

KAREL ŘÍHA:

*IDENTITA A RELEVANCE**(Svitavy: Trinitas, 2002. 162 s.)*

Karla Říhu (*1923) – jezuitu, filozofa a popularizátora díla Maurice Blondela – jistě není třeba blíže představovat. O to více nás těší, že se nám v knižní podobě dostává do rukou konečně také jeho habilitační práce věnovaná nelehkému úkolu vzájemného uzásadnění ontologie a etiky.

Tváří in tvář radikální pluralitě postmodernismu a relativizaci hodnot se dnes ozývají naléhavé hlasy po *nové etice*. Lze ale etiku odvodit z ontologie? Lze převést logiku ontickou na logiku deontickou? Ještě jinak: můžeme z řádu toho, *co jest*, odvodit řád toho, *co být má*? Říha má za to, že jde o dvě navzájem nepřevoditelné logiky (s. 94). To je ovšem často přehlíženo a v důsledku toho se buď „skáče“ od ontologie k etice (a naopak), nebo se hledá ontologie nová – poté, co klasická ontologie byla shledána údajně totalizující, objektivistickou, neosobní a nedějinnou. Říha přichází s jiným řešením. Chce uzásadnit metafyziku ve vzájemném určení s etikou: „V podstatě jde o metafyziku, jež by se jako *věda* pokoušela postihnout komplexnost vztahů a obsahové bohatství metafyziky jako *přirozené vlohy* a přirozeného způsobu myšlení: metafyziku, jež ani jednostranně nezakládá etiku (jak se o to pokouší intelektualismus), ani nevychází z etiky (jak učí Lévinas), nýbrž podmiňuje a určuje se spolu s ní navzájem“ (s. 155).

Celá jeho práce je přehledně rozčleněna do čtyř velkých kapitol: 1. „Metafyzika jako přirozená vloha a jako věda“, 2. „Absolutní pravda a dialog“, 3. „Identita a relevance“ a 4. „Pravdivost člověka a světa v lidském duchu“. Tyto části na

sebe vzájemně navazují a smysl stránek předchozích se nám vždy ozřejmuje na stránkách následujících. Za každou částí následuje závěr, který najdeme také na konci knihy.

První část pojednává o metafyzice obecně a o jejích otázkách. Metafyzika je chápána jako přirozená vloha lidského rozumu. Každý člověk, který přemýšlí o existenci věcí o sobě, už nutně myslí metafyzicky. Říha podrobně popisuje klasickou metafyziku založenou na principu identity („Jsoucno je jsoucno“) a naráží na její meze a aporie: jak je možná identita v diferenci (s. 31–41), jak vysvětlit svobodnou tvořivost a radikálně nové v dějinách (s. 41–51)? Na zbývajících stránkách první části se zabývá vzájemným vztahem metafyziky a dějin. Na jedné straně metafyzika umožňuje dějiny a na druhé straně dějinnost je vnitřním momentem metafyziky. Metafyziku a dějiny tedy nemůžeme od sebe oddělit, protože se – jakožto dva momenty lidské existence – vzájemně podmiňují. Tím se prolamují hranice klasické intelektualistické metafyziky, a tak se nově vynořuje potřeba uzásadnění metafyziky, čemuž je věnována druhá kapitola.

Druhou část zahajuje Říha zkoumáním pravdy. Pravdu vymezuje následovně: „Pravda obecně vzata je základní, nutně předpokládaný a dále nereflexovatelný vztah shody ducha a bytí, založený v identitě a zároveň v rozlišení obou.“ Dále rozlišuje tři klasické momenty pravdy: logická, ontologická a morální (tj. pravda poznání, bytí a jednání). Existenci absolutní pravdy nelze popírat, aniž bychom se ocitli v rozporu (univerzální skepticismus vyvrací sám sebe, zahrnuje v sobě implicitní rozpor mezi obsahem výroku skeptika a jeho úkonem vypovídání – což se děje v dialogu), na druhé straně tuto existenci nemůžeme ani po-

zitivně vykázat. Říha uvádí pokusy o vyjasnění této naší evidence, jak se vyskytly v dějinách filozofie. U Descartesa je oním neochvějným základem intuitivní jasná a rozlišená idea já. Ovšem je-li tato idea rozlišená, nemůže být intuitivní, bezprostřední a nepodmíněná, protože rozlišení je možno vždy jen ve vztahu k jinému. Archimédovský bod, ze kterého by vycházelo naše myšlení jakožto ze svého základu, není možný (s. 73). Tuto skutečnost vyjadřuje Říha i jinými básnicky laděnými obraty: „Svému já nikdy nemůžeme přímo pohlédnout do tváře“ (s. 99), „Duch je ‚stále na útěku‘ před naším pojmově uchopujícím rozumem“ (s. 157). Nabízí se nám tu nějaké východisko? Říha se obrací k Blondelově metafyzice, která bere za základ lidskou aktivitu. Duch se aktualizuje nejenom *poznáním*, nýbrž i *chtěním*. Chápání ducha jako „bytí-při-sobě“ (tak ho chápala klasická metafyzika) se jeví jako jednostranné. A tak dostáváme vzájemnou závislost sebevědomí a sebeurčení a jejich vztah k objektu: „V poznání je nám předmět *předložen* jako poznatelný, v jednání je nám *uložen* jako žádoucí, případně povinný. Zaměření vztahu subjektu k objektu je tedy v poznání a v jednání opačné“ (s. 83). K těmto dvěma momentům poznání a chtění nutně patří bytí, které „sjednocuje a zároveň rozlišuje momenty poznání a chtění v lidské aktivitě“. Na s. 84 je uvedeno triadické schéma M. Blondela, které přehledně znázorňuje bytí, poznání a chtění jako tři vzájemně cyklicky se určující momenty aktivity. Říha provází schéma podrobným komentářem. Tyto tři momenty nelze od sebe oddělit, jsou „trojjediné“ (Blondel si vypůjčuje výraz *circuminsessio* z trinitární teologie). Vztahy mezi momenty lidské aktivity mohou být plně rozvinuty pouze v mezosobním dialogu, kde pravdu

logickou neoddělujeme od pravdy ontologické a mravní. Zmiňované tři momenty aktivity ducha tvoří základ metafyziky i etiky. Tímto vzájemným uzákladněním metafyziky a etiky v souvztažnosti myšlení, chtění a bytí se daří překonat aporie neřešitelné v rámci intelektualistické metafyziky, založené na identitě poznání a bytí v sebevědomí.

Ve třetí části nachází toto triadické myšlení své vyjádření v principu identity a principu relevance, přičemž se zde vychází z analýzy otázky. Princip identity a relevance je určen ve vzájemnosti dvou forem otázky: „Otázka teoretická se táže na to, *co je*; její předmět je jí předložen, jde o jeho *poznání*. Otázka praktická se táže, *co má být*; její „předmět“ je jí uložen, tj. svěřen povinné pozornosti a péči subjektu; nejde o poznání, nýbrž o *uznání*“ (s. 117).

Ve čtvrté části práce pak autor provádí aplikaci těchto principů.

Říhova práce – ač spočívající na filozofických základech – přesahuje do oblasti teologie (jak je to ostatně nejen v intencích M. Blondela, ale každé důkladně a důsledně provozované filozofie). Tuto souvztažnost obou disciplín potvrzuje Říha s odvoláním na W. Kaspera slovy: „Řeč o Bohu předpokládá metafyzickou otázku po bytí a zároveň ji udržuje bdělou,“ či slovy H. Urse von Balthasara: „Křesťan je člověk, který kvůli své víře musí filozofovat“ (s. 21).

Z celé práce je patrný autorův skutečný zájem o vydařený lidský život, což dokládá napojením své filozofie na životní praxi. V samém závěru knihy se dočítáme: „Jedinou ctižádostí této práce je přiblížit se tomu, co se dosud nikomu nepodařilo a asi nikdy nepodaří: vyzvednout k výslovnému vědomí to, co je implicitně obsaženo v každodenním myšlení prostých lidí“ (s. 156). Myslím, že

tato práce Karla Říhy takovým přiblížením skutečně je.

Závěrem ještě dodejme, že už samo grafické vzezření knihy dává tušit, že kniha má nějakou souvislost s knihami *Logika činu* a *Jedno nevyhnutelné*, které již vyšly v nakladatelství Trinitas. Společným jmenovatelem těchto knih není nikdo jiný než francouzský filozof Maurice Blondel. Podnětnost jeho myšlení jsme si opět ověřili v předkládané Říhově práci. A tak nám nezbyvá než si přát, aby se u nás objevily i další knihy Blondelem se zabývající anebo z něho vycházející a jeho myšlením se inspirující.

Martina Pavelková

**MANFRED OEMING:
ÚVOD DO BIBLICKÉ HERMENEUTIKY.
CESTY K POCHOPENÍ TEXTU**

(Přel. Filip Čapek. Praha: Vyšehrad, 2001. 261 s. ISBN 80-7021-518-6. Orig. *Bibliche Hermeneutik: eine Einführung*. Darmstadt: Primus Verlag, 1998. 212 s. ISBN 3-89678-316-5)

Nakladatelství Vyšehrad vydalo *Úvod do biblické hermeneutiky* od Manfreda Oeminga jako 7. svazek v ediční řadě Studium. Tato řada představuje čtenářům texty vynikající odborné úrovně, zároveň však srozumitelné širokému okruhu zájemců o určitý obor.

Manfred Oeming se narodil r. 1955. V letech 1980–1985 byl asistentem v Ústavu pro studium hermeneutiky na univerzitě v Bonnu. V současné době je profesorem starozákonní teologie na univerzitě v Heidelbergu. Je členem společnosti Rudolfa Bultmanna pro hermeneutickou teologii. Pro vydání své knihy v češtině

napsal zvláštní úvod, ve kterém krátce ukazuje, že hermeneutika je nedílnou součástí našeho života.

Překladatel Filip Čapek je studentem v doktorském studijním programu na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Část svého studia absolvoval na Univerzitě Ruprechta Karla v Heidelbergu. Při této příležitosti poznal osobně autora knihy jako jednoho ze svých učitelů.

Už v předmluvě díla je položena otázka, kterou se autor zabývá v celé knize: „Kdy můžeme říci, že jsme našli význam slov a že jsme pochopili správně určitý biblický text?“ (s. 11). V úvodu pak upřesňuje autor svůj záměr: Chce „rozvinout systematiku založenou na elementární fenomenologické analýze procesu porozumění, která by umožňovala sledovat a chápat všechny současné vykladácké metody“ (s. 15).

V první části knihy uvádí autor „stručný přehled dějin filozofické hermeneutiky od Platóna po Jeana-Françoise Lyotarda“, neboť „každá forma výkladu Bible je vždy nezbytně spjata s určitým více či méně vědomým základním filozofickým názorem“ (s. 15). Druhá část knihy popisuje současné metody výkladu Bible vždy podle schématu: filozofické předpoklady, teoretické rozvinutí, příklady aplikace na biblické texty a hodnocení silných či slabých stránek určitého přístupu. Třetí část díla se pokouší o souhrnný pohled na Bibli v souvislosti s pluralitou současných interpretačních metod. Na podrobné rozložení látky upozorňuje hned na začátku obsah (s. 7n.).

Autorův myšlenkový postup je doprovázen velmi častými odkazy na díla autorů, kteří se zabývali pojednávanou tematikou. Za seznamem zkratk se na 36 stranách (!) nachází bohatá bibliografie, členěná podle jednotlivých tematic-

kých oddílů knihy a doplněná překladatelem o tituly, které vyšly v době mezi původním německým vydáním a českým překladem. Orientaci v knize usnadňují připojené registry: rejstřík autorů a biblických postav, rejstřík věcný a přehled citací z Bible.

Grafické znázornění procesu porozumění pomocí hermeneutického čtyřúhelníku se nachází na začátku první části knihy (s. 17). Jednotlivé metody výkladu jsou pak ve druhé části uspořádány do skupin s ohledem na jejich zaměření. Nejprve jde o metody zaměřené na autory a jejich svět (historicko-kritická exegeze, sociálně dějinná exegeze, historická psychologie, nová archeologie), potom o metody zaměřené na texty a jejich svět (lingvistické strukturální metody, nová literární kritika, kanonický výklad Písma, exegeze jako dění řeči a událost slova), následují metody zaměřené na čtenáře a jejich svět, dále uzavírají metody zaměřené na věc a její svět. V závěrečné části je uspořádání jednotlivých metod do skupin opět znázorněno pomocí hermeneutického čtyřúhelníku (s. 197).

Popis jednotlivých metod výkladu Bible ve druhé části knihy je u každé metody rozšířen o příklad aplikace příslušné metody na konkrétní biblický text. Kniha se tak stává zároveň jakousi čítankou, ve které jsou ukázkami doplněny teoretické úvahy. Ukázkou textové kritiky je například pojednání o textových variantách k 1 Kor 15,51 (s. 48), které i v českém překladu dostatečně vypovídá o tomto metodickém kroku.

Autor se neobává hodnotících úsudků. Podle jeho názoru se například ukazuje, „že se stále více biblicko-vědeckých studií textům Písma dalekosáhle vzdaluje. Ve středu zájmu se objevují spíše Starý Orient, helénismus, rabínský judaismus nebo archeologické detaily, které se již

Bible sotva týkají“ (s. 59). M. Oeming se neobává připustit, že „historicko-kritická metoda... se ocitá v hluboké krizi“ (s. 60). Uvádí však vzápětí tři základní směry, které by mohly být východiskem z krize. Osobně je přesvědčen, že „biblická věda musí vstoupit do rozhovoru jednak se systematicko-teologickými a prakticko-teologickými disciplínami, jednak s agnostickým a ateistickým myšlením 20. století“ (s. 61).

Velmi pozitivně hodnotí autor mimo jiné kanonický výklad Písma: „Moudrost kánonu spočívá v tom, že v sobě spojuje rozdílné výpovědi k jednomu tématu, a tím chrání víru před ideologizací. Nepřetržitý rozhovor, který v Bibli probíhá, zabraňuje teologickému myšlení, aby zlenivělo“ (s. 100).

Překladatelovu práci je třeba celkově vyzdvihnout jako velmi zdařilé převedení odborného textu z němčiny do češtiny. Na několika místech připojuje velmi vhodné vysvětlující poznámky (například poznámka 48 na str. 104, objasňující řecké termíny) nebo se zmiňuje o českých vydáních některých titulů citované literatury (v příštím vydání by snad mohlo být doplněno, že už existují české překlady dokumentu Papežské biblické komise *Výklad bible v církvi* [Praha: Zvon, 1996] a knihy E. Zengera *První zákon* [Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999]). Potíže obvykle nastávají při tlumočení filozofické terminologie. Autor uvádí prozíravě původní německé znění v závorce za svým překladem. Nesrozumitelný může být překlad snad na jediném místě, a to na s. 36, kde překládá Gadamerovu formulaci „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“ (s. 23) jako „narukovat do událostí tradování.“ Německé sloveso „einrücken“ neznamená jen „narukovat“, ale především „vsunout, zařadit, začlenit.“

Pro čtenáře by tedy bylo srozumitelnější „začlenění do procesu tradování.“ Rovněž Amos jako „Maulbeerfeigenritzer“ (s. 127) není „drobopravec“ (s. 147), ale spíš „pěstitel smokvoní.“ „Der garstige historische Graben“ (s. 32), „škaredý příkop dějin“ (s. 46), by snad mohl být výstižnější jako „nepříjemný historický odstup“ nebo něco podobného. Otázkou do diskuse by mohlo být, zda převádět „Hebammenkunst“ (s. 7) jako „babické umění“ (s. 19) nebo spíš „umění porodní asistentky“ – vzhledem k tématu knihy to však není vůbec podstatné. Autorovu znázornění různých významů téhož biblického textu pomocí „Glasperlenspiele-rei“ (11, 170) by v překladu do češtiny snad lépe odpovídalo slovo „kaleidoskop“.

Po stránce vnějšího provedení zaslouží kniha uznání. Obal odpovídá střizlivosti odborného textu, typografická úprava je provedena velmi pečlivě. Drobné chyby se v knize nacházejí v nepatrném množství. Na s. 197 se např. objevuje „exegeze dějin exegeze působení“ – druhá zmínka o exegezi je zřejmě omylem. Na zadní straně přebalu se uvádí u jednoho z autorových děl letopočet vydání 1922, přestože se o několik řádků předtím tvrdí, že se narodil r. 1955.

Ohledně přínosu svého díla se autor vyjadřuje v závěru: „Každá z metod může velmi dobře osvětlit některé aspekty biblických textů.“ Seriózně však také přiznává, že se „projevily i slabiny každého z přístupů, a tím i nezbytnost jejich kritického doplnění“ (s. 196). Proto je „úplné porozumění Bibli badatelský ideál, který se jako takový může naplnit pouze prostřednictvím souhledu aspektů porozumění, jež vůči sobě často stojí ve vzájemném napětí“ (s. 197). Za nezbytný předpoklad považuje autor živý kontakt s Bibli: „Při setkání s Písmem se před námi

objevují stále další nové aspekty biblické zvěsti“ (s. 204).

Popsat metodologii kteréhokoli oboru je úkol nadmíru obtížný. M. Oeming je na jedné straně skvělým odborníkem, na druhé straně dokáže psát o složité problematice biblické hermeneutiky způsobem dostupným i neodborníkovi a navíc velmi čtivým.

Petr Chalupa

PAVOL FARKAŠ:

JEŽÍŠOVA REČ NA VRCHU

(Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 2001. 134 s.

ISBN 80-88696-30-5)

Slovenský biblista Pavol Farkaš vydal exegetický komentář k horskému kázání Matoušova evangelia, tedy k textu, který je nepochybně velmi důležitý, ale současně také interpretačně obtížný. Při své exegezi vychází z bohaté literatury, o níž se přehledně zmiňuje už v předmluvě (s. 7–9). V první kapitole (s. 10–21) jsou nastíněny dějiny interpretace horského kázání. Potom je krátce zhodnocen kontext, literární druh a název Ježíšova horského kázání (s. 22–24). Celý text Mt 5–7 je rozdělen na perikopy (celkem 26), které jsou rozlišeny odpovídajícím nadpisem. Vlastní exegeze textu horského kázání postupuje po kratších oddílech, zpravidla v rozsahu jednoho až dvou veršů. Delší pojednání je věnováno blahoslavenstvím (s. 27–43) a modlitbě Páně (s. 92–103).

Jak sám autor připomíná hned v úvodu (s. 7), zařadil na některých místech do své práce i relativně delší citáty ze slovensky psaných děl J. Heribana (k výkla-

du modlitby Páně) a K. Gábríše (z jeho komentáře *Ježišove reči na vrchu*). Kratší citáty i z děl jiných autorů se však objevují v exegezi průběžně. Většinou však autor formuluje sám na základě literatury, jež je doložena jménem autora a číslem stránky v závorce. Plné bibliografické údaje lze nalézt v seznamu použité literatury na s. 130–134. Tento seznam zahrnuje kromě slovenských prací a děl ve světových teologických jazycích (italština, angličtina, němčina) také řadu prací v češtině, mezi nimiž nechybí ani Miklíkova *Biblická archeologie* z r. 1936. Užití tak bohaté literatury je jistě zárukou toho, že čtenář bude kompetentně informován o problémech interpretace jednotlivých míst horského kázání a bude moci rovněž zachytit teologické poselství tohoto významného textu.

Rozsah této práce samozřejmě neumožňuje plně rozvinout u všech jednotlivých míst exegetickou problematiku horského kázání a poskytnout ve všech případech čtenáři možnost, aby sám posoudil stanoviska a závěry biblistů. Příkladem může být exegeze Mt 7,12, tj. tzv. zlatého pravidla, které v Matoušově verzi zní: „Všechno, co chcete, aby lidé dělali vám, totéž dělejte i vy jim.“ Je tedy formulováno pozitivně. P. Farkaš se zmiňuje (s. 119) o tom, že někteří křesťanští interpreti zdůrazňují, že Ježíš Kristus formuloval toto pravidlo pozitivně, zatímco všeobecná etika se dopracovala pouze k negativní formulaci. K tomu dodává: „Toto tvrdenie celkom neobstoí, pretože pozitívne formulácie je možné dokumentovať – i keď o mnoho zriedkavejšie – aj v nekresťanských a judaistických textoch.“ Při těchto formulacích se autor opíral především o český komentář M. Hájka. Podobné stanovisko najdeme ovšem i v mnohem významnějších komentářích k Matoušovu evangeliu (např. od W. D.

Davies a D. C. Allisona nebo od katolických biblistů R. Schnackenburga či A. Sanda). Nejednen čtenář by však mohl chtít poznat, jak konkrétně vypadají ty nekřesťanské a judaistické texty, v nichž je kladná formulace zlatého pravidla. Je jich opravdu málo a nejsou tak jednoznačné. Ze starší doby, než je Mt, by se snad dal srovnat výrok v listu Aristeově (207: „Co je učení moudrosti? Ten druhý odpověděl: Jako sám nechceš, aby se ti přihodilo něco zlého, nýbrž chceš mít účast na všem dobrém, když to děláš vůči svým podřízeným, i těm chybujícím...“), který pochází asi z r. 100 př. Kr., nebo popř. Sir 31,15 („Vnímej záležitosti svého bližního podle sebe a ve všem buď obezřetný“). Je přece jen vidět, že zlaté pravidlo v Mt 7,12 (a Lk 6,31) je ve svém kladném znění mnohem jednoznačnější. To může být dokladem toho, že především sám Ježíš chtěl touto formulací zdůraznit požadavek činné lásky.¹ Tuto možnost nemůže vyvrátit ani skutečnost, že křesťané sami chápali tuto zásadu (podobně jako už mnozí před nimi) jako vyjádření životní moudrosti či základního etického postoje a formulovali velmi brzy zlaté pravidlo v negativní podobě, a to již v *Didaché* 1,2 („všechno, co chceš, aby se ti nestalo, i ty nedělej druhému“) nebo v kodexu Bézově (D) ve Sk 15,29 („co nechcete, aby se stalo vám, nedělejte druhým“) a 15,20 (formulace v 3. os. pl.). Tento poukaz na exegezi Mt 7,12 chtěl ovšem jen upozornit na to, že nelze snadno vyčerpát v díle menšího rozsahu veš-

¹ Z moderních biblistů obhajuje názor, že zlaté pravidlo v kladné podobě, jak je v horském kázání, nemá své předchůdce, hlavně E. Schweizer (srov. E. SCHWEIZER, *Die Bergpredigt*, 2. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, s. 85). Viz také H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium: Kommentar zu Kap. 1,1–9,50*, Freiburg etc.: Herder, 1969, s. 349–352.

kerou problematiku v plné hloubce. U jiných důležitých míst horského kázání však Farkaš předkládá k diskusi různá řešení exegetů, jak je tomu např. u prvního blahoslavenství (Mt 5,3) nebo u tzv. Matoušovy klauzule, připojené k požadavku nerozlučitelnosti manželství (Mt 5,32).

Hlavní exegetická část, která začíná na s. 24, nemá žádný vlastní nadpis, takže se může zdát, že poslední úvodní kapitola „Kontext, literární druh a název Ježišovy řeči na vrchu“ sahá až do konce práce, zatímco samozřejmě končí už na s. 24. Tento určitý nedostatek členění publikace však nebude asi představovat velkou překážku pro využití knihy.

Souhrnně lze říci, že Farkašova *Ježišova řeč na vrchu* může být velmi užitečnou příručkou především pro studenty teologie, ale je schopna také poskytnout velmi cenné informace i dalším zájemcům o jeden ze zásadních textů Nového zákona. V neposlední řadě pro své bohaté bibliografické údaje pak vybízí ty, kdo chtějí nebo potřebují vědět o tomto textu a jeho problematice více, k dalšímu studiu.

Ladislav Tichý

PAUL MCPARTLAN:
SACRAMENT OF SALVATION.
 AN INTRODUCTION TO EUCHARISTIC
 ECCLESIOLOGY

(Edinburgh: T&T Clark, 1995. 126 s.
 ISBN 0-567-29299-1)

Dr. Paul McPartlan (1955) je knězem westminsterské diecéze. Mezi hlavní oblasti jeho zájmu patří ekleziologie, ekumenismus a Druhý vatikánský koncil. Přednáší systematickou teologii na

Heythrop College na Londýnské univerzitě. Při licenciátním studiu se specializoval na dogmatickou teologii, doktorát obhájil prací *The Eucharist Makes the Church* (Oxford, 1990).

Tato disertace se stala východiskem recenzované knihy, kterou autor určil širokému okruhu čtenářů. V *Sacrament of Salvation* čtenář proto nalezne pouze minimum poznámek, pro hlubší studium je odkazován k výše jmenované vědecké publikaci. Recenzované dílo svoji podobu získávalo během kurzů pro studenty univerzit v Cambridge, Birmingham a Lourdes, které autor vedl v roce 1994.

Jako titul publikace McPartlan užil název, jímž Druhý vatikánský koncil pojmenovává církev (viz *Lumen gentium* 1,9 a 48 a *Gaudium et spes* 42).

Knihu autor rozčlenil do osmi kapitol, doplněných úvodem (s. xiii), tematickým seznamem knih Henri de Lubaka (s. x), jmenným rejstříkem (s. 125) a seznamem zkratk (s. ix). Pro usnadnění orientace má každá kapitola vlastní podtitul. První kapitola, „Eucharistie vytváří církev. Golgotský kříž a nebeská hostina“ (s. 1–13), věnuje pozornost samotnému životu Krista a momentu ustanovení eucharistického slavení. V kapitole „Příprava Abrahamových dětí. Mesiáš předpovězený proroky“ (s. 14–29) se McPartlan zabývá způsobem, kterým byla ve spáse, jež přišla skrze Krista a byla zpřístupněna v eucharistii, naplněna Boží zaslíbení daná Izraelitům. Třetí kapitola, „Příběh nového Božího lidu. Dva tisíce let ve třech etapách“ (s. 30–44), si všímá pojmu „tělo Kristovo“, který bývá aplikován jak na eucharistii, tak na církev. Je načrtnut historický vývoj této terminologie. Období dvou tisíc let po Kristu je rozděleno do tří etap – patristika, scholastika a moderna. Kapitola nazvaná „Novodobý církevní Otec. Zkoušky a vítěz-

ství Henri de Lubaka" (s. 45–60) vyzdvihuje přínos Henri de Lubaka a ozřejmuje potíže, kterým byl vystaven. Klíčovou je pátá kapitola „Církev, svátost spásy. Liturgie, struktura a poslání" (s. 61–77). Věnuje se vnitřním a vnějším aspektům mystéria církve. Šestá kapitola „Duch svatý a jednota. Eucharistie v ekumenickém dialogu" (s. 78–96) ukazuje vývoj a plody ekumenického dialogu s přihlédnutím k jeho důsledkům pro chápání církve a eucharistie. Autor bere na zřetel základní ekumenická prohlášení o eucharistii. V sedmé kapitole „Toto je kalich mé krve. Kalich a obnova křtu" (s. 97–112) se McPartlan dostává přes obnovené vnímání hodnoty odpuštění v eucharistii až k dynamickému vztahu mezi svátostmi křtu, biřmování a eucharistie. V umožnění věřícím přijímat i Kristovu krev vidí částečné řešení dnešního nedostatečného využívání svátosti smíření. Nejvíce opomenutý aspekt je vyzdvižen v osmé kapitole „Vesmír dosahuje svého naplnění skrze nás. Kristus a církev: kazatel stvoření" (s. 113–124). Jedná se o kosmický rozměr eucharistie. Bůh skrze eucharistii nejen sjednocuje církev a přináší spásu lidstvu, ale dosud neustále tvoří nová nebesa a novou zemi.

McPartlan do textu pro větší názornost vřadil tři schematické diagramy. Na s. 22 přechod Starého zákona do Nového, jenž se uskutečnil v Kristu. Na s. 50 rozdíl mezi chápáním přirozeného a nadpřirozeného u Tomáše Akvinského a u Kajetána a Suáreze. A konečně na

s. 65 je načrtnuta paralela eucharistického společenství okolo biskupa s nebeským shromážděním okolo Beránkova trůnu.

Nepřehlédnutelným je vliv Henri de Lubaka. Již samotný podtitul Úvod do eucharistické ekleziologie čerpá z jeho základní teze, že „eucharistický a ekleziologický realismus podporují jeden druhého". Je mu věnována čtvrtá kapitola a navíc kniha obsahuje i přímý několikastránkový výtah de Lubakových myšlenek z díla *Corpus mysticum* (s. 56nn.). Na počátku publikace (s. x) nalezneme tematický seznam jeho knih.

Dílo obsahuje pouze minimum tiskových chyb. Např. „CCC877" namísto „CCC 877" (s. 71).

Recenzovaná kniha zaujme svou systematickostí a přehledností. Dr. McPartlan umí hovořit o složitých věcech srozumitelně a nekomplikovaně. Styl díla tedy vhodně odpovídá vybranému okruhu čtenářů, kterými nemusí být pouze studenti teologie, ale i lidé zajímaví se o problém, jakým způsobem může naše chápání eucharistie ovlivnit chápání církve. Tedy mimo jiné i o oblast liturgie, ekumenismu, evangelizace, misie, papežského primátu. *Sacrament of Salvation* nabízí vhledy, úvody (viz podtitul) do dané tematiky. Nečiní si nárok být vyčerpávající studií, problémy konkretizuje a nastiňuje možná řešení. Osmá kapitola by mohla být materiálem pro čtení a rozhovory ve skupinkách (např. sněmovní kroužky).

Kamila Pattermanová

KS. JANUSZ CZERSKI:

BOSKA LITURGIA

ŚW. JANA CHRYSOSTOMA.

WPROWADZENIE LITURGICZNO-

BIBLIJNE DO LITURGII

EUCHARYSTYCZNEJ

KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO

(Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 1998. 160 s.)

Snaha o vysvětlení a především přiblížení struktury i textů liturgických obřadů je stále aktuální výzvou jak pro duchovní v pastorační, tak i pro teology různých oborů. Zvláštního významu však nabývá v kontextu liturgií východních katolických církví. V tomto případě je totiž zapotřebí přihlížet nejen k potřebě zabezpečit formaci vlastním členům, ale také poskytnout solidní informace ostatním katolíkům, zejména na územích, kde se jednotlivé církevní a liturgické tradice prolínají. Tohoto nelehkého úkolu se ujal vedoucí katedry novozákonní exegeze TF Opolské univerzity, prof. dr. hab. Janusz Czerski, jenž je sám řeckokatolickým duchovním v hodnosti mitráta.

Jak je patrné nejen z tohoto krátkého úvodu, ale i ze samotného podtitulu knihy, jde o pokus o interdisciplinární přístup v rámci odborné popularizace. Hodnocení prací tohoto typu je vždy o to obtížnější, oč více jednotlivých prvků, proudů a rovin studie spojují v jedno. Předem podotýkám, že ačkoli se toto budu snažit mít na paměti, vyzdvihnu především rovinu liturgickou a popularizační.

Studie je členěna dle klíče pro komentáře k byzantské liturgii příznačného (proskomidie – bohoslužba slova – eucharistická bohoslužba), avšak zároveň rozšířeného o tematicky bohaté „Uvedení“ (Rysy byzantské spirituality: úloha

Ducha svatého, paschalní charakter spirituality, úcta k posvátnu, askese a mystika; Role kultu v byzantské spiritualitě: liturgie, kult ikony), jež by vzhledem k jeho rozsahu bylo lepší pojmenovat jako samostatnou kapitolu. Už z tohoto „Uvedení“ je patrné, jak velice autorovi záleží na tom, aby svým čtenářům – průměrně vzdělaným katolíkům nejen řecko-slovanského ritu – přiblížil především spirituální bohatství byzantských církví. Naopak teologické vysvětlení zůstává jaksí v pozadí, omezeno především na náčrt jednotlivých dílčích otázek. Studii završuje shrnutí v němčině (s. 159–160).

Lze tedy pochopit, že nebyla využita některá významná díla z oborů liturgiky a teologie, kupř. C. Kucharka (*The Byzantine Slav Liturgy of St. John Chrysostom: its Origin and Development*, Allendale 1977), J. Klingera (*Geneza sporu o epikleze: eschatologický a memorialny aspekt Eucharystie w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1967), a hlavně R. Tafta (*A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1991; *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Cinisello Balsamo (MI) 1988; *The Historical Evolution of the Liturgy of Saint John Chrysostom*, Roma 1975). Na druhé straně to nevyhnutně vedlo k jistým nedostatkům v teologii liturgie: tezí typu „neděle jako ‚opakování‘ Velikonoc“ (s. 29), či „zpráva o poslední večeři spolu se slovy ustanovení bezpochyby zaujímá centrální místo v celé eucharistické modlitbě“ (s. 131; naproti tomu na s. 135 autor správně píše, že „ani Kristova slova, ani epikleze neurčují okamžik proměnění. Proměnění se uskutečňuje během celého eucharistického dění“). Do této kategorie spadá i tvrzení, že „v terminologii byzantské církve slovo liturgie označuje výhradně eucharistickou liturgii“ (s. 41), což spíše vyjadřuje situaci

mimo slovanská území, kde se naopak k tomuto pojmu ještě nutně přidává specifikátor „svatá“ či „božská“. Z tohoto užšího pojetí liturgie pak vychází vysvětlivka, že *liturgikon* je knihou obsahující stálé části liturgických obřadů (s. 51).

Jako velice cenné obohacení je třeba uvést skutečnost, že prof. Czerski bohatě využívá znalostí z biblistiky. Hodí se mu nejen kvůli známé zakořeněnosti křesťanské liturgie v židovství, ale především kvůli tomu, že řecká původnina byzantsko-slovanské liturgie si jistě prohloubenou lingvistickou analýzu zaslouží.

Snaha o popularizaci tématu si vyžádala jistou daň, kterou lze pojmut do dvou trendů:

- a) srozumitelnost na úkor přesnosti: překlad *φιλάθρωπος* jako „kochající lidi“ (s. 75, 85, 92, 98) – v polštině je zažité spojení „miňující lidi“; *ἐκπορεύσας* jako „konsekrovací“ (s. 107) – namísto „ušwigací“; *ὁρθόδοξος* jako „pravoslavný“ (s. 108) – namísto: „prawowierny“;
- b) na úkor správné stylizace: „Tobie do góry chwałę wysyłamy“ (s. 89, 92, 98, 107) – namísto: wznosimy, oddajemy; „Trójcę jedną w naturze“ (s. 115) – namísto: współlistotną; „strašnyj“ jako „straszny“ (s. 142) – namísto: napelniający bojaźnią. Do této skupiny lze zařadit i nedůslednost v použití terminologického rozlišení *ritus* – obřad – tradice (s. 86, 91, 107, 108) a zjednodušený náhled na křesťanský Východ (označování církví byzantských tradic jako „východní církev“) se projevil jak v podtitulu, tak i v práci (s. 96).

A nyní již k jednotlivým částem práce. V druhé kapitole při výkladu modliteb k oblékání jednotlivých liturgických rouch (s. 60–64) nebyl zmíněn *epígona-*

tion; v rámci symboliky *epitrachelionu* (s. 62) nebylo zmíněno jeho a nohy ovečky, kterou si dobrý pastýř klade na ramena. Při epimanikiích mohlo být uvedeno i alternativní církevněslovanské pojmenování „poručí“ (s. 63). Při výkladu slov doprovázejících přípravu „beránka“ (s. 69) bylo použito textu z oficiální třetí verze Biblii Tysiąclecia, která však záměnou slova „grzech“ na „grzechy“ (srov. Jan 1,29) je v přímém rozporu nejen s řeckým originálem, ale i všemi liturgickými texty. Podobně i údaj o vyřezávání ostatních částic ve tvaru „malých trojúhelníků“ (s. 71) není nejpresnější – týká se jen největší částice k počtě Bohorodičky, kdežto ostatní kousky mají většinou tvar krychliček. Škoda, že nebyl vzpomenut poněkud odlišný pořádek jmen světců vypočítávaných při tomto úkonu v ruské pravoslavné církvi. V rámci výkladu okuřování nebyl zmíněn apotropaický smysl (s. 80) a v překladu prvních slov žalmu 50(51) bylo církevněslovanské „Bože“ přeloženo nepřesně jako „Pane“ (s. 79).

V kapitole věnované bohoslužbě slova neunikly oku recenzenta tyto „vady na kráse“: vysvětlení úvodní doxologie (*enarxis*) postrádá návaznost na posloupnost denního cyklu (s. 82). Výklad ekténíí (s. 83nn.), zvláště pak „velké“ či „pokojné“, je poznamenán tím, že neobsahuje přesný překlad jednotlivých proseb; zvláště zavádějící je pak informace, že „v závěrečné prosbě jsou všechny úmysly svěřovány Bohorodičce“, jež přímo odporuje textu závěru ekténie, citovanému na s. 113 a 136. Výklad bohužel nezahrnuje variantu proseb za zemřelé. V případě ekténie za katechumeny dvakrát došlo k zavádějícímu překladu jednotlivých proseb („jevanhelie pravdy“ jako „evangelium spravedlnosti“ – s. 99; „soborněj“ jako „katolickou“ – namísto:

obecnou [církvi] – s. 99 a 100); navíc pozn. č. 54 (s. 99) nezohledňuje obsah proseb v církevněslovanských liturgikonech a výzva katechumenům k opuštění shromáždění je namísto imperativu přeložena pomocí optativu. Podobně i v rámci prosebné ekténie (s. 112–114) schází přihlídnutí k rozdílu mezi řeckou a církevněslovanskou verzí a ke stylizaci překladu lze mít jisté výhrady. Také popis tzv. malého vchodu je poněkud povrchný (s. 87).

V části věnované eucharistické liturgii, při výkladu obřadu vyznání víry v liturgii (s. 118–119) schází zmínka jak o použití vějířů, tak i o tradici vanutí „aerionem“ nad biskupovou hlavou při pontifikální liturgii. Nezohlednění propojenosti modlitby ante-sanctus s textem Ap 4,7 a odtud plynoucí symboliky svedlo autora k ochuzení překladu textu o jedno sloveso (s. 126). Pravděpodobná neznalost geneze „modlitby ke sklonění hlav“ přinutila autora omezit se jen na biblicko-symbolický výklad úkonu sklonění hlavy (s. 148–149) – ve skutečnosti šlo o propuštění věřících, kteří nepřistupovali k přijímání. V rámci výkladu obřadů přijímání pak nebylo uvedeno alternativní církevněslovanské pojmenování komunijního zpěvu („přičasten“ – s. 151), ale jen název ukrajinský. Taktéž nebyla zmíněna italoalbánská odlišnost v podobě lámání „beránka“ nikoli na čtyři, ale jen na tři části. Obdobně u závěrečných obřadů (s. 155) nebyl uveden řecký název zpěvu „Da ispolňatsja“ – πλῆρωσθήτω.

Zvláštní skupinu nepřesností tvoří nedostatky rázu teologického a liturgického. K prvním z nich: při výkladu modlitby „Carju nebesnyj“ (s. 55n.) nebyla zohledněna Basilova teologie οικείωσις; vysvětlení údajného monofysitismu Arménů, že „neuznávali lidskou přiroze-

nost Ježíše“ (s. 70), je třeba považovat za teologický anachronismus. Patří sem i záměna adjektiv „chrystologiczny“ a „trynitarny“ (s. 76). Historicky zjednodušený je výklad „problému Filioque“ (s. 117–118), avšak cenná je odvolávka na dokument Papežské rady pro jednotu křesťanů *Řecká a latinská tradice o vycházení Ducha svatého* z r. 1995, který je bohužel stále téměř neznámý. Škoda, že při ekumenickém důrazu (kupř. v souvislosti s epiklézí autor cituje i katolicko-anglikánský dokument z r. 1971 – s. 135) nebylo vzpomenu i katolicko-pravoslavného společného prohlášení z Uusi Valama z r. 1988.

Mezi nedostatky liturgickými a liturgicko-teologickými lze uvést skutečnost, že ač na s. 42 jsou popsány některé projevy latinizace byzantského ritu u uniátů ve střední Evropě, samotný jev není ani pojmenován, ani vysvětlen. Sem lze zařadit i značně diskutabilní započítávání tzv. Apoštolských konstitucí mezi „nejstarší liturgické texty“ (s. 115). Ohledně norem liturgického postu nebyla využita základní polskojazyčná studie E. Przekopa (*Sakramenty święte w prawach katolickich Kościołów wschodnich*, Lublin 1978). Mnohem více důsledků však přineslo to, že nebyly zohledněny lokální liturgikony z minulých dob, kupř. tzv. Ilovský (s. 78, 80), které oproti oficiálním římským edicím mají určité změny.

A nakonec několik pochybení formální povahy. V seznamu použité literatury scházejí knihy R. Tafta (*The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome 1975) a W. Hryniewiczze (*Kościół siostrzane*, Warszawa 1993), citovaná v pozn. 6 na s. 103 a pozn. 47 na s. 118. Setkáme se také s přehozením pořadí slov ve větě (s. 28), změnou podmětu v rámci téže věty (s. 58) a ne

zcela důslednou interpunkcí (s. 60, 84, 88, 97, 99, 120, 124, 133, 138, 144, 147, 157). Četbu znesnadňuje snad bezděčné použití rusínských tvarů: „diakoństwo“ (s. 58); „oltarz“ (ve smyslu oltářního prostoru) a „ponadniebieski“ (s. 73, 76); „Jednorodzony Synu i Słowie Boga“ (s. 86); „wchód“ (s. 87, 88, 103, 104, 106); „proskomidyjnik“ (s. 101, 104, 155) a použití jednotlivých ukrajinských písmen v církevněslovanském textu (s. 51, 61, 67, 79, 81, 83, 85, 91, 96, 152), jakož i občasné překlapy (s. 43, 57, 93, 99, 104, 105, 108, 109, 111, 117, 122, 150, 154, 158).

I navzdory všem těmto mnohdy jen opravdu „kosmetickým“ nedokonalostem je třeba prof. Czerskému poděkovat za to, že polským čtenářům poskytl cenný zdroj poznání a svým zahraničním kolegům inspiraci k přípravě interdisciplinární vzdělávací literatury, které nebude nikdy dost.

Walerian Bugel

VLADIMÍR SOLOVJOV: ČTENÍ O BOHOLIDSTVÍ

(Překlad Pavel Hroch.

Předmluva Pavel Ambros. Velehrad:

Refugium Velehrad-Roma, 2000. 242 s.

ISBN 80-86045-54-4)

Čtenáři se dostává do rukou jedno ze stěžejních děl Vladimíra Solovjova, z jeho snad nejpłodnějšího období po přestěhování do Petrohradu v roce 1877. Právě v Petrohradu dokázal zaplnit celé sály svými přednáškami a z této činnosti pochází i jeho lekce o boholidství, přednesená v Soljanom gorodke v Petrohradě (1878). Zde Solovjovova popularita nezměrně vzrostla, snad nejvíce v jeho ži-

votě, ale i jeho osobní život byl obohacen o přátelství hraběnky Sofie Andrejevny Tolstojové, vdovy po slavném básníku Alexeji K. Tolstém, a její neteře Sofie Petrovny Chitrovové, jeho příští romantické lásky.

Celý Solovjovův cyklus přednášek *Čtení o bogočelovečestve* se zabývá jádrem křesťanského poselství a je rozdělen do dvanácti částí – úvah, z nichž poslední dvě jsou pevně spojeny. Je to poselství o vtělení Božím do tohoto světa, tedy postavení onoho pomyslného mostu, spojujícího lidské s božským, ke kterému ostatní starověká náboženství vzhlížela jen v neurčité nekonkrétní naději. V informativní předmluvě P. Ambrose (s. 16) je správně potvrzena absence byzantského hesychasmu u Solovjova, a tedy spíše jeho příklon k spekulativnějším a filozofičtějším formám náboženského myšlení (viz také Solovjovova apologeze na s. 80–81). Na druhé straně však i představitelé moderního hesychasmu se mohou zabývat „erotem“ (s. 17). Jako příklad můžeme uvést práce Christose Yannarase, *La liberté de la morale*, Genève: Labor et Fides, 1983; *Person und Eros*, Göttingen: Vandenhoech und Ruprecht-Verlag, 1985; Oliviera Clémenta, *Questions sur l'homme*, Paris: Stock, 1972, nebo Philippa Sherrarda s jeho *Christianity and Eros*, London, 1976, a další.

Úvodní Solovjovovy přednášky jsou spíše instruktivní a Solovjov do nich vnáší mnoho společného s citěním posluchačů. „Tvrdím, že dnešní odpůrci náboženství mají pravdu“ (s. 44), zdůrazňuje ve své první přednášce, aby ve své 11. a 12. promluvě dosáhl myšlenkového vyvrcholení v tajemství přípravy Božího vtělení. Vyvádí posluchače z tehdejšího determinismu (kap. 2) a ukazuje náboženství budoucnosti, náboženství velké syntézy. Posluchači jsou vedeni skrze ta-

jemství vývoje náboženských společností (kap. 3) k zhodnocení judaismu (kap. 5), trinitární teologie (kap. 6), zamyšlení nad obecným a jednotlivým (kap. 7), na cestu k člověku a Bohu (kap. 8–12). Solovjov v té době ještě zastával pozice slavjanofilství, takže stále věřil ve zvláštní roli Ruska v dějinách křesťanského světa 19. století, a pravoslaví zvláště. Tento slavjanofilský motiv, převzatý z Ťutčeva (viz G. Florovsky, in *Puť*, Nov.–Dec. 1933, č. 41, s. 3–24) zde také zaznívá (např. ze závěru *Čtení*), avšak netvoří hlavní cíl přednášek, na rozdíl od jeho pozdějšího spekulativního díla *La Russie et l'Église Universelle*, ed. Albert Savine, Paris, 1889.

Po předchozích přípravách přichází V. Solovjov k jádru svého učení, učení o vtělení. Vtělení mělo dle Solovjova dlouhou historickou přípravu (viz např. kap. 3), jeho prostředníkem je Sofie, Boží Moudrost, tělo Kristovo a tělo světa, věčné tělo Boha a věčná duše světa. „Druhý typ jednoty, jednota vytvořená, se v křesťanské teosofii nazývá Sofie... Jako se jsoucno liší od své ideje, s níž zároveň tvoří jednotu, liší se Logos od Sofie, s níž je zároveň vnitřně spojen. Sofie je Božím tělem, materií Božství“ (s. 166). Tato idea božského těla byla obsažena již dříve v díle Jakuba Böhmea (1575–1624) a má mnoho společného i s učením křesťanské kabaly např. Fridricha Christopfera Oetingera (1702–1782).

Máme tedy před sebou metafyzický problém tělesnosti a skutečnosti hmoty, jelikož „tělo“ nemusí být vždy „hmotné“. Solovjov uvažuje např. o „duchovním“ těle. Tělesnost je tedy od počátku „duchovní“. Materiální je v tomto případě spíše poškozením a kvality „duchovnosti“ těla musí být dosaženo zpět. Je to plně dosaženo v Kristu a s konečnou platností bude obnoveno při všeobecném vzkříšení. Pro Solovjova je tedy vtělení

Krista posledním článkem inkarnací, vtělení dokonalé a úplné, na rozdíl od předcházejících přípravných (s. 210n.). Vtělení je závěrečná cesta Boha: „Zlý duch sváru a nepřátelství, věčně bezmocný proti Bohu, ten, který přemohl člověka na počátku času, musí být uprostřed času přemožen Synem Božím a Synem člověka, prvorozeným všeho stvoření – v tom je podstatný smysl vtělení“ (s. 221).

Solovjov se zabývá i metafyzikou církve (s. 230), kdy charaktery církví se musí spojit, církev racionální, založená na hmotném principu, církev římskokatolická (s. 237), musí být oživena skutečnou církví s božským základem, tj. východním křesťanstvím. Bude vytvořena univerzální církev, a jen tak lze „tímto spojením dát vzniknout duchovnímu lidstvu“ (s. 241).

Se Solovjovovou teorií vnitřní proměny (v *Čtení* naznačené, např. na s. 205–208), nelze nezpomenout jeho práci *Umnoe dělanie*, publikovanou v *Zeitschrift für Slawische Philologie*, sv. 33 (1965) na s. 16–26. Solovjovovo *Umnoe dělanie* pochází právě z jeho petrohradského období a výrazně doplňuje *Čtení o bohostvů* o vnitřní rozměr vtělení neboli proměny člověka. *Umnoe dělanie* je Solovjovovou odpovědí na otázky moskevského přítele A. F. Pisemského a pojednává o „vnitřní jednotě člověka s věčnou nebeskou tělesností Krista“. Otázka duality a jejího překlenutí je nahlížena podobně jako v jeho *Čtení o bohostvů*: „Jestliže ve věčném světě je ideální lidstvo tělem božského Logu, pak v přírodním odvozeném světě je církev téhož Logu, ale již vtěleného“ (*Čtení*, s. 230). *Umnoe dělanie* se snaží naznačit i další otázky, především otázky sjednocení, jde však o text fragmentární, nedokončený, obsahující pouze první dva

body. Na úvod se Solovjov zabývá eucharistií jako tradičním učením spojení, avšak doplňuje ji již v bodě 1 o založení přímého vztahu mezi božskou a lidskou podstatou a pokouší se tento proces dále popsat v jeho vyšších formách. *Umnoe dělanie* tak vytváří určité doplnění textu z *Čtení o boholidství* a obraz Solovjovova tehdejšího niterného myšlení vůbec.

Ačkoliv v těchto myšlenkových postupech určité vnitřní proměny byl již dříve Solovjovovým předchůdcem např. ostříhomský arcibiskup Nikolaus Olachus (1493–1568) prací *Processus universalis*, vydanou v roce 1525 pod jménem Nicolaus Melchior (viz. E. Amann, in: *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, ed. A. Vacant, Paris, Libraire Letouzey et Ané, XI, 1930, col. 960–961), zdá se, že tato učení nepředstavují hlavní proud východokřesťanského myšlení a jsou spíše tradicí spekulativnějšího Západu. I když Solovjov byl kritikem západní filozofie (*Krizis zapadnoj filosofii*, Petrohrad, 1874), byl jí v určitém smyslu vděčný za mnohé nové podněty.

Petr Balcárek

MICHELINA TENACE:

ÚVOD DO MYŠLENÍ

VLADIMÍRA SOLOVJOVA–

VLADIMÍR SOLOVJOV:

KRÁSA V PŘÍRODĚ. OBECNÝ SMYSL

UMĚNÍ. SMYSL LÁSKY

(*Edice Studie*, sv. 8. Překlad z francouzštiny P. Juvenál Valíček OFMCap, z ruštiny přeložili Zdeňka Vychodilová a Alan Černohous, verše přebásnil Josef Hrdlička. Předmluva Michal Altrichter. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000. 241 s. ISBN 80-86045-55-2)

Máme před sebou publikaci s rozsáhlou úvodní studií Micheliny Tenace, uvedenou Michalem Altrichterem s nejznámějšími překlady estetických prací Vladimíra Sergejeviče Solovjova (1853–1900) a jeho studií o lásce. Je jen na škodu, že podobně jako jinde v této reprezentativní edici *Studie* chybí citace knih, z kterých byly překlady pořízeny, včetně citace překladu úvodní studie Micheliny Tenace. V případě překladu M. Tenace lze předpokládat, že jde o přeloženou část jejího bádání nebo dokonce část doktorské práce, kterou psala na Gregoriánské universitě (viz s. 5) a která byla publikována v roce 1993 v Troyes jako *La beauté comme unité spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev*, italský překlad a vydání je z roku 1994.

Vzhledem k tomu, že Solovjov je v podstatě spolutvůrcem ruské estetiky a většina pozdějších ruských idealistických estetiků se na něj odvolává nebo z něj přímo vychází, publikování jeho prací nakladatelstvím Refugium je nanejvýš přínosné. Dalším pilířem ruské estetiky 19. století, kladoucím však důraz spíše na principy odlišné, je Lev Nikolajevič Tolstoj (1828–1910). Tomuto nejznámějšímu představiteli ruské sociologické

estetiky 19. století však bylo v uplynulém období socialismu věnováno dosti místa (viz např. J. Volek, *Kapitoly z dějin estetiky*, Praha, 1969, s. 235–239) a také je již tradičně středem zájmu i v zahraničí (G. Morpurgo-Tagliabue, *Současná estetika*, Praha, 1985; K. E. Gilbertová–H. Kuhn, *Dějiny estetiky*, Praha, 1965) apod.

Rozsáhlý úvod, zachycující jak estetické spisy, tak i Solovjovovu studii *Smysl lásky*, je práce Micheline Tenace, představené řeholního společenství Centra Aletti v Římě. Autorka nenechává čtenáře na pochybách, že prošla důkladným vybraným školením, francouzskou literárně kritickou školou, navíc posvěcenou teologickým jazykem svého římského vzdělání. Zasvěceně, v jasně strukturovaných kapitolkách, avšak v uvolněných tazích, načrtává jednotlivé aspekty Solovjovova estetického myšlení, včetně jeho metafyziky lásky, vyjádřené ve stati *Smysl lásky*. Autorku lze jen pochválit, že nevybočuje z tématu, ale plně se soustředí na estetické aspekty Solovjova. Práce M. Tenace je přínosná z mnoha hledisek, především skutečností, že v oblasti Solovjovovy estetiky není mnoho dostupných prací (pokud pomineme starší, dnes málo přístupné studie V. Mykolaitise *L'esthétique de Vladimir Soloviev*, Würzburg, 1923, a I. Gančikova *L'estetica di Wladimir Soloviov*, Napoli, 1935). V tomto smyslu o Solovjovovi nebo o ruské idealistické estetice nebylo u nás ještě nic publikováno.

Podobně jako L. N. Tolstoj, tak i Solovjov reaguje na tehdejší krizi francouzské a německé estetiky (s. 46) a hledá také východiska. V. Solovjova spojuje s L. N. Tolstým pouze touha nalézt objektivní kritérium krásy, v nalezených kritériích a ideových východiskách se však liší. Solovjov vidí krásu nejen ve všech předchá-

zejících antických a raně středověkých estetických kritériích – v Augustinových a Pseudoareopagitových proporcích a v míře (s. 156), ve světle (s. 120), v absolutním bytí, v kráse morální (s. 73, 153), ale také v rysech estetiky již renesanční, vida v tvořivosti nápodobu Boží profetické činnosti, tvůrčí teurgii. Studii *Smysl lásky*, zařazenou do souboru estetických statí, je pak nutno vidět z tohoto úhlu. Láska je dovršením krásna, je jeho předpokladem, stejně jako dobro.

Solovjov shledává společně se svými ruskými soupeřníky, podobně jako autoři klasické antiky, básnictví nadřazené ostatním složkám, které dnes považujeme za umění, např. malířství, sochařství. Ryze renesančním pojmem tvořivosti – teurgie – Solovjov inspiruje dalšího ruského náboženského myslitele novopравoslaví Nikolaje A. Berďajeva (1874–1948). U Solovjova je však především dominantní teologická, řekněme náboženská idea všezahrnující univerzální všejednoty, *vsejedinstvo*. Tento estetický pojem je u něj spojen s jeho sofiologií, tvořivým principem světa a aktivním podílem člověka na přetváření světa (teurgie) při jeho tvůrčím prosvěcování.

Přes určitou pokrokovost a optimismus zůstal Solovjov částečně rezervovaný v názoru na budoucnost umění: „...dovolím si jít ještě dále a nepovažuji za nijak odvážné tvrzení, že jako byly uvedené formy umění završeny již starými národy, tak i nové evropské národy již vyčerpaly všechny ostatní nám známé druhy umění“ (*Obecný smysl umění*, s. 167–8). Tím přejímá něco z dobové skepse (např. Arthura Schopenhauera, 1788–1860) a svými názory ovlivňuje pozdějšího pařížského estetika Vladimíra V. Weidle (1895–1979) s jeho prací *Umíranie iskusstva: Razmyšlenija o sud'bě literarn-*

nogo i chudožestvennogo tvorčestva (Paříž, 1937, 2. vyd. Moskva, 1996). Na druhé straně však Solovjov neustrne, nadále očekává ztělesnění nových idejí a ponechává tak čtenáři určité východisko: „Je možné, že dnes stojíme na prahu realizace skutečného umění“ (*Krása v přírodě*, s. 100).

Přes některé diskutabilní obrazy a přirovnání, které Solovjov čtenáři nabízí a které jsou závislé na tehdejších způsobu vyjadřování (např. jeho přirovnání a obrazy slávka a kocoura, s. 100, nestvůry, s. 127, červa, s. 136), neubírá to podnes nic na Solovjovově sdílnosti.

V minulosti nebylo Solovjovově estetice věnováno mnoho místa, především ne v marxistickém a antiidealistickém SSSR (výjimku tvoří jeho podíl na národní kultuře, viz *Úvod do myšlení*, s. 8, pozn. 2). V současné době se však zdá, že svou křesťanskou estetikou mohl Solovjov inspirovat i takového velikána, jakým je švýcarský římskokatolický teolog Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Rozsáhlá Balthasarova esteticko-teologická práce *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik, II Fächer der Stile, I: Klerikale Stile*, Einsiedeln, 1962, se také k Solovjovovi přiznává a vidí v něm „myslitele všeobecného génia, který předjímá vizi Teilharda de Chardin a v některých případech jej opravuje“ (s. 19).

Závěrečný spis *Smysl lásky*, který byl do publikace zařazen v duchu Solovjovovy estetiky renesančním, dantovským akcentem na všezahrnující konečnou lásku, vhodně uzavírá nabízenou knihu. Solovjov v ní načrtává bohatou žehť myšlenek, zcela odlišných od dobového kupř. Schopenhauerova skepticismu, a mimo jiné předjímá o celé půlstoletí něco z učení Jungova archetypu božské Animy, věčného ženství. „Mystický základ dvojného nebo lépe řečeno dvou-

stranného charakteru lásky dovoluje otázku o možnosti opakování lásky. Nebeský předmět naší lásky je pouze jeden, vždy a pro všechny jeden a tentýž – věčné ženství Boží“ (s. 222–3). Tímto idealizujícím pohledem Solovjov pěkně vyjadřuje Platónovu ideu o dvoustranném charakteru lásky Afrodite Ourania a Afrodite Pándemos, tedy amor ascendens a amor descendens. Solovjov však charaktery přivádí do vyšší formy a znovu je sjednocuje, vnáší je poté na křesťanské pole, na zem, a píše: „Jelikož však úloha pravé lásky nespočívá pouze v tom, aby byl tento nejvyšší předmět uctíván, nýbrž v tom, aby se realizoval a zosobnil v jiné, nižší bytosti téže ženské formy nepozemské přirozenosti“ (s. 223).

Petr Balcárek

RADOMÍR MALÝ: *CÍRKEVNÍ DĚJINY*

(Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001. 283 s. ISBN 80-7266-083-7)

Církevní historik PhDr. Radomír Malý začíná své dílo o světových církevních dějinách kapitolou o historicitě postavy Ježíše Krista a vede čtenáře přes období prvotní církve až k Milánskému ediktu, pojednává mimo jiné o počátcích poustevnictví a mnišství, vztahu Francké říše ke křesťanství, islámu, východnímu schizmatu... a postupuje až do 20. století, kdy své dějiny zakončuje zvolením prvního slovanského papeže Jana Pavla II.

Jak sám uvedl v první kapitole, k dějinám církve lze buď zaujmout sympatizující postoj, nebo dát najevo antipatii; postoj neutrální lze zaujmout velice těžko, neboť každý historik nutně ve větší

či menší míře do své práce vkládá i citovou stránku. Již po přečtení několika stran čtenář pozná, že *Církevní dějiny* dr. Malého jsou psány perem věřícího křesťana a od samého začátku jsou prochnuty jeho láskou ke katolické církvi. Mohou se směle zařadit po bok takového díla, jako jsou *Církevní dějiny* jezuitského historika Blažeje Ráčka. To ovšem neumenšuje snahu autora poskytnout čtenáři pravdivý obraz církve v běhu dějin věků. Dr. Malý se nevyhýbá ani tak ožehavým tématům, jako křížovým výpravám v 11.–13. století, avignonskému papežství, velkému západnímu schizmatu, či renesančním papežům. Pohled na zmíněná „temná údobí“ dějin církve není v této knize rozhodně černobílý a dr. Malý nedostatky církve apologeticky neobhájí (jak to můžeme nalézt u některých katolických autorů minulých dob), ale ani je nikterak „nedémonizuje“. Spíše v této souvislosti poukazuje na obrodné proudy a hnutí v církvi, které církve vyvedly z „marasmu doby“.

Čtenáře zajisté zaujme kapitola o období pontifikátu Pia XII. a o církvi v období nacismu, který co do teroru vůči církvi si nikterak nezadal s komunistickou diktaturou v zemích východního bloku po vytvoření „železné opony“. Tato kniha v mnohém odpovídá i na tolik diskutovaná témata, jakým byl např. vztah Pia XII. k židům za druhé světové války.

Martin Weis

JURAJ DOLINSKÝ: ASPEKTY POTRIDENTSKEJ REFORMY

(Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2001. 157 s.)

Reforma v Cirkvi sa neviaže iba na jednu historickú epochu. Každé historické obdobie má dosť negatívnych prejavov a zlyhaní, ktoré treba naprávať, reformovať. Viackrát uskutočňovali takú reformu vnútrocirkevné hnutia, obyčajne silné rehoľné spoločenstvá, ako boli reformovaní benediktíni clunyjského hnutia v 11. storočí a žobravé rády v 13. storočí.

Avšak na prelome stredoveku a novoveku nebolo v Cirkvi spoločenstvo s dostatočnou duchovnou silou, ktoré by bolo schopné obrodíť citeľne oslabené kresťanstvo. Úsilie reformovať Cirkev „v hlave i v údoch“ sa prejavilo v časti západného kresťanstva odmietnutím materskej Cirkvi v rôznych podobách protestantského hnutia. Cirkev musela uskutočniť svoju obrodu radikálnym prehodnotením jestvujúcej situácie a reformami, ktoré popri náprave vtedajších nedostatkov mali byť zárukou lepšej a stabilnejšej budúcnosti. Prirodzene, na to nemohli stačiť jednotlivci ani vtedajšie cirkevné spoločenstvá. Musel zasiahnuť celocirkevný snem spojený s pápežovou autoritou. Tým snemom bol Tridentský koncil (1545–1563) so svojimi reformnými dekrétmi.

Viacerí cirkevní historici sa pokúšali zachytiť cirkevnú situáciu pred Tridentským koncilom a po ňom. Nie je to jednoduchá úloha, lebo náboženské dianie sa odvíjalo na pozadí búrlivej spoločenskej a politicko-mocenskej situácie. Preto sa viacerí tlmočníci a komentátori vtedajšieho dejinného obdobia usilovali zachytiť jeho priebeh z určitého užšieho hľadiska. O to sa pokúsil aj prednášateľ

cirkevných dejín na Trnavskej univerzite Dr. Juraj Dolinský SJ, PhD., v knihe *Aspekty potridentskej reformy*. Svoj historický pohľad premietol cez dobovú cirkevnú korešpondenciu a úradné hlásenia na najvyššej cirkevnej úrovni.

Autor tejto vedeckej práce nepodáva zachytené skutočnosti literárno rozprávačským štýlom, ale vecne a schematicky, čo je primerané študijnému zámeru publikácie.

Práve schematickosť predmetného diela je jeho silnou stránkou. Dr. Dolinský rozdelil svoju prácu na tri časti. V prvej uvádza celú tematiku hodnotením Tridentského snemu a reformy, ktorá z neho vychádzala. Osobitne venuje pozornosť vedúcim osobnostiam cirkevnej reformy a jej priebehom v jednotlivých európskych krajinách.

V druhej časti sa zameriava na dôležitý nástroj cirkevnej reformy, ktorým boli apoštolské nunciatúry. Táto časť predstavuje solídnu informáciu o dejinách, charaktere a význame nunciatúr v západnej a strednej Európe v 16. storočí.

Tretia časť je venovaná Dekrétu Tridentského koncilu o diecéznych seminároch a jeho uplatneniu v rozličných európskych štátoch a regiónoch.

Ku každej časti sú uvedené početné bibliografické údaje (na začiatku knihy pred textom). K prvej časti sa viažu tri viacvzázkové diela renomovaných cirkevných historikov (H. Jediny, L. von Pastor). Bibliografia k druhej časti obsahuje 90 jednotiek, väčšinou nunciatúrnych správ. Zaujímaví o tretiu časť majú k dispozícii 23 bibliografických referencií.

Je pochopiteľné, že správy a činnosť apoštolských nunciatúr nemôžu vyčerpávajúco zachytiť pohnuté tridentské obdobie v Cirkvi. Tak napr. dramatický zápas o Kolínske arcibiskupstvo sa neodohrával len medzi svetskými a cirkev-

nými kniežatami, ale dôležitý zástoj v ňom mali aj rehoľníci-kartuziáni a nižší klérus, ktorého hovorcom v prvej fáze na ríšskom sneme pred cisárom bol kolínsky seminarista Peter Kanízius, neskorší (druhý po sv. Bonifácii) apoštol Nemcka. Preto správne titul predstavovanej publikácie nehovorí o potridentskej reforme, ale o istých aspektoch tejto reformy. A možno dodať, že predmetom diela sú základne dôležité aspekty vtedajšej cirkevnej epochy. Tí, čo sú väčšmi zainteresovaní, si môžu pri dopĺňovaní svojich informácií poslužiť pripojenou bohatou bibliografiou.

Netreba zdôrazňovať, že pri takýchto náročných prácach je žetateľná citlivá spolupráca autora s korektormi. V predmetnom diele táto spolupráca azda trochu zaostala za želaním.

Rajmund Ondruš SJ

PETER ŠTURÁK:
DEJINY GRÉCKOKATOLÍCKEJ CIRKVI
V ROKOCH 1945–1989

(Prešov: Náboženské vydávateľstvo Petra, 1999. 199 s.)

Už starovekí autori často krát vyslovovali zásadu, že nezbytnou súčasťou múdrosti sú nielen vedomosti a skúsenosť, no aj znalosť minulosti. Knihy venované dejinám by preto mali mať zvlášť význačné miesto v živote každého spoločenstva. Táto zásada platí tým väčšmi vtedy, ak sa jedná o spoločenstvo cirkevné. V prípade gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku by každý seriózny pokus o systematické spracovanie nedávnej minulosti mal mať – s ohľadom na osemnásťročné obdobie jej delegalizácie

v bývalom Československu a na zložitost' odtiaľ prameniach vzťahov k pravoslávnej cirkvi – najvyššiu dôležitosť. V tomto kontexte sa štúdia ThLic. Petra Šturáka javí ako veľmi potrebná. Ako jeho snaženie vyzerá v očiach teologicky vzdelaného a kriticky zameraného čitateľa?

Práca – napriek svojmu sľubne znejúcemu titulu – je zameraná predovšetkým na prezentáciu spoločensko-politickej situácie gréckokatolíckej cirkvi v uvedenom období. Jej vnútorným životom sa temer nezabýva, takže v nej márne hľadať tematické okruhy, ako napr. miestne zvykové právo, prechod na gregoriánsky kalendár, zavedenie slovenčiny do bohoslužobného používania, reforma liturgie, situácia jednotlivých etnických skupín či spolkový život uniátov, ktoré sú neodmysliteľnou súčasťou štandardných príručiek cirkevných dejín. Otázka liturgických zvyklostí je buď len všeobecne načrtnutá (s. 30), alebo vôbec chýba (kapitoly II.–V.; ďalej zmienka o biskupom Gojdičom zavádzaných formách zbožnosti typických pre latinskú cirkev – s. 37, 52). V období pred r. 1950 je málo zdôraznené prepojenie medzi slovenskými gréckokatolíckmi a ich susedmi v okolitých eparchiách, vrátane cyrilometodskej tradície na Morave. Takrečeno navyše práca v prvej kapitole obsahuje pokus o stručný náčrt cirkevných dejín východného Slovenska pred r. 1945. K štruktúre práce možno mať predovšetkým jednu výhradu: názvy prvých častí druhej a tretej kapitoly sú formulované tak, že by mali mať takmer identický obsah! Menšie výhrady vyvoláva aj skutočnosť, že posledné dva odstavce na s. 77 sú nielen zbytočnou duplicitou, ale tematicky ani nepatria do podkapitoly 2.6.4, a že podkapitola 4.1, nadpísaná „Spoločensko-náboženská situácia v ČSR v rokoch

1950–68“, je zameraná len na Slovensko a chýba v nej charakteristika situácie v Čechách a na Morave (s. 107n.). V „obsahu“ však nie sú uvedené podkapitoly druhého stupňa, ale len hlavné podkapitoly, čo môže sťažovať štúdium zamerané na jednotlivé špeciálnejšie otázky. Praktickým dôsledkom môže byť aj to, že časť informácií z odseku 2.2.1 (životopisné údaje bpa Gojdiča – s. 49n.) je zbytočným opakovaním zo s. 35–37.

V knihe možno pozorovať aj istý neuduh typický pre mladých, menej skúsených autorov – sú uvádzané zbytočné podrobnosti, pre hlavný obsah práce irelevantné (napr. zoznam oficiálnych štátnych hostí na biskupských vysviackách – s. 57, celé texty menovacích búl – s. 56, citáty zo sv. Alfonza Liguoriho ohľadne poslanca redemptoristov – s. 74, okolnosti vzniku hnutia Rodina Nepoškvrnenej – s. 162). Oproti tomu je oveľa vážnejším nedostatkom spôsob práce s literatúrou – často jednostranné využívanie predovšetkým sekundárnej literatúry na úkor práce s prameňmi (*Documenta Pontificiorum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, práce M. Lacka a A. Barana); takisto aj pápežské menovacie buly prešovských biskupov sú uvádzané len podľa znenia v archíve biskupstva, a nie podľa oficiálneho zdroja – *Acta Apostolicae Sedis* (napr. s. 56). Diela pravoslávnej proveniencie boli vynechané takmer v úplnosti.

Tieto manká majú na svedomí to, že najmä v prvej kapitole sa stretávame s úrovňou spracovania, odpovedajúcej skôr popularizačnému žánru. Vymenovanie príkladov možno začať tvrdením, že Ján VIII. bulou *Industriae tuae* nanovo „odobruje“ slovienskú liturgiu (s. 8), čo je silne tendenčné a nezohľadňuje ani historický kontext, ani najmä text samotnej buly. Ďalej to bude striedavá termi-

nológia „slovienska liturgia“ a „byzantsko-slovanský obrad“ (s. 7–8) presne nevyjadrujúca historické realie, ako aj pripisovanie Liturgie vopred posvätených darov sv. Gregorovi z Nazianu (s. 9), či nesprávna charakteristika hrušovského monastýra ako „stauropig“ (s. 11), namiesto: stauropigiálneho, pričom chýba aj prezentácia rôznych názorov na dobu a okolnosti jeho vzniku (s. 12), takže informácie v jednotlivých odstavcoch si navzájom odporujú (napr. na s. 13 sa dokonca uvádza, že bol pôvodne „samostatný“).

Najviac problémov mal autor s otázkou úniijných pokusov, predovšetkým užhorodského. Sem patrí tvrdenie o existencii „gréckokatolíkov“ na Slovensku ešte v 15. stor. (s. 10) odporujúce prameňom uvádzaným M. Lackom, čo však vôbec nebolo zohľadnené. Prezentácia Užhorodskej únie vychádza z mylnej interpretácie historického termínu „ritus graeci“ ako „východného obradu“, a tým i z predpokladu, že prístupujúci k únii boli už katolími (s. 13nn.). Explicitne je táto téza formulovaná na s. 37. Aj popis úniijného pokusu v Krásnom Brode (s. 15) je eufemistický – pripomínajúci dávny kronikársky záznam jezuitu Juventusa: nejednalo sa o duchovenstvo pripravené „vo veľkej miere“, ale naopak o naprostú menšinu. V rámci vypočítania úniijných pokusov nebol spomenutý biskup Gregorovič (s. 15), o ktorom určiti autori píšu, že pred smrťou prijal katolícke vierovyznanie. Hoci na s. 17n. sú uvádzané podmienky uzatvorenia Užhorodskej únie, autor tento odsek predznamenáva vetou: „Prekážky zjednotenia boli:“; v prípade tretej podmienky nešlo o „hmotné zvýhodnenie“, ale o zrovnanie v právach s latinským duchovenstvom! Nič nebolo spomenuté o znovuvysvätení biskupa Partéria arcibiskupom Lippayom (s. 16–17). Šírenie sa únie je predstavené veľmi jed-

nostranne – napr. tvrdenie: „v priebehu nasledujúcich 15 rokov [po r. 1646] sa k únii pridali prakticky všetci kňazi“ (s. 16) je v priamom rozpore s historickými dokumentmi a skutočnosťou opozície vedenej Michalom Andrelmom Orosviovským – ten nebol Šturákom vôbec ani spomenutý. Pri datovaní Sedmohradskej únie – r. 1698 – neboli uvedené ďalšie dátumy (s. 22).

Nepresnostiam sa autor nevyhol ani pri popise udalostí z ďalších storočí: formulácia o „kanonickom uznaní“ mukačevskej eparchie r. 1771 (s. 19; na s. 21–22 je dokonca reč o „kanonizovaní“) neprihliada k textu pápežskej buly, kde sa hovorí o „kanonickom erigovaní“; podobne téza o aplikácii ustanovení na podmienky „východnej cirkvi“ (s. 19) neprihliada k jurisdikčnému obmedzeniu Zamojskej synody na cirkev rusínsku. Nebol uvedený spor biskupa Bradáča ohľadne nezavádzania „Filioque“ do atanazianského vierovyznania (s. 23); prenesenie sídla mukačevskej eparchie je raz pripisované bpovi Bačinskému (s. 23), inokedy cisárovnej Márii Terézii (s. 26). Nachádzame aj nesprávne datovanie abdikácie biskupa Nováka na r. 1818 (s. 30) – v skutočnosti 1918; ako aj tvrdenie, že „Čechy, Morava a Slovensko... patrili pod jurisdikciu metropolitu... Šeptického vo Lvove“ (s. 62), ktoré nerozlišuje medzi územím bývalej mukačevskej eparchie, ktorá pod Lvov nepatrila, a zvyškom Slovenska. Údaje o počte kňazov v r. 1945 a 1948 sa týkajú celej ČSR, hoci sú uvádzané v časti venovanej analýze situácie na Slovensku (s. 40). Nepresné je aj pomenovanie „Kongregácia pre východné cirkvi“ v časoch pred r. 1950 (s. 64), anticipujúce neskorší stav; podobne aj variácia „Východná kongregácia“ (s. 73).

Pomery po r. 1948, najmä však po r. 1950, sa spracovávajú obzvlášť ťažko,

takže sa nemožno čudovať, že ani tu sa autor nevyhol istým nedôslednostiam a nesprávnostiam. Napr. už tvrdenie v „úvode“, že gréckokatolíci „ako jediná cirkev“ nemohli mať vlastnú fakultu a seminár (s. 4) nezohľadňuje tzv. voľné cirkvi, ktoré tieto výsady taktiež nemali, avšak z dôvodu nízkeho počtu členov. V prezentácii baziliánov (s. 73) je Nikodém M. Krett pripísaný do dvoch kláštorov súčasne; o všetkých tam vymenovaných sa tvrdí, že boli „otcovia“, pričom na s. 74 sa uvádza rozlíšenie na kňazov a rehoľných bratov. V rámci riešenia tézy o pôvodnosti pravoslávnej viery na východnom Slovensku sa autor odvoláva až na údaje z r. 1893, a nie pred Užhorodskou úniou (s. 81). Do tejto skupiny patrí aj počítanie medzi „cirkvi“ Zväzu židovských náboženských obcí (s. 92) a počítanie jednotlivých miest medzi „politické zložky“ (s. 97). Nedomyslené je tvrdenie, že na Slovensku po 9. júni 1972 nežil už ani jeden rímskokatolícky biskup – nezohľadňuje to tzv. neoficiálne štruktúry, vrátane biskupa Korca (s. 161).

Posledný druh vecných nedokonalostí – nepresné preklady z latinčiny („judex primae instantiae“ ako „sudcovia prvej inštancie“ – s. 60), používanie slovenskej terminológie v novom význame (nesprávne použitie termínu „biskupstvo“ vo význame „biskupský sbor“ – s. 87) a problémy matematického rázu („približne 820 delegátov, v tom počte je asi 100 kňazov, a tiež približne 4000 veriacich“ – s. 100; rozchádzajúce sa štatistické údaje ohľadne r. 1968 – s. 154) tvorí akýsi prirodzený prechod k nedostatkom formálnej povahy.

Túto časť recenzie si dovoľím začať poznámkou, že členenie tlačenej bibliografie (kalendáre, schematizmy, knihy, zborníky, brožúry, časopisy) je povrchné, pretože neumožňuje rozlíšiť, kde vša-

de sa nachádzajú pramene, z ktorých autor čerpá, čo je literatúrou odbornou a čo len popularizačnou.

Veľké problémy robí Šturákovi zápis literatúry v poznámkach pod čiarou: mnohokrát sa zbytočne opakujúca plná forma zápisu, nesystematické použitie určenia „tamtiež“, občas chýba upresnenie vydania (pozn. 13 na s. 6), ročníka (pozn. 49 na s. 11; s. 26), zväzku (pozn. 91 na s. 17; pozn. 110 na s. 20); často sa vyskytuje nepresný prepis cudzojazyčných titulov a mien, najmä poľských (s. 8, 9, 14, 51, 78, 83–85, 105, 124, 128–129, 154, 167, 193, 195). Ďalšou príslovečnou „Achillesovou pätou“ mu je interpunkcia (takmer na všetkých stranách!), čo prezrádza, že dielo zrejme neprešlo jazykovou a ani redakčnou úpravou. Pre to posledné svedčí nielen nedôsledný pravopis „Cirkev“ – „cirkev“, mena „Jeľefterij“ (nezodpovedá citovanej literatúre, kde je „Jeľevferij“) (s. 84, 88–91, 98, 100, 102, 103, 105; správne: na s. 131 a 150) a názvu „Maramureš“ (s. 13) – „Marmaroš“ (s. 16), chýbajúce predložky a slová (s. 9, 24, 44) a číslovanie strán (s. 7, 69, 70, 71, 107, 184, 186, 187) či zbytočná kurzíva jednotlivých písmen (s. 50, 150, 151, 153) – hlavným dôkazom môže byť priam zarážajúce množstvo preklepov, gramatických chýb a neoddelených slov (s. 7–9, 11–13, 18, 20–21, 25, 29, 34–35, 39, 42, 45, 49, 51, 53–55, 59, 61, 64, 71, 77, 79, 81, 89–90, 92–93, 96, 98–101, 103–104, 106, 108, 110, 115, 117–120, 122, 124–125, 127–132, 134–137, 139, 141–144, 147–148, 150, 154, 158–160, 163–167, 169–171, 173–176, 179).

Aj napriek zaradeniu „zoznamu skratiek“ (s. 186), zahrnujúceho aj tie často a bežne používané, sa v práci stretávame s vyššie tridsiatimi nevysvetlenými skratkami: percent. (s. 11), rehoľ. (s. 73), východ. (s. 89), gr. kat. (s. 94), ref. (s. 96), konz. (s. 99), t. r. (s. 101), zák. (s. 116, 141),

tr. p. (s. 116), ep. rada (s. 128), v. r. (s. 128, 141), tabuľka na s. 129, vl. nař. (s. 130 a 159), zoznam pracovníkov PBF Prešov na s. 130, fasc. (s. 132nn), č. krab. (s. 126nn), taj. (s. 134), odd., (s. 141), ods. (s. 141), zn. (s. 147nn), ss. (s. 148), býv. (s. 150), cirk. odd. (s. 151), t. č. (s. 151), o. b. (s. 152), zb. z. (s. 153), ZDK PIT (s. 165), prehľad samizdatov na s. 168, súdr. (s. 171), tabuľka na s. 172, sign. (s. 175nn).

Na zrozumiteľnosti nepridá ani množstvo štylisticky nesprávnych formulácií: „pokusy na činnosť“ (s. 14), „Te Deum na uctenie spomínaného prezidenta“ [Gottwalda] (s. 41); „príkladom je zarážajúce aj odsúdenie“ (s. 46); „pri sčítaní ľudu v roku 1921 bolo na Slovensku iba 2879 duší“ (s. 82); „agitácia na pravoslávie“ (s. 93), „vrátiť sa do pravoslavia“ (s. 97), „30 kňazov... podpísalo pravoslávie“ (s. 103), „vyvrcholením likvidačnej komisie bol proces“ (s. 106), „skompromitovať... cez samotný proces“ (s. 121), „podpísali pravoslávie“ (s. 124), začínanie vety od „Že“ (s. 127), „protestovali s tým, že“ (s. 147), „bolo to na veľkonočné obdobie“ (s. 151), „pribudlo len 3 a pol kňaza“ (s. 173). Takisto nenaväzujúca veta (s. 24) a niektoré neslovenské tvary („parochia“ – s. 27; „patriarchia“ – s. 83, 150, „interview“ – s. 100, „pomeršoho jepiskopa“ – s. 106), ako aj uvádzanie niektorých štatistických údajov ohľadne stavu diecézy s iba latinskými komentármi (s. 57–59, 66–69, 74). Chýbajúce úvodzovky na začiatku a konci citácií (s. 85, 87, 104, 113, 126, 130, 131, 151) podstatne sťažujú využitie práce do budúcnosti.

Za isté *curiosum* v práci tohoto druhu možno označiť použitie zvykového spôsobu oslovenia – otec biskup, Svätý Otec, pán prezident, sestričky, súdruh, atď. (s. 15, 19, 36, 51, 56, 64, 70, 71, 73, 77, 79, 85, 90, 95, 104, 113, 114, 117–122, 141, 158, 163, 166, 167, 168, 175, 176, 182, 183), ako

aj to, že aj pri „Nihil obstat“ chýba dátum a jednacie číslo (s. 2).

Po tomto – snáď až príliš podrobnom – vypočítaní nedostatkov sa môže zdať, že knihu priam nemožno ani doporučiť k predaju. Opak je však pravdou – Peter Šturák nazhromaždil veľké množstvo doposiaľ neprístupných archívnych materiálov štátnej i cirkevnej proveniencie. To je snáď najväčším prínosom jeho diela, ak pominieme skutočnosť, že sa jedná o jeden z prvých „porevolučných“ pokusov o pomerne celistvé spracovanie témy. Pre ďalších bádateľov jeho štúdia bude isto neodmysliteľnou pomôckou. Téma, ktorej sa týka, si ďalšie skúmanie a prehĺbenie určite zaslúži.

Walerian Bugel

PIERS PAUL READ: *TEMPLÁŘI*

(Praha: BB Art, 2001)

Autor knihy, ako sám hovorí, sa snaží dopátrať pravdy o templárskom ráde. Chce sa vyhnúť fantastickým špekuláciám a zaznamenať len tie fakty, ktoré sú preukázané uznávanými vedcami. Úvod knihy venuje autor dejinám starozákonnému ľudu počnúc Abrahámom až po Herodesa, pričom popisuje politickú situáciu, ktorá panovala v tomto období, i okolnosti, ktoré viedli Herodesa k stavbe chrámu. V ďalšej časti sa zaoberá príchodom a poslaním Ježiša Krista na zemi. Čitateľovi približuje prvé storočia, keď sa evanjelium šírilo do okolitých krajín, približuje pokresťančenie krajín a ich panovníkov, ako aj svedectvá mnohých mučeníkov.

Autor sa ďalej venuje opisu rádu, funkciám templárskych predstavených, ako i mnohým darcom, ktorí štedro obdarúvali tento rytiersky rád. Dary často sprevádzali aj samotný vstup do rádu. Mnohí boli často velebení, že do rádu priniesli celý svoj majetok. Templári sa podieľali na nevídanej stavebnej konjunktúre, ktorá nastala vo Svätej zemi za vlády križiakov. Autor sa potom podrobnejšie zaoberá križiackymi výpravami a účasťou templárov v týchto ťaženiach.

Podľa autorových štúdií hlavným hriechom, ktoré boli templárom vyčítané, bolo lakomstvo a pýcha. Veď v dobe najväčšieho rozmachu mali takmer tisíc domov a sedemtisíc členov. V polovici 12. storočia dokonca vybudovali vlastné l'odstvo.

Na ďalších stranách svojej knihy sa autor venuje kráľovi Filipovi IV. Krásnemu, jeho politike a snahe o rozširovanie územia. Na svoje ťaženia však potreboval peniaze. Filipova pozornosť sa preto orientuje na majetky templárov. A tam začína začiatok zrušenia templárov.

V ďalšej kapitole autor popisuje okolnosti, ktoré viedli k postupnej likvidácii rádu. Všetko sa začalo závažnými obvineniami z neprístopnosti, o ktorých kráľ informoval Klementa V. v Lyone v roku 1305. Udalosti už potom nabrali rýchly spád. Len zopár rytierom sa podarilo utiecť. Podľa zásad inkvizície, ako píše autor knihy, mali byť nepolepšiteľní kacíři vydaní svetskej moci. Autor si kladie otázku, prečo pápež Klement V. zmenil svoj postoj voči templárom. Usudzuje, že pápež sa rozhodol obetovať templárov v záujme cirkvi. Je zrejme, že pápež bol už v rukách Filipa IV. Krásneho. A tak 12. marca 1312 na koncile vo Vienne pápež Klement V. prečítal bulu *Vox in excelso* o zrušení templárov. V bule sa uvádza, že rád bol rozpustený nie súdnym roz-

hodnutím, ale z pápežovho príkazu pre hanblivé povesti a podozrenia. Nasledujúca bola *Ad providam* zo 4. mája oznamovala prevedenie majetku rádu do vlastníctva johanitov. No niektorí panovníci sa postarali, aby časť majetku ostala v ich rukách.

Autor sa v knihe zaoberá aj osudmi templárov, ktorí sa uzmierili s cirkvou a zostali buď v rádových domoch, alebo odišli do iných kláštorov, kde žili z dôchodkov. Rozpustenie rádu totiž neznamenalo, že boli zbavení prísahy. Prechod od vojenského života ku kláštornému bol pre mnohých templárov ťažký, a preto viacerí odišli z kláštorov, odložili habitu a vrátili sa ku svetskému životu.

V poslednej časti sa autor podrobnejšie venuje dejinám, ktoré vynášali nad templármi rôzne rozsudky. Tak napríklad Dante Alighieri tvrdil, že sa stali nevinými obeťami chamtivosti kráľa Filipa IV., zatiaľ čo básnik, mystik a teoretik Ramon Llull z Malorky tvrdil, že rád bol obvinený neprávom. Aj retrospektívne názory na templárov, ktoré boli vyslovené v nasledujúcich storočiach, boli podľa autora ovplyvnené politikou. Stúpenci pápežov a francúzskych kráľov tak nechceli pripustiť, že by sa ich predchodcovia mohli dopustiť takých hrozných nespravodlivostí, zatiaľ čo demokrati videli v templároch obeť tyranie. V 17. a 18. storočí sa vina templárov stala nástrojom v rukách tých, ktorí utočili na katolícku cirkev. Z kresťanského pohľadu by sa na templárov, ako uvádza autor, hodili slová z Jánovej Apokalypsy: „Tó sú tí, ktorí prišli z veľkého súženia a vyprali si svoje rúcha a vybielili ich v krvi Baránka.“

V závere knihy sa Read zaoberá súčasným stavom vo Svätej zemi, kde pokračuje konflikt medzi Palestínčanmi a Židmi. Vatikán po dlhom váhaní uznal

štát Izrael a stále nalieha na mierovom riešení konfliktu. Dnes už Vatikán ne-propaguje ovládnutie Svätého mesta kresťanmi, čo bolo cieľom pápežov stredoveku. Autor však píše, že cirkev sa s nevôľou pozerá na exodus kresťanov. Ak bude tento trend pokračovať, hovorí autor, tak o pár rokov budú jedinou väčšou skupinou ľudí modliacich sa v chráme Svätého hrobu pútnici, ktorých tam dopraví letecké spoločnosti.

Juraj Dolinský SJ

PRŮVODCE PO STŘEDOVÝCHODNÍM FUNDAMENTALISMU

(MILOŠ MENDEL: *NÁBOŽENSTVÍ V BOJI O PALESTINU*. Brno: Atlantis, 2000. 248 s. + obrázková příloha)

Miloš Mendel je jedním z největších českých odborníků na moderní a soudobé dějiny Blízkého východu. Dokladem je řada publikací na toto téma, z nichž jmenujme aspoň dvě: *Židé a Arabové*. Dialog idejí a zbraní (1992) a *Džihád*. Islámská koncepce šíření víry (1997). Kniha *Náboženství v boji o Palestinu* je volným, téměř až seriálovým pokračováním téhož problému, jímž je palestínsko-izraelský konflikt.

Mendelova kniha není pouhý historický popis faktů a událostí, v jejichž suchém výčtu bychom mohli nacházet odpovědi na příčiny současného politického klimatu na Blízkém východě. Nahlíží jej z pozice náboženství a definuje jeho hybnou sílu. Judaismus, křesťanství a islám se odvolávají na tytéž kořeny svého vzniku, jímž je povolání Abrahama. Poslední z nich, islám, sebe chápe jako jejich zakončení a korunu. A právě

toto falešné sebevědomí je příčinou současného izraelsko-palestínského konfliktu. Ne však jedinou.

V 1. kapitole Mendel čtenáře informuje o doktrinálních předpokladech konfliktu, v dalších analyzuje hlavní tendence židovského a islámského fundamentalismu. Ve 2. kapitole rozebírá náboženský i politický vliv ultraortodoxních Židů – *charedim* – a náboženských stran Mizrahi, Agudat Jisrael, Tami, Šas, Likud na současný stav, jakož i vliv rabínů, kteří do Izraele přijeli v letech konstituujícího se mladého státu – rabího Kuka, Hirsche a Kahaneho. 3. kapitola je věnována fundamentalismu islámu. Mendel tu s hlubokým vnikem do světa islámu Blízkého východu popisuje duchovní hnutí Libanonu, Sýrie, Íránu a hlavně Egypta, kde se rodily duchovní motivy boje se „sionistickými okupanty“. Závěrečná 4. kapitola je věnována analýze vlivu křesťanství a křesťanských církví na izraelský politický konflikt. Mendel shrnuje, že tento vliv je minimální a že sympatie křesťanských církví v tomto sporu jsou na straně Izraele, které ve vzniku politicko-právního subjektu Izraele spatřují naplnění proroctví o návratu synů Izraele roztroušených po světě, které se stane znamením druhého, vítězného a definitivního příchodu Ježíše Krista na konci dnů.

Mendelově knize lze sotva co vytknout. Po faktografické stránce je přesný a k náboženským motivům politického zápasu o osvobození či udržení samostatnosti je velmi citlivý. Jediným nedostatkem je relativní stáří knihy. Byla dopsána počátkem května roku 1999 a nezrcadlí události, které nastaly po zvolení Ehuda Baraka premiérem vlády. Posunulo se i spektrum rozložení sil v Knesetu. Barakova vstřícná politika pro palestínské zájmy Izrael již po roce a půl dovedla k novým volbám premiéra

(ne parlamentu), jímž se stal protipalestinsky orientovaný Ariel Šaron, jenž v posledních 25 letech vystřídal v izraelské vládě několik ministerských křesel.

Mendelův průvodce po palestinsko-izraelském konfliktu je povinnou výbavou každého, kdo chce tomuto konfliktu rozumět. Zůstávejme tedy v naději, že Miloš Mendel již opět píše „nový díl“ na téma, v němž se k potěšení mnohých jeví jako kompetentní znalec problému.

Jaroslav Elijáhu Sýkora

Anotace

TEOLOGICKÝ SBORNÍK 3/2002: PROROCIA PROROCTVÍ

Proroci a proroctví jsou jedním ze společných rysů všech tří „abrahámských“ náboženství. Záměrem redakce bylo přiblížit profetismus těchto tradic takovým způsobem, aby i přes věroučné rozdíly vyniklo to společné. Úběžníkem zvolené perspektivy se stala prorokova osobnost, jeho zkušenost s Bohem, jeho nadšení a nejistoty, jeho vztahy k soukmenovcům a souvěrcům. Po úvodní christologické stati Jiřího Hoblíka, která navozuje téma profetismu jako takového, čtenáři naleznou tři pojednání o prorocích, reprezen-

tujících zmíněná náboženství: Nátanovi, Muhammadovi a (poněkud překvapivě) Ignácovi z Loyoly.

Rubrika Portrét tentokrát patří charismatickému knězi a mysliteli Antonínu Mandlovi, který by se letos dožil osmdesáti pěti let. Osobní vzpomínkou na úvod přispěl Mandlův dlouholetý přítel Josef Petr Ondok.

Článek Marty Munzarové „Lidé s postižením, bioetika a lidská práva“ reaguje na znepokojující názory a postoje některých současných bioetiků. Seznamuje s aktuální světovou odbornou diskusí na dané téma a současně hodnotí autorčinu vlastní zkušenost s výukou lékařské etiky v českém prostředí.

Rozhovor s historikem Pierrem Chaunum glosuje některé aspekty moderních revolucí, zejména francouzské z roku 1789, a všímá si i jejich historiografického podání. Zvláště pohled do zákulisí francouzského dějepisce dvacátého století je čtenářsky vděčný.

Totéž lze říct i o bravurním eseji Jana Čepa, v němž se roku 1949 pokusil prostřednictvím časopisu *Esprit* objasnit francouzskému publiku svízelnou situaci církve v rodícím se komunistickém Československu. Čepův text tehdy vyvolal reakce Jeana Bouliera a Emmanuela Mouniera, jejichž příspěvky otiskneme v dalším čísle *Teologického sborníku*.



Kontaktní adresy autorů článků v tomto čísle ST:

Doc. Josef A. Beneš, Th.D., katedra systematické teologie, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc
PhDr. Imrich Degro, katedra filozofie, CMBF UK – TI Košice, Kňazský seminár, Hlavná 91, 042 03 Košice
Doc. ThLic. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD., katedra systematickej teológie, TF TU, Kostolná 1, P. O. Box 173, 814 99 Bratislava

ThLic. Ján Ďurica SJ, katedra biblických a historických vied, TF TU, Kostolná 1, P. O. Box 173, 814 99 Bratislava

Ing. Mgr. Tomáš Machula, Dr., katedra filozofie, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Dr. Petr Mareček, Th.D., katedra biblických věd, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

Martina Pavelková, 398 04 Čimelice 149

Mgr. Jindřich Šrajer, Dr. theol., katedra teologické etiky, sociální etiky a etického vzdělávání, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

ThLic. Martin Weis, Th.D., katedra církevních dějin a patristiky, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Prof. Henryk Zimoń SVD, KUL, ul. Jagiellonska 45, Skr. p. 1110, 20-950 Lublin 11

Příspěvky posílejte na adresu:

Studia Theologica, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,

nebo na adresu: st@cmtfnw.upol.cz.

Finanční příspěvky na vydávání časopisu můžete posílat na účet:

191096330227/0100, variabilní symbol 6900, Komerční banka, Olomouc

K dostání na adrese:

CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

TF TU, Kostolná 1, 814 99 Bratislava

Prodejna skript UP, Biskupské nám. 1, 771 11 Olomouc

STUDIA THEOLOGICA

Teologický časopis
Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého
a Teologické fakulty Jihočeské univerzity
ve spolupráci s Teologickou fakultou Trnavské univerzity

Ročník 4, číslo 3 (9 průběžně), podzim 2002
Vychází čtyřikrát ročně
Reg. č. MK ČR E 11107

Vydala Univerzita Palackého v Olomouci – Cyrilometodějská teologická fakulta
v roce 2002
Biskupské nám. 1, 771 11 Olomouc, IČO 61989592

Redakční rada:

Doc. Pavel Ambros, Th.D., prof. RNDr. Ladislav Csontos, PhD.,
prof. Josef Dolista, Th.D., Ph.D., Dr. Ing. Eduard Krumpolc, CSc.,
Mgr. Lenka Zajícová

Odpovědná redaktorka:

Mgr. Lenka Zajícová

Vytiskla Univerzita Palackého v Olomouci
Náklad 300 výtisků

ISSN 1212-8570