávaného specialisty na psychologii osobnosti recenzuje systematický teolog. Odpověď je podle mého soudu nabíledni: je-li kniha napsána především pro nepsychology, zdá se být vhodné, aby zpětnou vazbu autorovi prostřednictvím recenze poskytl také někdo z těch, jimž je dílo adresováno. Skutečnost, že publikace nemá citační aparát a že chce přitáhnout pozornost širšího čtenářského publika, rozhodně

neznamená, že by se jednalo o dílko, kterému by specialisté v příslušném oboru neměli věnovat pozornost. Když je jednou někdo ve svém oboru mistrem, nedá se to prostě zapřít. Schopnost říkat složité věci srozumitelně, poutavě a pokud možno co nejjednodušším způsobem vyžaduje velkou odbornou zdatnost, kterou kolega Smékal prokazuje od první do poslední stránky. Ten, kdo autora zná osobně, po několika minutách pocítí, že z každé řádky vyzařuje pisatelova vlastní vyvážená, erudovaná, laskavá a pokorná osobnost.

Kniha je rozdělena do pěti kapitol, které jsou rozčleněny na jednotlivá relativně krátká témata. Každé téma je uvozeno stručnou, výstižnou a namnoze vtipnou etymologickou prezentací příslušného termínu. Autor dále poukazuje na příklady z krásné literatury, umění, lidové moudrosti, aby pak na tomto pozadí prezentoval přínosy vědecké psychologie. Výsledkem je opravdu čtivý text.

První kapitola nás upoutá nadhledem a humorem, s nimiž psycholog pohlíží na svůj vlastní obor. Mezi definicemi příslušné vědy mne zaujala následující: „Psycholog je odborník, jenž vám řekne to, co už dávno víte, slovy, kterým nerozumíte“ (s. 6). Ruku na srdce, neplatí o řadě jiných oborů cosi velmi podobného? Teologa potěší, že psychologie má obdobné problémy s tím, aby ji ostatní uznávali za vědu, stejně jako teologie (s. 8–9).

Druhá kapitola je věnována osobnosti. Christologovi udělá radost, že zde prezentované definice osobnosti se dají velmi dobře skloubit s tím, co on sám definuje jako „Ježíšovu lidskou osobnost“, která je dynamickým způsobem lidského sebeuvědomování a sebeprožívání vtěleného Slova. Na s. 24–25 se dočteme o tak zvaném *flow* fenoménu. Ti, kdo opravdu

nenávratně propadli vědecké tvorbě, po přečtení těchto stránek budou konečně vědět, jak pojmenovat mentální stav, v němž se tak často nacházejí a z něhož se je všichni kolem svými „nesmyslnými“ požadavky snaží vytrhovat. Ostatní pak porozumí některým našim reakcím, když se tomuto vytrhování z *flow* stavu tak usilovně bráníme. Dozvíme se nemálo zajímavého o temperamentu, charakteru, stárnutí a o řadě dalších záležitostí.

Třetí kapitola je věnována procesům a stavům osobnosti. Velmi podnětná je pasáž o změně osobnosti (s. 73–77), která by mohla sloužit jako podklad našich úvah o obrácení, či spíše o všeobecné nechuti k obrácení. Dovolím si poznamenat, že změna osobnosti nemusí směřovat pouze zevnitř ven, ale také opačně. Jakmile se totiž lidem mění tvář (třeba díky ortodontické terapii), okolí na ně začne reagovat jinak než doposud, a právě tímto způsobem je pak dotýčný jedinec jaksi dotlačen k tomu, aby ve společnosti začal hrát novou roli. Další téma recenzovaného díla věnované „obstarávání“ (s. 106–110) je zase doporučeníhodné pro ty, kdo by se chtěli ve spirituální teologii zabývat problematikou evangelijní chudoby. Řadu potěšitelných informací a laskavých slov v této kapitole nalezne dokonce i menšina kuřáků, která je dnes tak bezostyšně ostrakizovaná a v zásadě pronásledovaná.

Čtvrtá kapitola se zabývá charakteristikami osobnosti, jako je radost a štěstí,

optimismus, odpovědnost, tolerance... Velmi mne potěšilo, že autor rozlišuje toleranci vůči tomu, co je dobré, avšak vzhledem k nám odlišné, od netečnosti vůči zlu, což za toleranci v pravém slova smyslu vydávat nesmíme. My všichni, kdo patříme do skupiny workoholiků, bychom si měli povinně přecíst pasáž o lenosti (s. 151–155).

Poslední část svazčku se zabývá duchovní vrstvou osobnosti a jednoznačně přesahuje do oblasti spirituality. Rozhodně není nezajímavé přecíst si prezentaci témat jako je víra, naděje, láska, spiritualita svátků a nedělí... z pera renomovaného křesťanského psychologa. Celá kniha se uzavírá úvahou o tajemství (s. 197–201). Každý vědec musí na tajemství narážet a musí k němu projevovat respekt, protože ono je motivací a určitým měřítkem hodnoty vědecky činnosti i kořenem jeho žasnutí, bez něhož bychom asi nikdy nevstoupili do mentálního *flow* stavu.

Ačkoli se často zabýváme velmi odlišnými vědními obory či disciplínami, jejichž specifické typy racionality se vzájemně dost odlišují, máme toho přece jen hodně společného. Dílo kolegy Smékala o tom vydává pěkné a potěšující svědectví. Nejen kolegům tedy doporučuji, aby si udělali trochu času, nechali se vzít za ruku a pod vedením pana profesora vstoupili na pár chvil do svého vlastního nitra.

Ctirad Václav Pospíšil