

JAN HELLER – MARTIN PRUDKÝ:
OBTÍŽNÉ ODDÍLY KNIH MOJŽÍŠOVÝCH

(Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006.
 182 s. ISBN 80-7195-128-5)

Bible už není knihou zakázanou, jak tomu bylo víceméně v letech nedávné komunistické totality. V současné době přitahuje zájem čtenářů. Zároveň jim však připravuje na mnoha místech nemalé obtíže, chtějí-li skutečně porozumět tomu, co čtou. Právě těmto čtenářům vychází vstříc kniha vynikajících evangelických biblistů, Jana Hellera a Martina Prudkého.¹ Autoři se zaměřují, jak napovídá už název díla, na nesnadné pasáže v textu pěti knih Mojžíšových, první části židovského i křesťanského kánonu.

Po předmluvě, která formuluje cíl knihy, naznačuje pozadí jejího vzniku a odůvodňuje výběr vykládaných oddílů, následuje výklad 23 perikop z pěti knih Mojžíšových (15 pochází z první, 5 z druhé, 1 ze třetí, 1 ze čtvrté a 1 z páté knihy Mojžíšovy). Připojený seznam používaných zkratk je důležitý především z hlediska bibliografického (neopomíjí však ani názvy hebrejských slovesných kmenů). Velmi užitečným dodatkem na konci knihy je rejstřík biblických citací.

Už při letmém pohledu na „obsah“ přitáhnou pozornost potenciálního čtenáře úseky „Božané a zrůdy (Gn 6,1–4)“, „Opilý Noe (Gn 9,18–29)“, „Boží záda (Ex 33,12–23)“ nebo „Azazel-démon pouště (Lv 16,6–10)“.

Autor většiny příspěvků, Jan Heller, je skvělým odborníkem v oblasti vědeckého zkoumání biblického textu, ale je

zároveň vynikajícím pedagogem a kazatelem. V každém ze svých příspěvků vychází z dotazů svých studentů nebo zvědavých čtenářů Bible. Problematika každého probíraného oddílu je tedy formulována takřka „existenciálně“. Tazatel nejde o život v vzdálenou teorii. Chce lépe porozumět textu, jehož význam nelze odhalit lehce už proto, že tento text pochází ze starověku a ze svěbytného kulturního a náboženského prostředí. Křesťanské „předporozumění“ může někdy pomoci, jindy ale může být zdrojem předsudků.

Jan Heller představuje stručně svou metodu na s. 26: „Podíváme se na trojí: předně na to, co se tu přesně říká v hebrejském znění. Potom jak byl verš chápán a vykládán v tradici. A konečně co z toho všeho vyplývá pro dnešního čtenáře, posluchače či vykladače.“ Každý oddíl je ovšem třeba vnímat v kontextu, „v němž tento oddíl stojí“ (s. 42); je třeba věnovat se pečlivě jeho literární analýze (přirozeně přitom vycházet z původního, hebrejského textu); některé oddíly je nezbytné komentovat verš po verši; závěr pak může být pedagogicky až kazatelsky aktualizující – např. na s. 29: „Ale podívejme se tu každý na sebe sama: co jiného děláme od Gilgameše až podnes než to, že se snažíme vztáhnout ruku po stromu života!“

Hellerův přístup je v návaznosti na tradici českých evangelických biblistů zaměřen na souvislosti objevované v dějinách náboženství. Právem je třeba hledat náboženský kontext, který nemálo ovlivnil vznikání starozákonních textů, chceme-li jim správně porozumět. Tento přístup však není jediný. Některá tvrzení z této oblasti zůstávají proto hypotetická.

Mnoho badatelského úsilí věnoval J. Heller studiu etymologie starozákon-

¹ Už v úvodu se J. Heller zmiňuje o podobných publikacích z nedávné doby: Z. ZIOLKOWSKI, *Nejtěžší stránky Bible*, Praha [správně má zde být Kostelní Vydří]: Karmelitánské nakl., 2001; T. RÖMER, *Skrytý Bůh: Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*, Jihlava: Mlýn, 2006.

ních jmen. Výmluvným příkladem jeho pojetí může být citace ze s. 167:

Anakové – „škrtiči“; Amálekovci – „ti z hlubin“ či „ti zdůli“; Chetejci – „děšivci“; Jebúsejci – „znesvěcovači“ anebo „ti, určené k podupání“; Emorejci – „lid slova“, „mocní v slovu“, možná až „zařikávači“; Kanaanci – „kupci“ až i „svatokupci“ ... Tak se tu v těchto „národech“ a jejich „jménech“ mísí všechno možné – přízraky a strašidla vedle kmenů ze starodávných časů.

Sám J. Heller připouští na s. 35 ohledně svého *Výkladového slovníku biblických jmen*:² „Kdo však do něho nahlédne, zjistí snadno, jak mnoho zůstává stále otevřeno.“

Tři příspěvky Martina Prudkého („Sodoma-Gomora!“ – Gn 19,1–29; „Bůh podrobil Abrahama zkoušce“ – Gn 22,1–19 a „Jákovův zápas u brodu Jabok“ – Gn 32,23–33) se zabývají velmi obtížnými texty. Autor je zkoumá způsobem, který se uplatňuje v současné exegezi. Rozbor úryvku vychází z jeho literárního kontextu a dbá na jeho interní chronologii. Grafické znázornění (konkrétně v této knize tabulka označená jako příloha č. 1, která se vydavateli „zatoulala“ od příslušného místa až na úplný konec svazku) napomáhá orientaci v delším úseku, a to nejen odborníkovi, ale každému uvažujícímu čtenáři. M. Prudký uplatňuje prvky narativní analýzy, jak to odpovídá charakteru textů, v nichž se vypravuje. Dějiny působení analyzovaného textu patří rovněž k novějším pohledům na tento text. Doporučená literatura v závěru každého příspěvku podává přehled nejdůležitějších titulů k probíranému místu.

Prvními adresáty starozákonních textů byli Židé.³ U křesťanského interpreta

může pak vést vnímání židovské tradice až k „radikálně odlišnému pojetí“ určitého obsahu. Na s. 98 píše M. Prudký:

Hebrejšтина ... nerozeznává u jmenných tvarů pády, funkci tvarů je třeba vyrozumívat z kontextu. Poslední tvar této věty (Bůh vidí pro sebe beránka k oběti zápalné, můj synu), tradičně pojímaný jako oslovení (můj synu) je v tomto případě možné chápat i jako přímý předmět slovesa, resp. jeho přívlastek – stačí při hlasitém přednesu jen jinak intonovat: Bůh vidí pro sebe beránka k oběti zápalné, (totiž) syna mého!⁴

Oba autoři jsou známí svou ekumenickou otevřeností. Jan Heller vzpomíná hned v úvodu, jak byl přizván k pedagogickému působení na KTF UK v Praze. Stejným ekumenickým duchem se nese naděje ohledně možného pokračování díla na s. 9: „Doufáme, že v dalších plánovaných svazcích o knihách výpravných, naučných a prorockých budou příspěvky i od dalších kolegů starozákonníků, a to i katolických, s nimiž rozvíjíme dobrou spolupráci.“ V této souvislosti je vhodné připomenout, že *Obtížné oddíly knih Mojžíšových* vyšly v Karmelitánském nakladatelství.

V případě Hellerových statí by snad náročný profesionál očekával na některých místech podrobnější informace o novější literatuře k probíraným textům, nebo by se nespokojil s fonetickým přepisem hebrejštiny. Autorovým cílem ovšem nebylo v tomto případě přispět k vědeckému bádání, nýbrž zpřístupnit toto bádání nejširším vrstvám zájemců o Boží slovo. Tohoto cíle se Janu Hellerovi podařilo dosáhnout dokonale.

² J. HELLER, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Advent-Orion, 2003.

³ Srov. dokument PAPEŽSKÉ BIBLICKÉ KOMISE *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2004.

⁴ Český katolický překlad *Pentateuch: Pět knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006, 87, naznačuje tento významový posun nepatrnou zmínkou v komentáři k tomuto místu: „viz... TgPsJ, 4QPs Jub^a, kde Izák hraje aktivní úlohu!“

V knize lze snad spatřovat zárodek budoucího důkladného, česky psaného komentáře ke Starému zákonu, který by byl důstojným nástupcem Překladu s výkladem, o němž J. Heller konstatuje na s. 8, že „je již z odborného hlediska poněkud zastaralý.“ S tím větším zaujetím budeme tedy očekávat předpokládané další svazky.

Obecně platí, že není snadné přiblížit vědecké bádání lidem, kteří do něho nejsou z různých důvodů zapojení. V případě *Obtížných oddílů knih Mojžíšových* se však tato nesnadná záležitost zdařila. Oběma autorům je třeba projevit vděčnost za příklad poctivé vykladačské práce, prováděné s badatelsky tvořivým zaujetím a s láskou k Božímu slovu.

Petr Chalupa

JOSEF PETR ONDOK: *ŘEČ O BOHU:*

METODY ANALYTICKÉ FILOSOFIE V TEOLOGII

(Brno: CDK, 2006. 159 s.

ISBN 80-7325-102-7)

Jaký význam má pro teologa filozofie? Jaká filozofie je nejvhodnějším nástrojem pro řešení teologických problémů? Existuje na tuto otázku obecná odpověď, nebo jsou jednotlivé filozofické přístupy spíše dílčími nástroji, z nichž musí teolog v každou chvíli vybrat ten pravý? Na místě, kde se setkává filozofie a teologie, narážíme na celou řadu podobných otázek.¹ O tom, že se jedná o aktuální

problematiku, svědčí i kniha nedávno zesnulého přírodovědce a filozofa Josefa P. Ondoka (1926–2003) *Řeč o Bohu*.

Středoevropská teologie 20. století byla rozhodujícím způsobem ovlivněna především dvěma filozofickými proudy, existenciální filozofií M. Heideggera a transcendentálním tomismem J. Maréchala, konstatuje Ondok v předmluvě knihy (s. 5–10). Jedním z vlivů existenciální filozofie bylo používání „pojmu s takovou metaforickou sémantikou, které měly spíše „evokovat“ než racionálně vymezit významový obsah ontologických (a v teologii teologických) termínů“ (s. 7). S tímto vývojem kontrastuje jasnost, jednoznačnost a pochopitelnost jazykových prostředků, o kterou usilují přírodní vědy (s. 9). Toto napětí vymezuje základní téma Ondokovy práce: může být analytická filozofie vhodnějším a preciznějším nástrojem pro teologickou práci? Neopomíjí teologie možnosti, které jí otevírá analytická filozofie (s. 5)?

Kniha je rozdělena do dvou tematických částí, první část („Analytická filozofie a její témata“) je prezentací vybraných témat analytické filozofie, v části druhé se čtenář může seznámit s některými aplikacemi metod analytické filozofie v teologii. Úvodní charakter mají první dvě kapitoly, ve kterých je věcně a historicky vymezena oblast „obratu k jazyku“ (od Fregeho přes logický pozitivismus a analýzu běžného jazyka k postanalytické filozofii) a představeny tři základní okruhy problémů, kterými se analytická filozofie zabývá: problémy formální logiky, filozofické logiky a filozofie jazyka. Další tři kapitoly podrobněji představují některé druhy filozofické logiky (zejména modální a deontickou logiku), základní přístupy k problémům filozofie řeči (L. Wittgenstein, J. L. Austin, J. R. Searle, N. Chomsky) a některé epistemologické

¹ Z nedávných publikací na podobné téma přepomeňme sborník K. SKALICKÝ – R. SVOBODA – F. ŠTECH (eds.), *Čeští svědkové promýšlené víry: Filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů*, Brno: CDK, 2006 (recenze C. V. Pospíšila vyšla ve *Studia theologica* 8, č. 3 [25] [2006]: 95–97).

problémy filozofie vědy (W. V. Quine, H. Putnam).

Druhá část knihy ukazuje, jak se metody analytické filozofie mohou uplatnit tam, kde se filozofie a teologie setkávají. Zde autor z různých stran rozebírá problematiku významu náboženské řeči a její smysluplnosti, představuje Bocheňského logiku náboženství, klade otázku po smyslu náboženských tvrzení a zamýšlí se nad jednotlivými funkcemi náboženské řeči. Větší prostor je po právu věnován důkazům Boží existence, zejména Anselmovu důkazu a jeho novějším reformulacím (Ch. Hartshorn, A. Plantinga) a aposteriorním důkazům Tomáše Akvinského (kde se zaměřuje zejména na diskutovaný princip nemožnosti nekonečného regresu), a dále otázce zla ve světě (ve formulaci A. Plantingy a Q. Smithe). Závěrečná kapitola představuje aplikaci analytických metod v etice, podrobněji představuje kognitivní teorii G. E. Moora, preskriptivní etiku R. M. Harea a „esencialistickou“ etiku Q. Smithe.

Velmi přínosnou součástí knihy je doslov Petra Dvořáka (s. 148–152), který upozorňuje na další teologicky využitelné náměty a koncepce a doplňuje novější literaturu k tématům, o kterých kniha pojednává. Z řady teologicky významných témat, které Dvořák velmi příhodně připomíná, jmenujme dvě, kterým je v posledních desetiletích věnována velká pozornost, totiž živou diskusi o fenoménu metafory a stále aktuální problematiku nauky o analogii.

Do jinak pečlivě připravené knihy se bohužel vloudila jedna vážnější chyba, na kterou je třeba upozornit. Definice striktní implikace (s. 46) má správně znít:²

[Striktní implikaci lze definovat:]

$p \Rightarrow q \equiv \Box (p \rightarrow q)$, resp. $\neg \Diamond (p \wedge \neg q)$

tj. tvrzení, že p striktně implikuje q , je ekvivalentní tvrzení, že p nutně implikuje q , resp. že je nemožné, aby bylo současně p pravdivé a q nepravdivé.

Stejná chyba se opakuje v následujícím odstavci, který by měl znít:

Výrok p implikuje striktně jiný výrok q teprve tehdy, jestliže logická konjunkce $p \wedge \neg q$ je nejen nepravdivá, ale její pravdivost je navíc nemožná, zatímco v případě materiální implikace je „pouze“ nepravdivá. Platí tedy...

Určitá neobratnost se objevuje v oddíle o deontické logice (po věcné stránce je však tato pasáž v pořádku), kde v rámci diskuse o obtížích von Wrightova systému autor uvádí (s. 50):

Ukázalo se však, že v tomto systému lze odvodit tvrzení intuitivně nesprávné, např.:

$Fp \rightarrow O(\neg p \vee q)$

v němž se tvrdí, že je-li něco přikázáno, pak je to přikázáno i v disjunkci s čímkoli dalším, což není intuitivně přijatelné tvrzení.

Je pochopitelné, že Ondok nechce opakovat celou diskusi, kterou na toto téma rozvíjí P. Kolář a V. Svoboda (z jejichž díla tato pasáž vychází),³ přílišná stručnost je zde však na úkor srozumitelnosti. Není patrné, že původní diskuse se týkala teorému $Fp \rightarrow O(p \rightarrow q)$, dále v textu chybí explicitní vymezení operátoru O (*obligatory*, „je přikázáno“) vůči dalším dvěma von Wrightovým operátorům P (*permitted*, „je dovoleno“) a F (*forbidden*, „je zakázáno“),⁴ tedy $Op \equiv F\neg p \equiv \neg P\neg p$. Srozumitelnosti by mohlo napomoci např. následující rozšíření:

² Srov. např. W. KNEALE – M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1984, s. 549–550; P. VOLEK, *Úvod do logiky a teorie vědy*, Bratislava: Update Studio, 1999, s. 114.

³ Srov. P. KOLÁŘ – V. SVOBODA, *Logika a etika*, Praha: Filosofia, 1997, s. 136–138 (nikoli 134, jak uvádí Ondok v pozn. 38 na s. 50).

⁴ Srov. tamtéž, s. 135.

Ukázalo se však, že v tomto systému lze odvodit tvrzení intuitivně nesprávné, např.:

$$Fp \rightarrow O(\neg p \vee q)$$

v němž se tvrdí, že je-li něco přikázáno (totiž $\neg p$; připomeňme, že $Fp \equiv O \neg p$), pak je to přikázáno i v disjunkci s čímkoli dalším, což není intuitivně přijatelné tvrzení.

Přes tyto drobné výhrady si publikace zaslouhuje jednoznačné doporučení. Kniha je velmi čtivá, čtenář v ní najde přiměřeně podrobné a srozumitelné seznámení s vytyčeným tématem, k jednotlivým tématům uvádí odkazy k pramenům a dalšímu studiu, a tak může posloužit jako studijní příručka pro posluchače teologie.

Proč střeoevropská teologie opomíjí možnosti, které jí nabízí analytická filozofie (s. 5)? Je to způsobeno nedostatečnou znalostí, nebo se tyto metody hodí pouze k řešení některých teologických problémů? J. P. Ondok na tuto otázku názor má, konečný úsudek však nechává na čtenáři.

Vít Hušek

HANS KÜNG:

PO STOPÁCH SVĚTOVÝCH NÁBOŽENSTVÍ

(Z něm. orig. *Spurensuche* přel. Eva Lajkepová a Pavel Kolmačka. Brno: CDK, 2006. 306 s. ISBN 80-7325-059-4)

Profesor Hans Küng (nar. 1928) patří mezi nejznámější teology německé jazykové oblasti. Ač je původem Švýcar, působí od roku 1960 v německém univerzitním městě Tübingen, přičemž se věnuje především dogmatickému a ekumenickému bádání. Potřeba vést dialog s jinými náboženskými tradicemi jej přivedla na myšlenku hledání spo-

lečných kořenů duchovních tradic, a to především v etické oblasti. Proto založil v Tübingen nadaci Světový étos (*Stiftung Weltethos*), v jejímž rámci uspořádal se svými spolupracovníky rozsáhlý a náročný projekt, jehož cílem bylo podat pravdivý obraz vzniku, vývoje a současného stavu nejvýznamnějších náboženských tradic lidstva. Tak vznikl nejdříve televizní seriál a poté tato kniha, která je zasvěceným průvodcem po sedmi světových náboženských tradicích, živým a srozumitelným způsobem je vykládá, bohatě dokumentuje a odborně srovnává. V současné době zvýšeného zájmu o světová náboženství, jejich učení, etiku a praxi je tato kniha velmi užitečným zdrojem informací pro každého, kdo se s problematikou náboženství setkává nebo se o ni vážně zajímá.

Úvod k českému vydání knihy napsal Karel Floss. Vyzvedává v něm myšlenku světového étosu, která je v době globalizace kultur a těsné blízkosti náboženských tradic patrně jedinou platformou, na níž se mohou lidé dobré vůle shodnout jako na nejširší základně pro pokojné a důstojné soužití na zemi. Srovnává přitom Hanse Künga s jeho předchůdci Komenským a Gándhím, kteří každý svým způsobem přispěli ve své době k tomu, aby mezi lidmi odlišných názorů a kultur převládl smysl pro společné hledání odpovědnosti za mír a za lidštější svět.

Vlastní text knihy je rozdělen do sedmi kapitol, z nichž každá se zabývá jednou náboženskou tradicí. Sled těchto tradic v knize přitom odpovídá časové posloupnosti vzniku jednotlivých náboženství a jejich rozšíření ve světě. Čtenář je tak vtahován do dějin náboženství ve světě a jejich vzájemných ovlivňování. To mu pak umožní lépe pochopit dynamiku minulých i současných náboženských

střetů, soupeření, ale i vzájemného ovlivňování, přejímání některých prvků, navazování na starší tradice a jejich srůstání do nové podoby.

První kapitola je věnována kmenovým náboženstvím, která jsou dnes sice na ústupu, ale stále představují nejstarší vrstvu náboženského vnímání, cítění a vyjadřování lidí. Autor to ukazuje na náboženských tradicích původních obyvatel Austrálie a Afriky, z nichž velká část se již přizpůsobila modernímu stylu života a přijala také importované náboženské tradice, část však dosud žije původním stylem života v rezervacích a své tradice si zachovává. I tam, kde došlo k přijetí křesťanství, uchovaly se mnohé prvky z původních náboženství a jsou dnes příspěvkem ke světovému étosu.

Druhá kapitola popisuje indické náboženství – hinduismus. Tento název je evropského původu, původní sanskrtský název je *sanātana dharma*, což znamená „věčný řád“. I zde jde o jakýsi základní étos, nikoli o dogmata víry. Je vysvětlen vznik kastovního systému, smysl posvátných koupelí, význam posvátných textů, obětních rituálů a modliteb, víra v karmu a převtělování, filozofické výklady jednoty *brahmy* a *átmanu*, pronikání erotických prvků do náboženství a dnešní podoba hinduismu s jeho étosem a duchovně obrodnými reformními hnutími.

Třetí kapitola nás uvádí do složité spleti čínských náboženských tradic. Je popsána prastará úcta Číňanů k mrtvým předkům, jejich tradiční životní styl a hledání harmonie se světem, duchy i přírodou. Jsou představeny starověké praktiky věštění, šamanismu, ale i víra v kosmický řád nebes a tomu odpovídající etický humanismus mezilidských vztahů. Následuje výklad reformních snah Konfucia a Laocia, které daly vznik

čínským náboženským tradicím konfucianismu a taoismu. Konečně je popsán také vliv do Číny pronikajícího buddhismu a jeho počínštění. Nechybí ani informace o pronikání křesťanství do Číny, o strategii jezuitské misie a zásahu inkvizice proti ní, o reakci čínského císařského dvora proti misiím a o pěti velkých revolučních hnutích v Číně v průběhu posledních dvou staletí.

Čtvrtá kapitola je zaměřena na buddhismus, který je duchovní revolucí v indickém náboženství. Je popsána Gautamova cesta k probuzení, kolo jeho učení, čtyři vznešené pravdy a vznik mnišského společenství. Vysvětluje se praxe mnišského života v buddhismu a srovnává se s mnišstvím v křesťanství. Jsou reflektovány reformní snahy v pozdějším buddhismu, vznik nových buddhistických směrů a národních modifikací buddhismu v Číně, Koreji a Japonsku. Je zhodnocen přínos buddhismu k světovému étosu lidstva.

Pátá kapitola se zabývá židovským náboženstvím. Jsou popsány jeho počátky od Abraháma, Mojžíše a uzavření smlouvy s Bohem na Sinaji až ke vzniku izraelského státu za králů Davida a Šalomouna. Je sledován postupný úpadek a zánik státního společenství Izraele, ale naopak i rostoucí význam židovského náboženství, které dokázalo udržet jednotu židů přes všechny národní katastrofy, vyhnanství a pronásledování. Nechybí ani zasvěcený pohled na reformní židovská hnutí v moderní době a na vytvoření moderního státu Izrael, jehož budoucnost závisí na schopnosti uzavřít trvalý mír s arabskými státy.

Šestá kapitola je věnována křesťanství. Ukazuje se, že podstatou křesťanství je napodobování Ježíše Krista v lásce ke všem lidem, zvláště chudým a trpícím, úsilí o dobro a překonání zla trpělivos-

tí, důvěrou v Boha a odpuštěním. Jsou popsány jednotlivé křesťanské tradice, od židokřesťanství k helénskému křesťanství a pravoslaví, od pronásledované církve v Římě k triumfujícímu římskému katolictví ve středověku, od krize papežství k reformaci a ke střetům křesťanství s moderní demokracií, a konečně až k současným snahám o obnovu jednoty církve a úvahám o přínosu křesťanství pro postmoderní multikulturní společnost.

Sedmá kapitola nám přibližuje nejmladší ze všech světových náboženství – islám. Jsou zdůrazněny společné kořeny islámu s židovstvím a křesťanstvím a je popsán jak vznik a rychlé rozšíření islámu, tak i jeho vnitřní problémy, krize a neúspěchy v dějinách. Rozebírají se jednotlivé prvky tohoto náboženství a popisuje se jeho praxe v dřívějších dobách i v současnosti. Jsou rozvinuty úvahy o možnostech dalšího směřování islámu v třetím tisíciletí.

V doslovu je popsán vznik televizního seriálu a jeho knižní podoby, přičemž autor děkuje všem, kdo tento projekt umožnili a spolupracovali na jeho realizaci.

Küngovu knihu lze hodnotit jako celkem zdařilý pokus o reprezentativní průřez nejdůležitějšími náboženskými tradicemi lidstva. Nejde přitom o jejich systematický výklad, ten by byl příliš suchopárný a sotva by zaujal běžného čtenáře. Jde spíš o zachycení některých typických projevů těchto tradic a jejich přínosu pro světový étos, o jehož utváření autorovi jde především. Podle tohoto kritéria autor jednotlivé tradice také srovnává a hodnotí.

Při tomto hodnocení však působí na křesťanského čtenáře značně rušivě ta skutečnost, že autor, ač je křesťanem, hodnotí vlastní náboženskou tradici,

zejména katolickou, nejkritičtěji. Lze si to vysvětlit jediné tím, že se sám rozešel s naukou katolické církve v otázce Petrova primátu, papežství a ustanovení apoštolského úřadu, a jak je patrné, i v dalších dogmatických a disciplinárních otázkách. Zpochybňuje totiž apoštolskou poslušnost biskupů (s. 231), apoštol Pavel prý žádné biskupy ani kněze neustanovil (s. 230). O Ježíši Kristu mluví jen jako o lidské osobě (s. 224), Bohem se prý Ježíš stal teprve po své smrti ve víře křesťanů (s. 227). Eucharistie je podle autora jen chléb namočený ve víně (s. 238). O primátu římského biskupa ani nejvýznamnější biskupové a teologové západní církve, Ambrož a Augustin, nic nevěděli (s. 243). Autor vytyká papežství autoritářské a neomylné postoje v oblasti dogmatu a morálky, mentorování laiků, kléru a východních církví, a absolutistický mocenský systém (s. 248). Současné církvi vytyká povinný celibát kněží, odmítání svěcení žen a služby děvčat u oltáře (s. 293). Vzdělanému katolíkovu je zřejmé, že tyto názory autora jsou v rozporu s vírou a praxí církve, a někdy i s jasnou historickou či současnou skutečností. Proto prezentaci křesťanství, a zvláště katolické církve, nelze v autorově díle považovat za adekvátní a spravedlivou, a na to je třeba čtenáře upozornit. Zde autor nemluví jako nestranný religionista, jehož úkolem je prezentovat náboženskou tradici tak, jak ona sama sebe chápe, ale jako teolog-disident, který se pro své nekatolické názory a jejich propagaci dostal do konfliktu s církevním magisteriem. Sám se ovšem dál považuje za katolíka a chtěl by církev reformovat podle vlastních představ, které považuje za jediné správné.

Z formálního hlediska lze knize vytknout určitou nesystematičnost, která je však omluvitelná tím, že autor chce

čtenáře především zaujmout a vtáhnout bezprostředně do kontaktu s konkrétní náboženskou tradicí. Srozumitelnost výkladu tím ovšem poněkud trpí, zvláště když ke knize není připojen rejstřík, kde by čtenář mohl najít význam některých v textu nevysvětlených termínů.

Je třeba vyslovit uznání překladatelům Evě Lajkepové a Pavlu Kolmačkovi, kteří díky jak své jazykové a odborné erudici, tak i mimořádné trpělivosti při překládání obtížných míst dokázali zpřístupnit poměrně náročný text českému čtenáři. Našel jsem jen jedno místo, které je zřejmě přeloženo nesprávně (viz s. 234), neboť se tam říká, že „papež se stal bezohledným od byzantské církve“. Patrně se chce říci, že „papež přestal brát ohled na byzantskou církev“.

Textová korektura knihy byla velmi pečlivá, protože při jejím pročítání jsem nenašel téměř žádné chyby, snad s výjimkou s. 201, kde má být výraz *K'tuvím* místo *K'turím*.

Je třeba pozitivně hodnotit vydavatelský čin Centra pro studium demokracie a kultury v Brně, kterým se tato kniha zpřístupňuje českému čtenáři. Může posloužit jako doplňující literatura v oboru popisné religionistiky studentům a doktorandům, zvláště na teologických fakultách, ale i jako příručka všem zájemcům o tematiku světových náboženství z řad širší odborné veřejnosti, ovšem s výhradou, že kritické náarážky na křesťanství, a zvláště na katolickou církev, je nutno číst s porozuměním pro specifickou situaci autora, který je teologem-disidentem ve své vlastní církvi.

Eduard Krumpolc

PETR GALLUS A PETR MACEK (EDS.):
TEOLOGICKÁ VĚDA A VĚDECKÁ TEOLOGIE

(Brno: CDK, 2006. 104 s.
ISBN 80-7325-084-5)

V souvislosti s plněním badatelského projektu Grantové agentury České republiky uspořádala Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy v říjnu 2005 konferenci, při které se hovořilo především o otázce, nakolik lze teologii chápat jako vědu. Do sborníku vydaného CDK byly zařazeny tři přednášky na konferenci přednesené jako hlavní příspěvky. Martin Vaňáč hovořil na téma „Teologická fakulta součástí Univerzity Karlovy“, zatímco názvy sdělení dalších dvou autorů byly shodné: „Teologie jako věda?“ V první z obou přednášek se Tomáš Machula soustředil na problém, zda teologii lze považovat za vědu, a Jan Štefan hovořil především o teologičnosti teologie a o obtížích systematické teologie. Do sborníku byly ovšem zařazeny ještě další dva články: překlad přednášky tübingenského protestantského teologa Oswalda Bayera „Vydat počet: Úvahy o teologii jako vědě“ a práce Karla Bartha „Teologie a dnešní člověk“.

Nejvíce konkrétních údajů nepochybně obsahuje pojednání M. Vaňáče zaměřené na novodobou historii pražské teologické fakulty do roku 1950. Po ustavení české univerzity v roce 1882 zůstala teologická fakulta téměř celé desetiletí nerozdělena a organizačně spjata s německou univerzitou. Zásluha za zřízení české teologické fakulty přísluší pražskému arcibiskupovi Františku Schönbornovi a Františku Ladislavu Riegrovi, kteří v této záležitosti v roce 1890 společně a úspěšně intervenovali u císaře Františka Josefa I.

Téměř bezprostředně po vzniku Československé republiky (v listopadu 1918) byl školskému výboru Národního shromáždění předložen návrh na vyjmutí teologických fakult z univerzitního svazku. O návrhu se sice nikdy nehlasovalo, avšak s poukazem na jeho existenci byl v lednu 1919 odmítnut požadavek poslance Antonína Cyrila Stojana, aby teologický ústav při brněnském semináři byl přeměněn na teologickou fakultu při vznikající brněnské univerzitě. Poslanec František Krejčí 28. 1. 1919 prohlásil, že zřízení teologické fakulty v rámci univerzity „příčí se jistě pojímům o univerzitě jako nejvyšší vědecké instituci v národě.“ Tentýž poslanec argumentoval 11. 3. 1919 proti změně názvu olomoucké teologické fakulty na Cyrillo-Methodějskou fakultu: „Stojím při těch, kteří praví, že teologie není věda a že na katolických teologických fakultách nemůže být věda pěstována.“

Ustavení Husovy evangelické bohoslovecké fakulty naopak obhajoval 8. 4. 1919 profesor lékařské fyziologie František Mareš vyznáním: „Nedoporučoval bych zřízení teologické fakulty, kdybych sám neuznával teologii za vědu. Ano, řekl bych, že teologie je nejvyšší ze všech věd.“ Evangelická bohoslovecká fakulta byla sice zřízena mimo svazek univerzity, avšak se všemi právy vysoké školy. Stojí za zmínku, že představitelé katolické teologické fakulty se opakovaně zastávali přičlenění evangelické fakulty k univerzitě a představitelé evangelické fakulty se zase vyslovovali proti odluce katolické teologické fakulty od univerzity.

V práci M. Vaňáče jsou shromážděny četné doklady o obtížné situaci teologických fakult v období první republiky i po roce 1945. Přechodnou tečku za parlamentními diskusemi učinil vysokoškolský

zákon z roku 1950. Vyjmul teologické fakulty z rámce univerzit a dozor nad nimi svěřil Státnímu úřadu pro věci církevní.

O historii se samozřejmě píše snadněji než o současnosti. Vaňáčův článek je ovšem natolik čtivý, že již jeho zařazení do sborníku odůvodňuje pozitivní pohled na celou publikaci.

Tomáš Machula shromáždil pestrou škálu pohledů na teorii vědy – od antiky přes středověk až k současnosti. Cenné je zvláště pojednání o názorech předních teoretiků vědy 20. století (Karl Popper, Imre Lakatos, Paul Feyerabend). Při hledání odpovědi na otázku položenou v názvu článku („Teologie jako věda?“) se ovšem musí čtenář spokojit s konstatacím, že „věda je naše víceméně vágní, přesně neujasněné a historicky podmíněné vyjádření jistého typu poznání.“ Za rozhodující přitom považuje autor možnost kritického zkoumání a kritické diskuse. Teologické argumenty je možno uznat za vědecké, jestliže se opírají o kriticky prověřitelný a opakovatelný myšlenkový postup.

Naopak vyjadřování Jana Štefana ve stejné nazvaném, avšak samostatném článku je úsporné a jednoznačné: teologie není věda, vědecká však je a má být akademická teologie pěstovaná na univerzitách. „Úkolem biblických a historických teologů je péče o vědeckost teologie, úkolem praktických teologů péče o její církevnost; úkolem systematického teologa pak je péče o její teologičnost.“ Systematický teolog má o základních pravdách křesťanské víry hovořit zaujatě a konfesijně: „Chladně distancovaný systematický teolog, stavějící se do role neutrálního pozorovatele či komentátora, je představitelný jen jako karikatura.“ Již svěží jazyk a nadšení pro obor jsou důvodem pro pozorné pročtení autorova textu.

Emeritní profesor systematické teologie na Eberhard-Karlově univerzitě v Tübingen Oswald Bayer neváhá hovořit o krizové situaci církve i teologie a v komentáři k teologické závěti *Vyznání*, kterou Martin Luther přidal na konec svého rozsáhlého spisu *Vom Abendmahl Christi*, vyzývá: „Každá výpověď je sice vystavena možnosti nepochopení, to však nezprošťuje teologa – stejně jako každého křesťana – úkolu říci to, co se ho týká, co možná jednoznačně. To, do jaké míry je řečené skutečně pochopeno, a vzato k srdci, je věcí Ducha Božího.“

Do sborníku byl vhodně přiřazen také překlad přednášky jednoho z nejvýznamnějších protestantských teologů 20. století Karla Bartha nazvaný „Teologie a dnešní člověk“. Teologii nelze považovat za empiricky, spekulativně nebo kriticky prováděnou reflexi posledního smyslu, poslední veličiny. Teologie je kritické uvažování, avšak nikoli o nějakém smyslu, „nýbrž o Slovu, které zakládá církev.“ Patří k úkolům církve dosvědčovat Boží slovo, proto také vytváří teologii. „Teologie je ta věda, v níž si církev v pojmech vydává počet z rozhodujícího předpokladu svého konání...“

Závěrem lze říci, že většina autorů příspěvků zařazených do sborníku si nepochybně nestanovila za úkol předložit konečnou a za všech okolností platnou odpověď na otázku, zda má být teologie považována za vědu. Poskytují však mnoho podnětů k přemýšlení a čtenáři nepochybně pomohou posoudit, zda také na teologii lze vztáhnout definici, kterou pro vědu uvádí *Slovník spisovného jazyka českého*: „oblast lidské činnosti vytvářející soustavně uspořádaný soubor pravdivých poznatků o přírodě, společnosti a myšlení.“

Květoslav Šipr

SIDONIA HORŇANOVÁ:

SYNAGÓGY: KONTINUITA MEDZI SYNAGÓGÉ
A EKKLÉSIA

(Bratislava: Univerzita Komenského, 2006.
104 s. ISBN 80-223-2123-0)

Sidonia Horňanová, odborná asistentka na Katedre Starej zmluvy na EBF UK, ktorá pôsobí aj ako zborová farárka v Cirkevnom zbore ECAV Modra-Kráľová, predložila vedeckej verejnosti v diele *Synagógy štúdiu o kontinuite medzi synagógé a ekklésia*. Monografia bola Vedeckou radou EBF UK schválená tiež ako študijný materiál pre predmety Dejiny Izraela, Dejiny novozmluvnej doby a Liturgia.

Dielo je rozdelené na sedem častí. Prvá časť „Pojem synagóga“ vysvetľuje pojmy *synagógé*, *proseuché*, *k'néset*, *bét ha-k'néset* (s. 9–10).

Druhá časť „Pramene“ informuje o literárnych prameňoch a archeologických nálezoch. Z literárnych prameňov sú dôležité biblické zmienky o synagóge v Starej zmluve, Novej zmluve, vo výkladoch (LXX, midraše, targúmy), v judaistickom písomníctve a v spisoch biblických otcov. Prekvapuje skutočnosť, že poexilové spisy Ezdráša a Nehemiáš nespomínajú synagógu ani raz. V Novej zmluve *synagógé* označuje predovšetkým budovu. Autorka postupne zoznamuje s jednotlivými zmienkami o synagóge v evanjeliách, v Skutkoch apoštolov, v Liste Jakuba a v Zjavení Jána. V Septuaginte sa pojem *synagógé* nachádza asi dvestokrát – je prekladom hebrejského „éda“ alebo „qá-hal“. Treba však dodať, že LXX používa tento pojem aj v sekulárnom význame. Rabínska tradícia pozná mužov veľkej synagógy, teda veľkého zhromaždenia alebo synody. Pojem *synagógé* svoj obsah v histórii menil. Archeologické nálezy asi na 150 miestach potvrdili existenciu sy-

synagóg ako budov. Mnoho synagóg bolo v diasporách: v Egypte, Babylone, Sýrii, Malej Ázii, Afrike a najmä v Palestíne.

Tretia časť „Pôvod synagógy“ (s. 26–30) konštatuje, že pôvod synagógy je zahalený rúskom tajomstva. Či si židia vo voľnej prírode utvárali zhromaždenia na spôsob vinice so stupňovite klesajúcim terénom a či Ezdráš postupoval podľa perzského vzoru, nevieme. Aj rabíni aj kresťania do 19. storočia boli presvedčení o starobylosti synagóg. Potom už vznikli pochybnosti a diskusie o synagóge pred exilom, ktorú autorka nazýva protosynagógou, ako aj v poexilovom a makabejskom období. Autorka oboznamuje so vzťahom synagógy a kultických miest, výšin. Zničenie jeruzalemského chrámu v r. 70 vytvorilo novú situáciu. Synagóga nahradzovala chrám a stala sa výlučným strediskom náboženského života židov. Predčítovanie Tóry a odriekanie modlitieb umožňovalo zachovanie náboženskej a národnej identity národa. „Synagóga je izraelský fenomén, no v premenách čias sa nevyhla cudzím vplyvom; svedčí o tom napríklad mozaikovitá výzdoba podlahy so zverokruhom alebo zobrazovanie ľudí či zvierat na stenách“ (s. 30).

Štvrtá časť „Funkcia synagógy“ v úvode oboznamuje s dvoma pomenovaniami. V diaspóre mala synagóga pomenovanie *proseuché*, t. j. dom modlitby. Židia na území Palestíny sa zasa zhromažďovali v *bét ha-k'neset*, t. j. v dome stretania. V histórii synagóga mala štyri funkcie: slúžila ako obecný dom, ako modlitebňa, ako škola a ako sväté miesto. „Chápať synagógu ako sväté miesto, kde je prítomný Boh, pomáhali zvitky Tóry, ako aj prevzatie niektorých liturgických prvkov z chrámovej synagogálnej bohoslužby“ (s. 35).

Piata časť „Synagogálna bohoslužba“ (s. 35–59) informuje o chrámovom kulte

v Jeruzaleme, o účastníkoch synagogálnej bohoslužby, o priebehu synagogálnej bohoslužby, o vzťahu synagógy a cirkvi v 1.–4. storočí a o ranej kresťanskej bohoslužbe. Autorka prináša mnoho podrobností, ktoré sú kresťanskému čitateľovi ťažko dostupné.

Šiesta časť „Architektúra synagóg“ uvádza, že v minulosti archeológovia hovorili o dvoch či troch či viacerých vývojových líniiach synagóg. Dnes sa potvrdzuje nejednotnosť architektonického stvárnenia. Postupne sa predkladá architektonické riešenie synagógy vo svätostánku, v jeruzalemskom chráme, v synagóge ako budove a v kresťanskom chráme. Čitateľa určite zaujme rôznorodosť architektonických štýlov synagóg. Autorka sa mohla opierať o štúdie prof. J. Krivošovej (s. 70).

Siedma časť „Židovské náboženské obce na Slovensku“ je podaná stručne. Autorka ju vypracovala aj na základe informácií prof. Pavla Mešťana. V čase písania monografie autorka skonštatovala: „História Židov na Slovensku nebola do dnešných čias systematicky preskúmaná a vedecky spracovaná“ (s. 73). Naproti tomu synagógy na Slovensku boli odborné literárne opísané a spracované v rámci projektu Synagoga Slovaca, ktorý vznikol v rámci spolupráce Slovenského národného múzea – Múzea židovskej kultúry a Fakulty architektúry Slovenskej technickej univerzity v Bratislave. V čase písania monografie vyšli tlačou výsledky projektu v časopise pre teóriu architektúry a urbanizmu *Architektúra & urbanizmus* pod názvom „Synagógy – Slovensko“. Medzičasom vyšlo aj dielo Jána Mlynárika *Dějiny Židů na Slovensku* (Praha: Akademie, 2005), ktoré však autorka ešte nemala k dispozícii.

V závere autorka konštatuje: „Po židovskej národnej katastrofe v roku 70

synagóga prevzala úlohu chrámu a pomáhala židovstvu prežiť až do dnešných čias. Obetný kult v chráme nahradilo čítanie zo zvitkov Tóry. Bola to synagóga, ktorá povýšila úrad slova, keď nad akt obetí postavila Písmo a jeho výklad... Židia a kresťania rozvíjali paralelne vedľa seba spoločné dedičstvo raného judaizmu prvé štyri storočia. Ovpływňovanie cirkvi a synagógy bolo vzájomné“ (s. 78).

Pramene k monografii sú uvedené na s. 80–82. Obrazové prílohy na s. 84–103 poskytujú čitateľovi poučný obrazový doplnok k téme práce, od výklenku v stene na uloženie zvitkov Tóry v synagóge v Dúre Europs po posledný obraz (č. 35 na s. 103), ktorý predstavuje synagógu v Košiciach (1926–1927).

Monografia S. Hornánovej je vzácnym, novým, poučným a potrebným dielom, najmä pre tých, ktorých zaujíma vzťah medzi *synagógé* a *ekklésia*, a to nielen v rámci evanjelickej teologickej literatúry.

Ján Zemánek

MARTA MIKANOWICZ:

TEOLOGIA CZESKA DZISIAJ: TEMATYKA
SYSTEMATYCZNEJ CZESKOJĘZYCZNEJ PRACY
TEOLOGICZNEJ W LATACH 1990–2002

(Poznań: Uniwersytet im. Adama
Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2004.
Studia i Materiały 76. 91 s.
ISBN 83-89361-65-5)

Snad v každej vedej disciplíne platí, že kontakt s vývojom vo vlastnej specializácii tak v susedných zemích je jedným z kľúčových predpokladov odborného rastu badateľov. V prípade, že tento vývoj probíha za špecifických podmienok, môže sa dokonca stať objektom badateľova

zvláštného zájmu a následného srovnání. V důsledku společenskopolitického vývoje v bývalém Československu po r. 1948 se zvláště teologické a filozofické obory nejenže nemohly adekvátně vyvíjet, ale dostaly se i do ústraní, ne-li přímo ghetta, v povědomí nejen zdejší populace, ale také zahraniční odborné obce. Připočteme-li k tomu ještě vliv jazykové bariéry, není třeba se divit, že znalost české teologie ze strany našich severních sousedů lze vyjádřit jen velmi nízkými číselnými hodnotami (což bohužel zřejmě platí i *vice versa*). V tomto kontextu se stává pochopitelný zájem polské náboženské obce jak o bližší seznámení se s díly jednotlivých českých autorů (ponejvíce jsou překládány zejména publikace T. Halíka a M. Vlka), tak i o studie zabývající se situací a trendy české církve a teologie, včetně jejich jednotlivých představitelů. Do tohoto rámce je třeba situovat také příležitostné snahy pramenící ať už ze sympatií k české literatuře (jako příklad budiž uveden bývalý děkan TF Poznaňské univerzity prof. T. Węclawski), nebo ze zkušeností získaných během výměnného pobytu během vysokoškolských studií.

Poslední z uvedených případů se týká také Marty Mikanowicz, v současnosti doktorandky Sekce fundamentální teologie Teologické fakulty v polské Poznani a autorky publikace s názvem *Teologia czeska dzisiaj* [Česká teologie dnes], již jsou věnovány tyto řádky. Jak uvádí ediční poznámka na zadní straně obálky, v akademickém roce 2000/2001 studovala na TF JU v Českých Budějovicích a recenzovanou publikaci pak předložila jako svou magisterskou práci (pod vedením prof. T. Węclawského na Sekci dogmatické teologie), jež pak byla následně oceněna a o dva roky později vydána v rámci série poznaňské TF „*Studia i materiały*“ jako její 76. svazek). Jak

uvádí podtitul, pisatelka se v ní chtěla zaměřit na tematiku české systematické teologie v letech 1990–2002. Autorčiným záměrem, podle jejích slov z „Úvodu“ (s. 7–9), bylo poskytnout odpověď na pět základních otázek: Je možný rozvoj teologie v situaci, kdy česká církev vzdoruje mnohým obtížím? O čem taková teologie pojednává? Má ráz teoretický, anebo se snaží pomoci křesťanům v praktickém životě? Kde je rozvíjena? Kdo ji vytváří? Prostředkem k jeho dosažení pak použití „pramenně-analyticko-syntetické metody“. Navzdory této informaci však již v úvodu zjišťujeme, že přinejmenším dvě ze tří kapitol jsou ryze prezentačního charakteru. Tato diskrepance může u pozorného čtenáře začít evokovat různé dotazy. Než však začneme hodnotit výsledky snažení Marty Mikanowicz, bude jistě namístě blíže se s její prací seznámit.

První kapitola (s. 11–25), nadepsaná „Nástin dějin českého křesťanství“, seznámuje především s dějinami katolické církve ve čtyřech bodech, věnovaných těmto údobím: 9.–14. stol., léta 1500–1620, 1620–1918 a 1920–1989. O jiných konfesních společenstvích se z ní dozvídáme jen příležitostně či okrajově, o církvi pravoslavné či tzv. volných církvích pak vůbec. Prezentace je pojata z hlediska polského čtenáře, čemuž nasvědčuje i preference polské historiografické literatury, a zmíněné faktické zúžení českého křesťanství na katolickou církev je zřejmě nechtěným předpojetím typickým pro většinově katolickou polskou optiku. Při pojednání o Husovi a husitství (s. 15–16) schází odkaz na novější české studie.

Následující kapitola (s. 27–40) je plně charakterizována svým názvem: „Teologické fakulty v České republice – dějiny a současný stav“. V rámci prezentace se čtenář dozvídá základní informace o celkem pěti fakultách – katolických (TF

JU, CMTF UP, KTF UK) i nekatolických (ETF UK a HTF UK) – přičemž v rozsahu informací existují jisté disproporce (hlavním pramenem zde byly informace na www stránkách jednotlivých fakult a příležitostně články ve výročních sbornících). Pominuty byly jak pravoslavná olomoucká filiálka PBF PU, tak i soukromá vzdělávací zařízení postavená MŠMT na roveň teologickým fakultám (kupř. baptistické).

Třetí, a zároveň i poslední kapitola (s. 41–82), nazvaná „Vybraní autoři a jejich díla“, je současně i nejobsažnější částí publikace. Na čtyřiceti stranách se diplomantka snažila prezentovat celkem sedm systematických teologů na základě nástinu jejich vybraných děl – z toho pět katolických (J. Dolista, T. Halík, O. Mádr, C. V. Pospíšil, K. Skalický) a dva nekatolické (P. Filipi a Z. Kučera). Nenacházíme však zde (a dokonce ani v celé práci) alespoň jediný oddíl označený jako pokus o hodnocení; zato je kapitola bohatě ilustrována fotografiemi většiny teologů (kromě dvou) a titulními stranami jejich knih (výjimku opakovaně tvoří C. V. Pospíšil a Z. Kučera, jenž byl v případě avizovaného sborníku pouze jedním z editorů, a též P. Filipi) – to však znamená praktickou redukci o 11 stran textu, tedy o více než jednu čtvrtinu rozsahu kapitoly.

Práce je zakončena standardními položkami jako „Závěr“ (s. 83), „Seznam literatury“ (s. 85–88), „Seznam ilustrací a tabulek“ (s. 89), „Seznam zkratk“ (s. 89) a abstrakt v anglickém jazyce (s. 91). Oběma seznamům ze s. 89 je možné vytknout nedůslednost: první z nich nezahrnuje zmíněných 11 stran fotografií z 3. kapitoly, druhý pak uvádí česká teologická periodika bez podtitulů a míst i prvních letopočtů vydání.

Je-li už řeč o ryze formální stránce, pak nelze nezmínit rovněž četné inter-

punkční chyby (což je nutno připsat na vrub i korektorovi R. Lewandowskému) a zjevně nepřesné překlady a transkripce českých názvů do polštiny (kupř. pastorační asistent jako „pastor“ – s. 27 [byť jinde je to uvedeno správně jako „asystent pastoralny“], praktická teologie jako „teologia pastoralna“ [správně: „praktyczna“] a text jako „dokument“ v názvu olomouckého patristického centra – s. 31 a 32, psaní názvu „Czesko Braterski“ bez i v polštině nutného spojovníku – s. 21 a 35, překlad pojmu duchovenská činnost jako „służba kapłańska“ [správně: posługa duchownych] – s. 37, navíc v případě poreformačních církví, kde se kněžská služba v katolickém pojetí nevyskytuje [!], převádění termínu zásada subsidiarity pomocí kalku „zasada subsydiarności“, zatímco se v polštině standardně používá názvu „reguła pomocniczości“ – s. 63; většinově také není vůbec rozlišováno pomocí pravopisu slova „K/kościół“ mezi církví a kostelem – zejména pak na s. 78–79). Za diskutabilní lze označit převádění bakalářského studia pomocí v církevní polštině nejednoznačného adjektiva „licencjacki“ (s. 29, 31, 35, 38 a 40), jež může znamenat nejen bakalářský, ale i licenciátní stupeň (ve dvou posledně uvedených případech se však jedná o pražské nekatolické fakulty). Otázka nezvyklých forem překladu tím však ještě není zcela vyčerpána – pojednám o ní níže v souvislosti s hodnocením přínosu recenzované publikace. Poslední z výtek formálního charakteru se týká ne vždy přesného způsobu zápisu v poznámkovém aparátu (kupř. s. 21, 49, 68, 72).

Předpokladem hodnocení studie z meritorního hlediska je zodpovězení si základní otázky: umožňuje zvolená metoda práce dosažení výsledků avizovaných formulací podtitulu – tedy zda je reálné pokoušet se o analýzu temati-

ky české systematické teologie v letech 1990–2002 na základě prezentace pouze vybraných děl jen několika vybraných představitelů? Dle mého soudu je to možné pouze v případě, pokud onen zkoumaný vzorek bude jistojistě totožný s tématy veškerých publikací všech autorů ze systematické teologie za uvedené období. Nebudu se dále zabývat výpočtem zřejmě nicotné pravděpodobnosti takovéhoho předpokladu; spíše bych chtěl poukázat na to, že autorka byla povinná svůj neobvyklý metodologický postup přinejmenším zdůvodnit, o přiblížení klíče výběru jednotlivých autorů a jejich děl už ani nemluvě. Bohužel však v práci nic z obojího nenalezneme. Namísto vznášení dotazů, proč v publikaci nejsou snad ani jedinkrát zmíněni kupř. J. Zvěřina či J. Skoblík, o dalších a nekatolických autorech už ani nemluvě, si dovoluji položit zásadnější dvojotázku: jaký obraz dostaneme v případě, že svévolně vynecháme významné teology, o autorech příležitostných statí ve sbornících či článcích v periodikách už ani nemluvě?; dá se pak ještě vůbec hovořit o „celkovém obrazu české teologie“ či o „české teologii“ *en bloc* (jak je to nejen v „Úvodu“ na s. 8 a dokonce v samotném titulu publikace předesláno)?

Nelze nakonec nezmínit ještě jednu nikoliv nepodstatnou záležitost – rozsah pojmu „systematická teologie“. Ten M. Mikanowicz sice vymezuje jako „množinu tří oblastí: teologie fundamentální, dogmatické a morální“ (s. 8), tedy v souladu s územ převažujícím na českých teologických fakultách, nicméně – přinejmenším v případě K. Skalického a J. Dolisty – přibližuje také část tvorby vybraných autorů z oblasti teologie ekleziologické, tedy dle úzu převažujícího v Polsku. Přitom však tvář této české poslední zmíněné bohovědné disciplíny pisatelka systematicky vůbec nezohlednila.

Z věcných prohrašků upoutaly recenzentovo oko ještě tyto: naprostá absence kontextu vzniku současné husitské teologie při prezentaci Z. Kučery (s. 79n.), záměna Jana Nepomuckého a Jana Nepomuka Neumanna (s. 28) a nesprávný údaj o počtu studentů na CMTF UP v r. 2002/2003 (s. 32).

Jak už bylo nastíněno, z hlediska metody autorka sama opakovaně píše o zaměřené či provedené „analýze“ (kupř. s. 8, 83), přestože – jak také sama prozrazuje – se snaží hlavně prezentovat „několik vybraných autorů“ (s. 83). Pečlivost avizované „analýzy“ může doložit několik zdánlivých detailů. V úvodu k poslední kapitole jsou uvedeny některé obtíže ve výzkumu, kupř. stále trvající nemožnost přístupu odborné veřejnosti k náležité dokumentaci týkající se období před r. 1989 (s. 42). V tomto okamžiku opomímám skutečnost (vrátím se k ní v následující části recenze), že tato formulace je téměř doslovně převzatá ze Štampachova *Nástinu ekumenické teologie*; klíčové je, že zatímco v podání českého religionisty se týkala stavu v první polovině 90. let minulého století, Mikanowicz tuto informaci vkládá do kontextu r. 2004. Zřejmě jí tedy nejsou známy aktivity směřující k digitalizaci samizdatových teologických periodik, vzešlé ze spolupráce CMTF UP a O. Mádra. Obdobně působí informace o tom, „že v Polsku existuje jen několik prací na téma situace současné církve v České republice“ (s. 8). Přitom jen pisatel těchto řádků je autorem 14 článků a příspěvků týkajících se tematiky recenzované práce (prezentace české teologie, její problematika, teologické fakulty, česká ekuména, vybrané otázky z dějin českého křesťanství, prezentace vybraných osobností), jež všechny vyšly u našich severních sousedů (některé dokonce byly otištěny či avizovány v periodiku dogmatické

sekce polských teologů *Teologia w Polsce*), a přitom vůbec nebyly v publikaci Marty Mikanowicz zohledněny, nemluvě už o studiích dalších autorů (kupř. P. BORYSZEWSKI, *Kościół, którego nie było*, Warszawa: IFiS PAN, 2002) či dokonce disertaci C. MIZI, věnované Zvěřinově teologii agapé (obhájené na Katolické univerzitě v Lublinu v r. 2002 – jeden z recenzentů byl, mimochodem, z poznaňské TF). Stejnou úroveň přístupu pak lze pozorovat také v otázce tzv. skryté církve: pouze na základě jediné publikace (O. LIŠKA, *Církev v podzemí a společenství Koinótés*, Brno: Sursum, 1999) autorka dospěla k neudržitelným závěrům, že „neoficiální církev neměla hierarchickou strukturu“ a že ve skupině Koinótés a jejích derivátech „byla neplatně udělována jak svěcení kněžská, tak i biskupská“ (obojí s. 24). Jelikož to přímo odporuje jak dikci četných církevních dokumentů v této věci, tak i textu Liškovy knihy (zejména s. 173nn.), o publikacích jiných autorů už ani nemluvě, rozhodl jsem se podrobně prozkoumat literaturu odkazovanou Mikanowiczovou na zmíněné straně. Ke svému podivu jsem zjistil, že se jedná o špatný překlad českého textu do polštiny; ba co víc: že polský text je téměř doslova opsán z české předlohy, přičemž však v poznámkovém aparátu je originál odkazován pomocí formulace „srovnej“ a v hlavním textu není nijak zvýrazněno, že se jedná o citaci. Zděšení však ve mně vyvolalo to, jak je možné, že absolventka bohoslovecké fakulty a dokonce doktorandka v oblasti systematické teologie je schopna ve své diplomové práci vyprodukovat tvrzení o existenci součásti katolické církve (zahrnující také kněze a biskupy) bez hierarchické struktury a toto se navíc ocitne i v tištěné podobě vydané v řadě „Studií“ univerzitní teologické fakulty (!).

Veden neblahou předtuchou, začal jsem ověřovat další místa, tentokrát vyznačující se poněkud neobvyklou stylizací v polštině (kupř. „społeczność“ namísto „społeczeństwo“ – s. 44; „odpuszczająca miłość Boga“ namísto „przebacząca“ – s. 47–48; „grający ... rolę religii“ namísto „odgrywający“ – s. 57; „apostolskie głoszenie“ namísto „przepowiadanie“ – s. 67; „poselstwo“ namísto „posłannictwo“ – s. 68 [poslední nesprávný tvar je navíc archaismus hodný Sienkiewiczel]). Přestože jsem při psaní této recenze neměl k dispozici veškerou literaturu uvedenou autorkou v seznamu literatury, začal jsem – veden dikcí poznámkového aparátu – srovnávat. Výsledky na sebe, bohužel, nenechaly dlouho čekat. Ukázalo se, že více než 1/3 práce Marty Mikanowicz nejenže není původní (viz s. 13, 15, 20, 23, 24, 29, 30, 31, 33, 34, 35–37, 48, 54, 56–57, 63, 67, 70, 74, 78–79), ale že se v lepším případě jedná o kompilaci vět převzatých od odkazovaných autorů, v horším pak o plagiát někdy i celých odstavců. Jsem si vědom, že prezentace názorů cizích autorů není – zejména pro začínající teology – vůbec lehká, nicméně musí sestávat nejen ze seznámení se s dílem přibližovaného autora, ale též z vlastního promyšlení jeho tvorby a následného buďto přeformulování jeho tezí, nebo z jejich doslovného uvedení odpovídajícím způsobem (tedy formou citace). V případě recenzované publikace byly navíc popisovány i odstavce jak z literatury označené jako „pomocná“ (s. 88) – kupř. tedy z jednotlivých svazků polské *Historii Kościoła* autorství B. Kumora – tak i z www stránek jednotlivých fakult a z příležitostných sborníků ve druhé kapitole. To snad přesvědčivě dokazuje, že u Mikanowiczové nejde jen

o metodologické klopýtnutí v podobě nezvládnutí prezentačně-analytického postupu. Jako *curiosum* pak působí, když je Pospíšilova christologie charakterizována slovy pocházejícími z dokumentu Mezinárodní teologické komise *Iam bis de christologia* (z r. 1985) a opsanými z jeho vlastní knihy, přičemž je vše vydáváno za autorčinu formulaci (s. 67).

K výše uvedeným lingvisticko-překladačně-terminologickým nepřesnostem snad nebude na škodu dodat také to, že prezentérka (čtenář jistě pochopí, že použití formulace „autorka prezentace“ by v tomto případě bylo poněkud nadnesené) české teologie vystudovala také pomaturitní Školu cizích jazyků (Akademia Słowa) v Poznani. Jelikož lze předpokládat, že význam přesnosti vyjadřování i překladu jí musí být znám, vzbuzují tato pochybení o to větší údiv.

Co dodat nakonec? V „Závěru“ (s. 83) M. Mikanowicz hodnotí českou teologii takto: „jistě ... potřebuje ještě mnoha let, aby se zcela rozvinula, dozrála a dosáhla vpravdě vysoké vědecké úrovně“. Ponechávám stranou skutečnost, zda vůbec diplomantka byla s to posuzovat vědeckou úroveň české teologie, jakož i to, že v rámci prezentace jednotlivých autorů nevznesla ani jedinou systematicko-kritickou připomínku k jejich tvorbě; nehodlám se ani zabývat rozporem mezi citovaným hodnocením a tvrzením, že C. V. Pospíšil provedl analýzu děl sv. Bonaventury „na světové úrovni“ (s. 64). Spíše si jménem čtenářů jejího elaborátu kladu otázku, jakou tvář a úroveň polské akademické teologie ukázala samotná pisatelka a co dělat proto, aby se tato vizáž po zásluze změnila k lepšímu.

Walerian Bugel