

ROBERT MURRAY: *SYMBOLS OF CHURCH AND KINGDOM: A STUDY IN EARLY SYRIAC TRADITION*

(2. vyd. London – New York: T & T Clark International, 2004. 432 s.
ISBN 0-56708-157-5)

Jestliže v prvním vydání knihy v roce 1975 Robert Murray SJ konstatoval, že teologické studium ranných syrských otců je v samotném počátku (v roce 1989 nakladatelství Cambridge University Press rozhodlo o reprintu této knihy), může autor při druhém přepracovaném vydání po téměř třiceti letech hovořit o nebývalém rozmachu studia syrských otců. Skutečnost, že mění pouze svoji úvodní studii (s. 1–38) a knihu doplňuje na více místech o nové odkazy v poznámkách, ukazuje, že jeho práci lze považovat za standardní dílo ke studiu křesťanského Východu, především křesťanské syrské tradice, a sekundárně i biblických věd.

Práce se zabývá pojmem církve v syrské církvi před rokem 451. V úvodu knihy autor předkládá nejdůležitější metodologické poznámky o předmětu svého studia a jeho pozadí. Přehledně rozvíjí nejpřijatelnější hypotézy k otázce vzniku syrské tradice (s. 3–23). Jména F. C. Burkitta a W. Bauera uvádí dva protikladné názory na *Pověst o Abgarovi* (česky *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy I*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 388–390; srov. více *Itinerarium Egeriae: Putování Egeriino*, text, překlad a komentář M. Hejtmannová, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 1999, s. 82–91) a na syrský spis *Doctrina Addai*. Za zveličené považuje Bauerovo hodnocení, že syrská ekleziologie byla „heretická“ pouze proto, že její ortodoxní podoba byla rozvinuta později. Ukázaly to jednoznačně nejen studie no-

vějších autorů (E. Kirsten, B. Segal), ale především práce H. J. W. Drijverse („Edessa und die jüdische Christentum,“ *Vigiliae Christianae* 24 [1970]: 4–33) a objevy v Kumránu a Nag Hammádí. Ty objasňují zcela nově povahu židokřesťanství i původ syrské církve. Edessa se jeví jako hlavní středisko židokřesťanských církevních obcí a pravděpodobně místo vzniku *Tomášova evangelia* (*Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy I*, s. 79, srov. více P. POKORNÝ (ed.), *Tomášovo evangelium*, 2. vyd., Praha: ÚCN, 1982) a *Ódy Šalamounovy* (česky *Knihy tajemství a moudrosti III: Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 160–201). Murray vychází ze skutečnosti, že křesťanství v Edesse nevzniklo jako důsledek přímého misionářského poslání z Jeruzaléma. Tuto hypotézu považuje jen za obtížně prokazatelnou. Dává částečně za pravdu W. Bauerovi, který se ptá se po významu stálého podrobování se křesťanského způsobu života v Edesse většinové (řecky mluvící) církvi. Existuje vůbec nějaký pevnější základ pro vznik syrského křesťanství? Nemohli se jednotlivé obce tvořit z neoficiální evangelizace a spontánního šíření židokřesťanských skupin (s. 7)? Ve vydání z roku 1975 se Murray domníval, že kolébkou syrského křesťanství je Adiebene, vlivem pozdější studií Michaela Weitzmana („From Judaism to Christianity,“ *Journal of Semitic Studies. Supplement*, č. 8, 1990, posmrtného vydání jeho díla *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999) se přiklonil opět k Edesse jako nejstaršímu centru syrského křesťanství.

Původně si Murray předsevzal, že pojedná o celém období syrské tradice až po dobu rozdělení syrské církve na pravoslavnou, nestoriánskou a mono-

fyzickou. Tím by se ale dostal do diskuse nad řeckými christologickými pojmy. Vychází z toho, že zkoumané obrazy a typologie nebyly nikdy předmětem sporů v syrském křesťanství 4. až 8. století. Odkazuje se proto ve svém bádání na ranně křesťanskou ikonografii a následuje tím Hugo Rahnera (*Symbole der Kirche*, Salzburg: Otto Müller, 1964, s. 8). Chce ukázat na důležitost obrazu a symbolu v teologii vůbec, a tím dává dogmatickým výrazům nový život (s. 38).

V první části studie zpracovává velmi zevrubně symboly a typologii Afráta Syrského a Efréma Syrského, dotýkající se christologických a ekleziologických témat (s. 39–276). První kapitola pojednává o tématu Národa a národů (s. 41–68). Jedná se zde o povolání pohanů být místo Izraele Božím lidem. Tím jsou mezi sebou syrští otcové 4. století zajedno s předchozí tradicí (Justin) a s následnou tradicí. Afrát a Efrém si sice byli podobní v nauce, ale jejich porozumění dějinám spásy je rozlišovalo. Důvodem je rozdílný záměr jejich spisů, jejich životní situace a duch jejich díla: Afrát žil v Perské říši, kde jsou křesťané méně zvýhodňováni než Židé. Žil mezi Židy a dobře je znal. Měl s nimi společného více než s ctiteli ohně nebo tamějšími pohany. Ale přesto se obával vlivu rabínů na své stádce. Mohl proti nim užívat pouze slovo a pero. Naproti tomu Efrém žil v Římské říši, kde Židé byli pronásledovaným národem. To se nezměnilo ani v Konstantinově říši. Bohužel i v teologické literatuře se můžeme setkávat s nenávistí proti Židům. Takže ten, kdo mohl napsat krásný komentář o společném židokřesťanském dědictví (Komentář na knihu Genesis), mohl sklouznout do ostrých protižidovských polemik (*Carmina Nisibena*, čl. 67).

Druhá kapitola se zabývá tématem Těla Kristova (s. 69–94). Afrát i Efrém nepřinášejí podle Murraye nic nového. Ani jeden, ani druhý se nezabývají hlouběji pojmy *Syn člověka*, *druhý Adam*, *mystické tělo*. U Efréma stojí v popředí zájem o Kristovo individuální tělo. Oběma autorům rovněž chybí pneumatologie. Duch svatý jako princip a pouto jednoty v církvi hraje u nich nepatrnou roli. Murray to odůvodňuje převážně osobním a asketickým rázem rané syrské literatury, zcela odlišné například od pojetí Irenejeva (s. 94).

Třetí kapitola je věnována symbolice vinice, hroznu a stromu životu (s. 95–130). Zmíněné symboly odhalují roli Krista jako základní svátosti (*Ursakrament*) způsobem mnohem bohatším než je tomu u výrazu Tělo Kristovo. Je zajímavé, že Murray v této souvislosti pracuje s významy variant synoptických odstínů syrské slovní zásoby (s. 129).

Církev jako „Nevěsta Beránkova“ přichází ke slovu ve 4. kapitole (s. 131–158). Jedná se o biblické téma, které Syřané adaptovali osobitým způsobem. Ideál duchovního manželství mezi Kristem jako ženichem a křesťanem jako Bohu zasvěcenou pannou ovládal celou ranou syrskou literaturu až do 5. století. Nikdy však nebyl tento ideál chápán v ekleziologickém významu. V tomto smyslu pracoval ještě intenzivněji Efrém než Afrát, kde Marie a církev figuruje jako „druhá Eva“. Pouze *Liber Graduum* pojednává téma „církve jako Matky“. Murray se domnívá, že nepřítomnost motivu „Matky“ a „Nevěsty“ nás přivádí k nejstarší podobě syrského asketismu, který neustále zápasil s dualistickými tendencemi Marciona a Máního. Křesťané v syrské církvi byli dlouhou dobu v nebezpečí, že podlehnou asketickému

maximalismu Marciona nebo enkratismu Máního. Biblické hledisko motivu snoubenky či nevěsty nacházíme naopak u Pseudo-Klementa a v *Didaché*. Murray se domnívá, že duchovní energie prvotního syrského křesťanství se těmito odstředivými hnutími zcela rozptýlila. Ptá se, zda neexistuje nějaké vnitřní spojení mezi typicky syrským duchovním individualismem a pozdějším rozpadem jednoty těch, kteří tvořili společnou tradici a společnou rodinu těchto syrských církví.

Pátá kapitola nese název „Tituly sdílené Kristem a apoštoly nebo biskupy“ (s. 159–204). Murray na konci své knihy sestavuje tabulku (s. 354–363), v které přehledným způsobem představuje poukazy na syrské prameny. Znovu je zde poukázáno na to, že jeho namáhavá badatelská práce má dopad více na christologii než ekleziologii. Výrazně se zde projevuje vliv židovské tradice midraše nebo i předobrazů mezopotamských náboženství. V těchto christologických titulech vidí toliko implicitní ekleziologii. Kdyby totiž Kristus nemohl církvi sdílet své tituly jako *jednorozený, Syn Boží, druhý Adam, dárce života* a těsně je sdílet s církví, pak by se nemohl účastnit jejího apoštolského poslání jako hlava těla (2. kapitola), jako ženich nevěsty (4. kapitola), jako kněz, pastýř, lékař, ale nejčastěji jako skála, na které je postaven dům-církve (6. kapitola, s. 205–238). Proto výraz *Kepha* je funkční titul, který přináleží jak Kristu, tak Petrovi. Zatímco Afrát nepodává podrobný komentář k Mt 16,16–18, nacházíme takový komentář u Efréma (s. 212–228). Syrští autoři mají vysoké mínění o biskupském úřadě a jeho souvislosti s kolegiem biskupů. Mají i silné pasáže o Petrově primátu v tomto kolegiu. Izolované syrsky mluvící církve v Mezopotámii a Persii spíše užívají

petrovské texty na své místní představené, primasy a patriarchy než na rozvinutí učení o primátu římského biskupa. Je možné si povšimnout, že izolace přivedla syrskou církev do jisté neutrality vůči Římu. Řím byl až později napadán nejprve nestoriány (vystoupili proti papeži Celestýnovi) a jakobity (proti papeži Lvovi).

V 7. kapitole se mluví o „putující církvi“ a jejím eschatologickém naplnění (s. 239–276). Opět se objevuje individualistický rys syrské zbožnosti. Syrští křesťané žili v koloniích a opírali se o své společenství víry, založené na společném povolání. Ale podstata jejich spirituality spočívala ve skutečnosti osobního snoubenectví s Kristem v zasvěceném panenství, v intenzivním eschatologickém očekávání, méně již byl rozvinut rozměr ekleziologický (s. 274–275). Systematicky se pojednává o eschatologickém povolání církve v knize *Liber Graduum*, dále pak v homiliích Makaria a u syrského biskupa Balaie. Zde se stává viditelná církev na zemi tajemstvím, svátostí nebo obrazem oné církve, která definitivně zvítězí v nebi. „Dokonalí“ – v protikladu k obyčejným členům církve, kteří jsou nazýváni „spravedlivými“ – budují v sobě zvláštním způsobem „skrytou církev“ nebo „církve v srdcích“, což není to samé jako je rozdíl mezi „viditelnou“ a „neviditelnou“ církví v době reformace. Jedná se spíše o napětí mezi veřejným životem církve a „vnitřním životem“ (s. 275).

V druhé části knihy je zkoumán svět symboliky z hlediska jejího vzniku. Tento úvod je z hlediska dějin dogmatu velmi cenný. Syrští autoři se neodvolávají na starší autory náhodně. Jejich prameny musí být uspořádány systematicky a obsahují dostatek odkazů i k jiným tradicím. Murray je uspořádává do tří

skupin: 1. rysy, které jsou společné s židovskou tradicí (biblický způsob četby je bližší tradici targumu než pozdější Pešita a Vulgáta); exegeze, která je orientována na targum a midraš; hagadické texty, které vycházejí z exegeze slov a paralel, které jsou obvyklé v rabínské literatuře; tvůrčí využití literárních druhů, které jsou typické pro židovské prostředí; 2. rysy, které mohou být zkoumány srovnáváním s řecko-latinským křesťanstvím jako celek jako například svědectví a užití typologie; 3. rysy, které nás přivádějí do blíže nespecifikovatelné oblasti židovsko-křesťanské.

Murray se zde musí omezit na paralely s ostatní syrskou (či příbuznou západo-syrskou) tradicí. Tato tradice čerpá vědomě z Nového zákona: Jsou pravým Božím lidem. Toto přesvědčení sdílí syrácká církev s univerzální církví nejen na základě svědectví mnoha otců, ale i na pavlovské zkušenosti svobody ducha a odmítání legalismu (s. 343). Jak jsme již poznamenali výše, u Afráta nenacházíme učení o „těle Kristově“, zmínky nacházíme u Efréma. Slabě je rozvinuta pneumatologie, zvláště ve spojení s ekleziologií. Zcela postrádáme vědomí církve v její celistvosti, místní církev je naopak zdůrazněna silněji. Spojení se Západem je slabé, o to více udivuje, že Ignác Antiošský měl velmi bohaté kontakty s církví na Západě. Chybělo snad syrské církvi vědomí jednoty celé církve? Tato nářezka může být dostatečná k tomu, abychom poznali, jak je důležité lépe poznat syráckou teologii a církev opravdu vážným způsobem a přesněji určit rozdíl mezi židovsko-palestinským vlivem a helénistickým vlivem na rozvoj křesťanství. Komparace těchto vlivů na rozvoj křesťanství uvnitř hranic byzantské říše a mimo ni může přinést pozoruhodné

poznatky. A Murrayova práce přispívá k této komparaci a dává ji zásadní podněty.

Pavel Ambros

**MIROSLAV DANCÁK: EPIKLÉZA
V SÚČASNOM EKUMENICKOM DIALÓGU
CÍRKVI VÝCHODU A ZÁPADU**

(Prešov: Petra, 2003. 158 s.
ISBN 80-89007-38-4)

Liturgia sa stala jednou z prvých foriem vyjadrenia identity každého z kresťanských spoločenstiev, dávno predtým, ako sa ustálili formy a texty bohoslužobných slávení. Takisto sa stala aj priestorom, v ktorom sa tradícia predávala ďalej i získavala nové výrazové prostriedky. Preto už od najstarších čias platil postoj, ktorý bol výstižne zhrnutý do známej axiomy *lex orandi – lex credendi*; ten nakoniec priviedol cirkvi Východu i Západu do stavu, keď – v mene obrany toho, čo považovali na nemennú časť apoštolského dedičstva – prestali Eucharistiu spoločne sláviť a začali sa okolo nej škriepiť. Dnes žijeme v požehnanej dobe ekumenických dialógov, ktoré nám umožňujú učiť a obohacovať sa navzájom, čo platí najmä vtedy, ak sa rozhovory týkajú problematiky epiklézy, ktorá je svojho druhu kvintesenciou teologickej reflexie v čtených oblastiach teológie dogmatickej (napr. trinitológia, pneumatológia, ekleziológia, sakramentológia) i liturgickej (dejiny liturgického slávenia, komparácia liturgických textov, teológia liturgie, špeciálna liturgika) i ekumenickej (vzťahy cirkvi dvoch najväčších kresťanských

tradií, doktrínálne dialógy). Vedený tým povedomím, siahol som po štúdiu, ktorej názov doslova lákal k bližšiemu spoznaniu jej obsahu. O postrehy, dojmy a závery, ktoré vo mne vyvolala, by som sa rád rozdelil.

Kniha Miroslava Dancáka s názvom *Epikléza v súčasnom ekumenickom dialógu cirkvi Východu a Západu*, ktorá vyšla r. 2003 v prešovskom vydavateľstve Petra, bola predložená ako autorova doktorská dizertácia – nasvedčuje tomu reprint titulnej strany doktorskej práce na s. 3–4 (doplnenej navyše o terminologicky nepresný podtitul *Vo svetle dokumentov náboženského dialógu*), ako i uvedenie mien recenzentov na strane nasledujúcej. Ako sa tu dozvedáme, práca bola písaná na Pápežskej teologickej akadémii v Krakove u prof. D. Łukaszu OSPPE – exaktne vzaté na 1. katedre dogmatickej teológie, čo však už nebolo spresnené (na internetových stránkach tejto vysokej školy zatiaľ nie sú uvedené mená absolventov postgraduálneho štúdia za predminulý rok). Oveľa dôležitejšie je však to, že vznikla v slovenčine v poľskom prostredí, čomu nasvedčuje aj zaradenie poľského „zhrnutia“ (s. 138–153), ktoré však takmer doslovne obsahuje to isté, čo slovenský „záver“ (s. 124–137). Nakoľko ten posledný opakuje textové pasáže z hlavnej časti práce (napr. na s. 130 dokonca údaje z poznámky 161 na s. 60–61), vzniká otázka, či je možné, aby autor pozabudol na základné poznatky z metodológie písania diplomových prác, alebo či je treba vysvetlenie prinajmenšom tejto špecifikosti diela hľadať v skutočnosti, že medzi ním a školiteľom (a aj dvoma recenzentmi) zostala jazyková bariéra spočívajúca v presnom nepochopení významových odlišností homonymných slov (napr. láska – milosť [v poľštine

naopak]; błąd [chyba, omyl] – blud) a odbornej terminológie, príp. či sa tiež nejedná o obidve príčiny súčasne.

Smerovku k takejto formulácii moich otázok poskytuje aj bližší pohľad na členenie knihy. Formálne zostáva zo štyroch kapitol. Prvá z nich, nazvaná jednoducho „Epikléza“ (s. 13–32), sa zaoberá jej etymologickým a genetickým významom, poňatím ako „terminus technicus“, pôvodom i historickým vývojom, vysvetlením a významom. Druhá hlava, nadpísaná „Dva prúdy pôvodnej eucharistickej tradície“ (s. 33–53), prináša prehľad konsekrčných epikléz 13 východných a 4 západných liturgií (tomu zodpovedá aj členenie do dvoch podskupín), ktorý však postráda jednotiaci metodický kľúč (občas citovanej epikléze predchádza informatívna poznámka o danej liturgii či anafore, inokedy zasa o adresovaní uvedenej modlitby [ku Kristovi, Sv. Duchu, Otcovi], poväčšine však nasleduje jednohľadiskové hodnotenie, nakoľko text danej epiklézy potvrdzuje premieňajúcu moc tzv. konsekrčných slov, prípadne žiadny záver pridaný nie je). Nasleduje kapitola tretia s názvom „Tajomstvo prepočítania“ (s. 54–82), v ktorej nájdeme avizované tieto tematické okruhy: veľký rozkol, spory o Eucharistii, pohľady na epiklézu v období po veľkom rozkole, v dobách patrystických, u východných autorov, na snemoch katolíckych i nezjednotených. Podobne pestrým dojmom pôsobí aj záverečná štvrtá kapitola (s. 83–123), kde pod súhrnným názvom „Ekumenický dialóg“ nájdeme témy: ekumenický dialóg a Eucharistia, tajomstvo Eucharistie v dokumentoch učiteľského úradu cirkvi, Eucharistia v pravoslávnej cirkvi, katolícko-pravoslávny dialóg a tajomstvo cirkvi a Eucharistie vo svetle tajomstva sv. Trojice.

Z uvedeného vyplýva, že na tému je priamo zameraná len polovica 4. kapitoly, konkrétne časti 4.1 a 4.4 – čiže len 1/8 obsahu. Nadpisy kapitol sú formulované príliš zovšeobecňujúco (1. Epikléza; 4. Ekumenický dialóg) a k ich radeniu je možné poznamenať, že štruktúra 3. kapitoly logicky nenadväzuje na predchádzajúcu kapitolu, nadpísanú „Dva prúdy pôvodnej eucharistickej tradície“, pretože vyčleňuje iba východný pohľad, ktorý takto dáva do protikladu s historickou periodizáciou problematiky; ďalej, že do 4. kapitoly boli začlenené i časti, zamerané na prezentáciu doktrínálnych postojov katolíckej a pravoslávnej cirkvi, čo však už malo byť obsahom 3. kapitoly. Dojmom metodologickej nedomyšlenosti pôsobí podvojnásť kľúča poslednej z uvedených hláv, pretože snaha o historickú periodizáciu eucharistických sporov sa stretáva s pokusom rozlíšiť dianie po veľkej východnej schizme podľa konfesionalnej príslušnosti autorov, takže výsledkom je značný zmätok (napr. zaradenie časti 3.5.2 – západný pohľad na epiklézu do podkapitoly 3.5 charakterizovanú ako „východný“ pohľad na tú istú skutočnosť, či začlenenie palamizmu a scholastiky medzi eucharistické spory – 3.2.3, hoci hneď ďalej nasleduje podkapitola 3.3 zameraná na epiklézu po veľkom rozkole. Do záverečnej kapitoly bol navyše (ako časť 4.5) umiestnený aj pokus o preklad (avšak urobený z ďalšieho prekladu) bilaterálneho dokumentu *Tajomstvo cirkvi a Eucharistie vo svetle tajomstva Najsvätejšej Trojice*, ale bez jediného slova komentára či analýzy, čím došlo k zmiešaniu základného obsahu práce s dopĺňajúcim materiálom, ktorý mal byť uvedený medzi prílohami.

Osnova práce je samozrejme kľúčová pre ďalší postup a v istom slova zmysle predznamenáva aj možnosti dosiahnutia konkrétnych výsledkov; zároveň aj odzrkadľuje postoj a prístup pisateľa. Zameranie tretej kapitoly na „tajomstvo prepodstatnenia“ prezrádza, že v takto postavenej štúdii môže dôjsť k obrovskému zúženiu pohľadu na epiklézu – v zmysle hylemorfisticky chápaného sporu o „moment konsekrácie“ pri eucharistickom slávení. Nečudo, že v záverečnej kapitole sa nestretneme ani s analýzou interkonfesných teologických dialógov z hľadiska epiklézy v prípade ostatných sviatostných a liturgických celebrácií, ani s problematikou pohľadu na cirkev ako spoločenstvo zotrúvajúce v stave permanentnej epiklézy. Nakoľko prístup antagonistizujúci znenie (a umiestnenie) epiklézy (po) a tzv. *narratio institutionis* je už i v katolíckej pokoncilovej teológii dávno prekonaný, vynára sa ďalšia závažná otázka: čo má byť cieľom práce vystavanej na princípe analogickom k tzv. *demonstratio catholica*, kde úlohu úryvkov z Písma a Otcov preberajú citáty z jednotlivých liturgií Východu i Západu? Dancák sám to formuluje – avšak bez načrtnutia metódy (!) – takto: „ide o poukázanie na hľadanie cesty k vzájomnému zblíženiu cez ekumenický dialóg a cez vzájomné učenie sa rešpektovať navzájom jeden druhého“ (s. 10). Horeuvedené poznatky o rozsahu textu bezprostredne zameraného na ekumenický dialóg Východu a Západu však jeho tvrdenie silne spochybňujú. K tomu sa pridávajú aj ďalšie skutočnosti – napr. časť 3.5.1 obsahovo vôbec neodpovedajúca nadpisu („Epikléza u grékokatolíkov na Slovensku“), prináša totiž len náčrt dejín grécko-katolíckej cirkvi

na východnom Slovensku do r. 1989 a pojem epikléza používa iba raz – v súvislosti s knihou dr. Russnáka *Epiklízis* z r. 1926.

Oveľa pádnejším argumentom môže byť aj použitá literatúra. Takmer kurióznym dojmom pôsobí, že celá Bibliografia obsahuje dovedna 4 strany (s. 155–158), pričom text „ekumenických dokumentov“ je len jediný (!). Keďže práca vznikala na katedre dogmatickej teológie, záujem môže vzbudzovať aj kľúč vnútorného členenia textov: Dokumenty všeobecnej cirkvi (sem autor radí aj Písmo sv.); Dokumenty pápeža, rímskych kongregácií a ekumenické dokumenty; Liturgické knihy (jedine ich slovenské verzie!); Teologické publikácie; Encyklopédia; Prednášky. Dochádza tak nielen k tomu, že dokumenty ekumenických koncilov sú zaradené do dvoch skupín súčasne, ale najmä k paradoxnému vylčeniu pápeža z magistéria (!). Na tomto mieste si dovoľm poznamenať, že poznámkový aparát uvádza oveľa väčšie množstvo bibliografických údajov, avšak s drvivo prevažujúcou poznámkou „in“, poukazujúcou na nepriame, čiže sprostredkované využitie uvedených diel. V bibliografickom zozname uvedená literatúra postihuje súčasné teologické pohľady na ekumenickú závažnosť epiklézy len mizivo, nehovoriac už o takmer naprostej absencii titulov z odborných periodík či už dogmatických, ekumenických, alebo aspoň liturgických. Keďže autor študoval v Poľsku, dalo by sa očakávať využitie poľských edícií liturgických a patristických textov (napr. *Wieczera mistyczna* H. Paprockého, sérií PSP, POK, BOK či *Ojcowie żywi*) a príp. aj tolerovať využitie prekladov, ak by sa jednalo o kritické vydania (napr. *Liturgie Kościoła prawosławnego*) – s ničím takým

sa však nestretneme. Ak pritom vezme do úvahy, že obsahom prvých dvoch kapitol je prezentácia liturgických a svätootcovských výrokov o epikléze v rámci anafory, avšak v bibliografii sa nijaké vydania patristických textov neobjavujú, je nutné pripustiť, že Dancák nepracoval s prameňmi a len sprostredkovane sa oboznamoval s tým, čo preň malo byť kľúčovým podkladom – v tomto prípade však ťažko pôjde o autentickú vedeckú prácu.

Pre posledný zo záverov svedčí aj miera jazykovej vybavenosti autora. Pozabudnime na chvíľu na to, že aj gramatika a interpunkcia materinčiny mu občas robí problémy, odhliadnime aj od toho, že aj poľština je preň ťažkým „orieškom“ (svedčí o tom nielen notoricky nesprávny zápis bibliografie, ale najmä nepresný, až občas chybný preklad katolícko-pravoslávneho konsenzu z r. 1982); príznačné je aj to, že väčšinu gréckych a latinských citátov si dal, ako sám uvádza, preložiť (najmä od pracovníkov Prešovskej univerzity). K využitiu zostáva napokon aspoň uvedená literatúra predovšetkým slovenská a česká, príp. aj talianska, ukrajinská a ruská. Poznámkový aparát prezrádza, že všetky (!) patristické citácie boli prevzaté z posledných dvoch vymenovaných jazykov; podobne aj väčšina odkazov na odbornú – hoci priemerne pred 90 rokmi (!) vydanú – literatúru o epikléze. Malou ukážkou, kam až môže viesť takýto postup, nech je citát sprostredkované prevzatý z diela ruského archimandrity Kipriana [Kerna], týkajúci sa interpolovania znenia epiklézy textom troparionu 9. „času“: „eto novovvedenje bogoslovski i liturgičeski bezgramotno“ [táto inovácia bola teologicky aj liturgicky neoprávnená, resp. nesprávna]; prostredníctvom ukrajinskej

knihy M. Solovija („je novovvedennjam nehamrotnym pid ohljadom bohoslovskym i liturhijnym“) Dancák „prekladá“ takto: „je negramotným novouvedením pod teologickým a liturgickým dohľadom“ (s. 32). Ešte komickejšie dopadol tou istou cestou sprostredkovaný „preklad“ textu tohože autora o mienke pravoslávnych teológov, že epikléza je „posväcujúcou či spoluposväcujúcou formulou“ – podľa Dancáka „epikléza je premieňajúcou alebo ospevujúcou formulou“ (s. 20). Komentárom nielen k uvedeným príkladom, ale k tomuto celému odstavcu nech budú jeho vlastné slová: „Je potrebné ešte upozorniť na to, že pri riešení otázky epiklézy odborníci používajú pôvodný grécky text, a nie preklad“ (s. 18).

Autorov spôsob práce s literatúrou, ktorú uvádza a neraz doslovne cituje, nepridávajúc k nej žiadny komentár (to posledné vid' s. 96–98), taktiež nie je možno pokladať za práve vedecký. Ako príklad si môžeme uviesť dielo poľského pravoslávneho teológa Jerzego Klingera *Geneza sporu o epiklezę* (1969), ktoré vnieslo originálny a celistvý pohľad na problematiku epiklézy v celom kresťanskom staroveku. Dancák na 9 riadkoch „charakterizuje“ – opäť prostredníctvom iného autora – len jednu z jeho hlavných myšlienok, ostatné sa vôbec ani nesnaží priblížiť či ne tobôž aj zhodnotiť, a pritom dve strany jeho knihy (33–34) sú na uvedenom Klingerovom spise (s. 34–36) viacej ako geneticky závislé! Keby však pritom spis uvedeného autora pozorne čítal v jeho celistvosti, štruktúra i postup dizertácie by museli byť úplne iné. Tým väčšmi to platí o diele poľského ekumenistu Wacława Hryniewiczza, predovšetkým o druhom zväzku jeho „sumy“ paschálnej kresťanskej teológie *Nasza pascha z Chrystusem* (1987). Napriek tomu,

že z nej (s. 456–460) opísal väčšiu polovicu časti 4.1.1 (Ekumenický dialóg a epikléza – konkrétne s. 88–92), neoboznámil sa so súčasným teologickým výkladom problematiky epiklézy na s. 231–283 a 334–492, najmä však s. 427–455, ktorý by mu umožnil kontextualizovať zaujímavý exkluzivistický a antagonizujúci prístup k epikléze do súvislosti polemickkej potridentskej teológie neumožňujúcej ekumenický dialóg.

Čitateľ týchto riadkov si už určite stačil položiť otázku, aké že môžu byť výsledky práce, ktorá sa vyznačuje horeuvedenými charakteristikami? Dá sa predpokladať, že pochabé. Varovným signálom môže už byť púha metodologická stránka recenzovanej knihy: bibliografický zápis nielenže obsahuje veľké množstvo chýb, ale svojou nesystematickosťou prezrádza aj príležitostný spôsob spracovávaní asi iba nahodilo analyzovaných predlôh. Tomuto predpokladu totiž zodpovedá aj skutočnosť, že vo vyslovovaných názoroch občas badať aj vzájomný rozpor: týka sa to najmä kľúčovej problematiky – znenia epiklézy v byzantskej anafore sv. Jána Zlatoústeho (voľakedy uvádzanej ako prosba k Svätému Duchu, inokedy ako k Bohu o Sv. Ducha), otázky doby zavedenia epiklézy do anafory (nie je to zistené – s. 17; nenachádzala sa – s. 36; nachádzala, avšak bez interpunkcie – s. 44), jej významu (modlitba za milosti Sv. Ducha k dôstojnému prijímaniu – s. 47; vyjadrenie úlohy Sv. Ducha v tajomstve eucharistie a cirkvi – s. 12), ako aj pozície slov ustanovenia v kánone (nikdy nechýbali – s. 69; anafora Addaja a Mariho ich nemá – s. 23, 40–41); protikladné sú aj informácie o názoroch „súčasných“ pravoslávnych teológov (s. 24 versus 71). Nejednotnosť nájdeme aj v znení základných teologických ter-

mínov – napr. transsubstanciácia versus transsubstantia a transsubstantiancia (s. 85) – a najmä osobných mien: liturgia Adđeja a Mária (s. 40) versus Mariho (s. 41), Migne versus Miň (s. 32, pozn. 77), predovšetkým však v prípade prekrútení mena španielskeho dominikánskeho teológa Juana de Torquemady – Turkemmata (s. 24) a Turekrema (s. 62). Práve zdanlivo náhodná zhoda posledných troch vymenovaných prípadov so znením uvedených mien v cudzojazyčnej literatúre sa stala doporučením pre hlbšie zamyslenie sa nad prínosom hodnotenej publikácie, čo samozrejme zahŕňa aj posúdenie kvality vyvođených záverov; to však nie je možné bez porovnania predkladaných téz s názormi predchodcov a iných bádateľov. Vedený dikciou poznámkového aparátu, začal som porovnávať odkazované diela so znením hodnotenej knihy. Nastala reťazová reakcia: keďže miesta opatrené poznámkami, ako aj znenie tých posledných sa najčastejšie doslovne zhodovali s predlohou, na rad prišlo aj preverovanie partií bez výrazných odkazov. Výsledkom sa stalo nasledujúce zistenie: text knihy je v prevzatý v tak veľkej miere, že prácu ako celok je sotva možné označiť za pôvodné dielo Miroslava Dancáka. Najpresvedčivejším dôkazom nech je porovnanie s rusky písanou prácou M. Rusnáka *Epiklizis* z r. 1926 – mimochodom práve jej preklad do slovenčiny Dancák pripravoval (vychádzam pritom z elektronickej podoby rukopisu tohto prekladu). Prvá kapitola Rusnákovkej štúdie, nadpísaná „Vznik a význam epiklézy“, má nasledujúce časti: 1.1 Epikléza, 1.2 Etymologický význam slova „Epikléza“, 1.3 Genetický vývoj slova epikléza, 1.4 Epikléza ako technický výraz, 1.5 Historický vývoj epiklézy;

u Dancáka vyzerá prvá kapitola („Epikléza“) takto: 1.1 Etymologický význam slova „Epikléza“, 1.2 Genetický význam epiklézy, 1.3 Epikléza ako technický výraz, 1.4 Pôvod a historický vývoj epiklézy, 1.5 Vysvetlenie Epiklézy, 1.6 Význam epiklézy. Ešte zreteľnejšia podoba s predlohou je v prípade kapitoly druhej, u Rusnáka nazvanej „Historické pramene epiklézy“, u Dancáka „Dva prúdy pôvodnej eucharistickej tradície“: zatiaľčo v prvom prípade má časť venovaná východným liturgiám 14 podskupín, v druhom je ich síce 13, avšak v tom istom poradí a jediná zmena je zapríčinená tým, že bola vynechaná položka č. 11 – úryvok nestoriánskej anafory. To isté platí aj o druhej časti kapitoly (u Rusnáka samostatnej tretej kapitole) venovanej západným liturgiám – jediná zmena bola zavedená v nadpísaní tretej časti „Ambroziánska liturgia“ (oproti staršiemu „Ambrózova liturgia“). Taktiež porovnanie s ďalšou odkazovanou literatúrou presvedčivo dokazuje, že text recenzovanej knihy v svojej väčšine nie je pôvodným dielom M. Dancáka. Skôr, ako to podrobne rozpíšem podľa jednotlivých častí, chcel by som podotknúť dve skutočnosti: 1. hoci podľa počtu strán pôvodniny a Dancákovho „prevzatia“ je zrejmé, že sa vždy nejedná o kompletne prevzatie textu v jeho celistvosti, predsa len som vychádzal predovšetkým z toho, či jednotlivé formulácie u M. Dancáka neodkazované ako priamy citát boli jeho vlastné, alebo „požičané“ – či už formou celých viet, alebo ich častí a z nich potom pozliepané; 2. keďže sa mi nepodarilo zohnať odkazovanú literatúru bezo zvyšku, je možné, že nasledujúci výčet prísvojených textov ešte nemusí byť úplný.

Teraz už nechajme prehovoriť faktá a „suché“ čísla (uvádzam vždy strany

recenzovanej knihy a ďalej špecificky využitú predlohu v skrátenej verzii zápisu):

- s. 14–18 – opísané z: M. RUSSNÁK, *Epiklisis*, Prjašev 1926, s. 11–23;
- s. 18–32 – opísané z: M. SOLOVJ, *Božestvennaja liturhija*, Rim 1964, s. 350–364;
- s. 33–34 – opísané z: J. KLINGER, *Geneza sporu o epikleze*, Warszawa 1969, s. 34–36;
- s. 34–53 – opísané z: M. RUSSNÁK, *Epiklisis*, Prjašev 1926, s. 24–54;
- s. 54–56 – opísané z: K. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, Brescia 1999, s. 308–314;
- s. 57–59 – opísané z: P. MIKLUŠČÁK, *Teológia sviatostí I*, Spišská Kapitula 1995, s. 82n.
- s. 60–61 a 63 – opísané z: K. STANIECKI, „Epikleza“, in *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, s. 1028–1029;
- s. 78–79 – opísané z: L. POKORNÝ, *Prostřený stůl*, Praha 1990, s. 122–123 a 133–134;
- s. 84–87 – opísané z: P. NEUNER, *Ekumenická teologie*, Praha 2001, s. 192–198.
- s. 88–92 – opísané z: W. HRYNIEWICZ, *Nasza pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 456–460;
- s. 106–107 – opísané z: I. BELEJKANIČ, *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II*, Prešov 1996, s. 85;
- s. 107–109 – prevzaté z: J. KLINGER, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 170n., 254–257, 492–493;
- s. 109–113 – opísané z: W. HRYNIEWICZ, *Kościóły siostrzane*, Warszawa 1993, s. 89–99;
- s. 114–115 – opísané z: D. KALIŃSKI, „Wschodnia i zachodnia tradycja teologiczna w nauczaniu władcyki

Andrzeja Szeptyckiego o Matce Bożej“, in *Nosicielka Ducha – Pneumatofores*, Lublin 1998, s. 68–69.

Táto odstrašujúca litánia, ktorej súčet (vyššie 70 strán) predstavuje väčšiu časť knihy (jej vlastný text má – po odrátaní poľského „zhrnutia“ a čisto „technických“ položiek – cca 130 strán) snáď už nepotrebuje nijaký komentár. Na záverečnom hodnotení nič nezmení ani predpoklad, že by sa snáď mohlo (ten istý rok odovzdania práce, priebehu obhajoby i vydania knihy) jednať o pôvodnú verziu dizertácie – teda bez zapracovaných opráv doporučených recenzentmi, ako ani skutočnosť, či sa k práci vyslovila – zrejme väčšinovo kladne – príslušná komisia. Mimochodom, ak zohľadníme jazykovú bariéru a odborovú špecializáciu jednotlivých uvedených recenzentov (súčasné metódy predávania viery; novozákonná exegéza; pastoraálna teológia), je napokon možné si aj predstaviť, ako sa práca predložená M. Dancákom mohla stať podkladom jeho doktorského konania, hoci namiesto pôvodnou vedeckou prácou je skôr ukážkou kompilátorstva a naprosto neseriózne práce s literatúrou (nepresné poznámky, často navodzujúce dojem konca preberaného textu, ktorý však pokračuje ďalej, nerozlišovanie medzi citátom a parafrázou, najmä však absencia samostatnej tvorivej práce s pramenným materiálom).

Na záver teda nezostáva, než konštatovať mizivý prínos recenzovanej publikácie i námahy jej zostavovateľa (latinské *compillator* sa tu zdá vhodnejšie). Recenzované kniha o epikleze sa tak paradoxne, vďaka svojím „kvalitám“, stala sama obrovskou epiklézou – prenikavým volaním o étos a kvalitu naozajstnej vedeckej práce.

**PETR FIALA – JIŘÍ HANUŠ (EDS.):
KONCIL A ČESKÁ SPOLEČNOST:
HISTORICKÉ, POLITICKÉ A TEOLOGICKÉ
ASPEKTY PŘIJÍMÁNÍ II. Vatikánského
koncilu v Čechách a na Moravě**

*(Historia ecclesiastica, sv. 6. Brno: Centrum
pro studium demokracie a kultury, 2000.
185 s. ISBN 80-85959-75-5)*

Řada *Historia ecclesiastica* vydávaná brněnským CDK, v současné době čítající již 12 svazků, byla před čtyřmi lety obohacena sborníkem textů odborné konference na téma recepce Druhého vatikánského koncilu v našich zemích, která se konala v září 2000 v Brně. Příspěvky jsou rozděleny do tří tematických okruhů: první má nastínit obecné problémy daného období, druhý se týká vztahů státu a církve v Československu ve druhé polovině 20. století a třetí má popsat některé charakteristiky vlivu koncilu na samotnou církev.

V prvním, obecném a teoretickém oddílu se nachází esej spisovatele Pavla Švandy, jejímž cílem je charakterizovat 60. léta jako jeden z mýtů českého světa a jako dobu, která znamená přechod od osobního rozhodnutí a činnosti ke kolektivní mediální iluzi, umožňující faktickou rezignaci na dění. Studie Jana Holzera se pak snaží souhrnně popsat snahu více nebo méně totalitního komunistického režimu v 50. a 60. letech o ovládnutí církve jako klasického ideového protivníka i mechanismy, které k tomu režim používal.

Druhý oddíl, který se snaží o popsání vlivu Druhého vatikánského koncilu na vztah státu a církve, je zahájen obsáhlejší kritickou anotací tehdy právě vyšlé knihy vzpomínek kard. Agostina Casaroliho, který byl jednou z tvůrčích postav vatikánské Ostpolitik od jejího

počátku až do odchodu na odpočinek r. 1989. Zasvěcená a osobní anotace z pera Františka X. Halase je nejenom zprávou o knize, ale i kritickým zamyšlením se nad hodnotou knihy jako historického pramene: především se ukazuje, jak hluboce je vatikánská politika v satelitních sovětských zemích charakterizována neznalostí vývoje v této oblasti. Následující článek brněnského historika moderních dějin Jiřího Hanuše a politologa Petra Fialy je rozbořem archivních dokumentů z prostředí teoretiků marxismu (analýzy Jaroslava Hraničky z let 1962 a 1968) a zpráv církevních tajemníků jihomoravského kraje a brněnského okresu z druhé poloviny 60. let. Velmi zajímavě a z hlediska metodického podnětně ukazuje, že komunistická inteligence i exekutiva byly velmi dobře informovány i dokumentovány o dění na koncilu: Hraničkovu studii z r. 1967 autoři dokonce hodnotí jako „to nejlepší, co v Československu bylo o koncilu napsáno“. Mladý politolog Petr Suchý se snaží popsat vliv koncilu na oficiální řeč Československé strany lidové na sklonku 60. let. V lidoveckých dokumentech z vedoucích vrstev této strany se objevuje jasná snaha použít zkreslený obraz koncilu pro ospravedlnění oficiální politiky a rétoriky strany. Na závěr autor konstatuje, že i v širší členské základně se reflexe koncilu neodehrála na půdě strany, ale v jiných seskupeních apolitického charakteru: na rozdíl od předchozích závěrů autora tyto nejsou dokumentovány pramenně. Oprávněně kritický šleh do lidoveckých řad představuje konstatování, že ani po pádu komunistického režimu nedošlo v této křesťanské straně ke studiu ani vědomému průniku koncilních textů. Posledním článkem této části je stať Jaroslava Cuhry (Ústav pro soudobé dějiny AV

ČR), popisující vznik, činnost a zánik Hnutí (později Díla) koncilové obnovy a vztah režimu k němu v období pražského jara i jeho mytologizaci v následujícím období analýz „krizového vývoje“.

Třetí oddíl sborníku je věnován teologickým, pastoračním a ekumenickým změnám v katolické církvi: měl by tedy být více reflektován církví samotnou. Po charakteristice významu Druhého vatikánského koncilu tehdy ještě římskokatolickým teologem Ivanem Štampachem, z níž je nutno vyzdvihnout nejen úvod o synodalitě jako principu, který Druhý vatikán v církvi znovu objevil v konkrétním životě, ale i jeho zmínky o negativním přijetí díla koncilu (*Una voce* atd.). Profesor Cyrilometodějské teologické fakulty v Olomouci Miloslav Pojsl popisuje činnost obnovené teologické fakulty, která jako pobočka fakulty litoměřické fungovala v Olomouci v letech 1968–1974, i problémy tehdy existujícího kněžského semináře. Článek našeho předního teoretika liturgie Františka Kunetky nejprve stručně shrnuje koncilní dílo obnovy liturgie, jeho průběh, hlavní dokumenty a oblasti, jichž se dotklo, a následně se věnuje popisu zavádění reformy v Československu. Velmi působivě působí např. lakonický styl citací příspěvků z některých zasedání CLK, jehož prostřednictvím si můžeme utvořit vlastní názor na dynamiku procesu, který musel tehdy probíhat. Lze pouze litovat, že tato nejobsáhlejší práce sborníku není vybavena kritickým aparátem. Závěrem sborníku se stala krátká stať evangelického pastora a teologa Martina T. Zikmunda, která naznačuje vliv koncilu na prostředí evangelických církví i autorův vztah ke koncilní reformě jak

v oblasti liturgie, tak v otázce ekumenismu.

Problematika recepce koncilu samozřejmě není články sborníku vyčerpána: sborník nás spíše upozorňuje na to, že je třeba se výzkumu věnovat, zvlášť máme-li ještě možnost setkání s přímými účastníky událostí a zachycení jejich svědectví, a také na obdivuhodnou šíři jak pramenné základny, tak i metodických přístupů, které lze zvolit. Jako zásadní nedostatek nám připadá absence analýzy pastoračního dopadu tohoto *pastoračního* koncilu (pomineme-li fakt, že liturgie je jedním z podstatných projevů pastorace, v období komunismu takřka jediným možným). Je také patrné, jak silně je zapotřebí analýz „v terénu“ konkrétních křesťanských komunit.

Tomáš Parma

KAMILA VEVEŘKOVÁ:

DÍLO ANTONA KROMBOLZE A JEHO VÝZNAM PRO REFORMNÍ TEOLOGICKÉ MYŠLENÍ V ČECHÁCH

(*Pontes Pragenses*, sv. 32. Brno: L. Marek, 2004. 228 s. ISBN 80-86263-47-9)

Kniha vychází jako 32. svazek prestižní ediční řady Centra pro náboženský a kulturní dialog při HTF UK v Praze Pontes Pragenses. Studie nám představuje životní osudy a velké pedagogické i pastorační dílo německého kněze a Bolzanova žáka Antona Krombolze (1790–1869). Autorce je třeba poděkovat již za zvolené téma, které jednoznačně překračuje tradiční klišé dřívější české historiografie. Veverková velmi správně poznamenává, že reformní iniciativy

kněží v českých zemích devatenáctého století bývají interpretovány jako součást národního obrození. Významným osobnostem mezi německy mluvícími kněžími, kteří žili a působili v naší vlasti, proto bývá věnována jen malá nebo dokonce žádná pozornost (srov. s. 191). Veverková tak svou práci mimo jiné přidává pěkný kamének do mozaiky kvalitativně nového vzájemného pochopení a uznání mezi Čechy a Němci.

Celá studie je rozčleněna do tří částí. V první z nich jsme podrobně seznamováni s životním osudem zkoumané osobnosti (srov. s. 11–58). Krombholz pocházel z chudé německé rodiny a své dětství prožil na Českolipsku. Pro jeho orientaci i další životní činnost bylo rozhodující studium na Filosofické fakultě v Praze (1809–1812), kde se setkal s profesorem Bernardem Bolzanem. Pod jeho vlivem se také vydal na duchovní dráhu a vstoupil do litoměřického kněžského semináře. Po vysvěcení v roce 1815 byl Krombholz na téže ústavu ustanoven učitelem biblických věd a posléze také pedagogiky. Litoměřický seminář prošel v těchto letech obměnou učitelského sboru a stal se díky novému litoměřickému biskupu Josefu Františkovi Hurdálkovi místem působení celé řady Bolzanových žáků. Neměla by nám uniknout skutečnost, že Krombholz, ač byl německé národnosti, prosazoval v litoměřickém semináři výuku českého jazyka, aby se i německy hovořící seminaristé dokázali domluvit v českém prostředí (srov. s. 30). V roce 1819 došlo k zásahu státní i církevní moci jak proti Bolzanovi, tak proti učitelskému sboru litoměřického semináře.

Krombholz musel ze zmíněného ústavu odejít. Měsíční vězení, k němuž byl odsouzen, mu bylo nakonec prominuto.

Posléze byl ještě pod Hurdálkovým vlivem ustanoven za duchovního správce v České Lípě. Za svého působení v ne právě jednoduchých ekonomických a společenských podmínkách zreorganizoval a nebyvale povznesl místní školství, věnoval velkou pozornost rodícímu se proletariátu a zasazoval se o to, aby ke vzdělání měli přístup i ti nejchudší. Neměli bychom opomenout jeho snahu o vzdělání ženské části populace. Toto jeho rozsáhlé pedagogické, sociální i pastorační působení přineslo také duchovní plody v podobě značného počtu nových kněžských povolání (srov. s. 45).

Velmi zajímavé jsou kontakty mezi Antonem Krombholzem a českým reformním knězem Františkem S. Náhlovským (srov. s. 50 a dále). Veverková objevila Krombholzův dopis Náhlovskému ze dne 17. 6. 1848, který ve své práci publikuje (s. 51–52; 206–209 – kopie rukopisu).

Na konci roku 1848 byl Krombholz povolán do Vídně jako odborník na základní školství. Posléze byl jmenován sekčním šéfem na nově vzniklém Ministerstvu školství a kultu s pověřením reformovat právě základní školy v celé monarchii (srov. s. 54 a dále). Krombholz opustil tento svět dne 26. 2. 1869 a je pohřben ve Vídni.

Druhá část studie je věnována rozboru Krombholzova zachovaného literárního díla (srov. s. 59–189). Veverková poznamenává, že po Bolzanově vzoru si Krombholz všechny své přednášky i svá kázání poctivě písemně připravoval, naprostá většina tohoto literárního odkazu však bohužel nenávratně zmizela. Veverková velmi podrobně analyzuje to, co se zachovalo, tedy celou řadu kázání a promluv

pronesených při různých příležitostech. Zajímavé jsou především sbírky postních kázání (srov. s. 82–113) a mariánských promluv (srov. 114–184). Dlužno podotknout, že shromáždění zmíněného materiálu nebylo právě snadnou záležitostí. Krombholz se projevuje především jako vzdělanec a člověk vnímající palčivé problémy své doby, které chce řešit ve světle své víry.

Třetí část (srov. s. 190–204) je věnována hodnocení Krombholzova místa v dějinách reformního teologického myšlení v Čechách. S Veverkovou je třeba souhlasit v tom, že Bolzano a jeho žáci se již v první polovině devatenáctého století poctivě snažili o nové promyšlení křesťanství ve světle dobové vědy a kultury. Tyto reformní snahy byly projevem lásky ke křesťanství i k člověku. S tímž problémem se pak potýkaly další generace teologů a křesťanských myslitelů a po pravdě řečeno, jejich drama je v mnohém i naším vlastním údělem. Dovolím si tvrdit, že osobnosti jako Bolzano a jeho žáci jsou ve svém poctivém úsilí o nové promyšlení křesťanství a o jeho v zásadě nutnou inkulturaci předchůdci mentality Druhého vatikánského koncilu.

Jak již bylo řečeno, studie je objevná již volbou tématu. Jedná se rovněž o velmi podnětný a potřebný příspěvek k pohledu na naše dějiny i na dějiny křesťanského myšlení a působení v Čechách 19. století. Práci by měli věnovat pozornost také všichni, kdo se zabývají dějinami pedagogiky. Kolegyně Veverková velmi pečlivě dokumentuje všechna svá tvrzení a je třeba jí poděkovat za poctivou badatelskou práci. Mám-li vyslovit nějakou kritiku, nemohu se ubránit dojmu, že druhá část studie by mohla být poněkud syntetičtější. Vzhledem k tomu, jak dnes odborné

publikace vznikají, je prakticky nemožné vymýtit každý překlep, uspokojit všechny požadavky čtenářů na dělení slov na konci řádků, odstranit každý sebe-menší grafický nedostatek. Kniha ale rozhodně stojí za přečtení i proto, že autorka se umí velmi pěkně vyjadřovat. Především prezentace životních osudů Antona Krombholze je velmi čtivá. Kamile Veverkové je rozhodně třeba za její poctivou vědeckou práci vyslovit velké uznání.

Ctirad Václav Pospíšil

Zpráva

HISTORICKÉ KOLOKVIVUM

ČESKÝ KATOLICISMUS VE 20. STOLETÍ: PERSPEKTIVY BĚDÁNÍ

(Pořádal Historický ústav FF MU v Brně ve spolupráci s Centrem pro studium demokracie a kultury, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity v Brně, 12. 11. 2004)

Kolokvium, či spíše setkání historiků, kteří se věnují dějinám katolicismu ve 20. století, mělo podle úvodních slov jeho pořadatele, doc. Jiřího Hanuše, za cíl zamyslet se nad perspektivami bĚdání zejména z metodologického hlediska, být jakýmsi zhodnocením toho, co bylo na tomto poli již udĚláno a pohledem na perspektivy, které se otevírají dalšímu bĚdání. Několik badatelů předneslo příspěvky, které měly v tomto ohledu zmapovat zmínĚné období našich dějin, po každĚm příspěvku následovala diskuze, mnohdy i velmi živá.

Profesor Pavel Marek ve svĚm příspěvku *Katolická moderna a možné směry*

dalšího výzkumu stručně popsal vývoj katolické moderny u nás i její nepřímý vliv na vznik církve československé na počátku 20. let.

Pražský badatel Jaroslav Šebek z Historického ústavu AV ČR se v příspěvku *Politizace obrodných katolických hnutí v meziválečném státě* věnoval popisu problematiky vývoje katolicismu jak v českém, tak německém prostředí v období první republiky a zejména prolnutí politiky a náboženství, ke kterému v tomto období došlo.

Jeden z čelných představitelů České křesťanské akademie Jan Stříbrný se věnoval souhrnnému pohledu na *Katolíky v době okupace*: období, které znamenalo konečné vtažení a začlenění katolíků do údělu národa. Jeho příspěvek jako první nebyl pouze faktografický, ale snažil se nastolit otázky metodologické: neexistují řádné edice, chybí biografie pro osobnosti daného období a jejich činnost. Nacházíme se také v období, pro něž máme ještě možnost zachytit některé prameny vyprávěcí povahy: vzpomínky, rozhovory. Celková problematika se týká i otázky přesného rozlišení zdrojů pramenné dokumentace.

Ředitel Odboru archivní správy MV Václav Babička se ve svém příspěvku *Statistické prameny k vývoji religiozity 1948–1989 a jejich vypovídací hodnota* věnoval výsledkům sčítání lidu i méně oficiálních statistik Státního úřadu pro věci církevní, zachovaných ve fondech Státního úřadu pro věci církevní a Sekretariátu pro věci církevní MK ČR v SÚAr v Praze. Prameny

mají nestejnou hodnotu a statistiky v jednotlivých letech vykazují různou úroveň: přesto se na jejich základě dá odhadnout mnohé z vývoje katolicismu po 2. světové válce u nás i vztahu státní správy k němu.

Závěrečný příspěvek Jaroslava Cuhry nazvaný *Normalizační období a problémy jeho výzkumu* se věnoval zejména problematice metodologické: dějiny katolictví nejsou součástí obecné historiografie, a to jak díky setrvačnosti zvyků badatelů starší generace, tak i díky neochotě samotné církve a jejich představitelů. Velkou výtkou posledně jmenovaným bylo konstatování neochoty vzít tematiku vlastních dějin za svou, projevující se jak v neochotě zpřístupnit poválečné církevní archivy, tak nedostatek struktur podporujících výzkum (časopis pro problematiku církevních dějin, podpora nízkonákladového vydávání zdařilých diplomových prací studentů atd.). Chronickými problémy bádání jsou nedostatečná koordinace, nesoustavnost, nesystematičnost a ztráta česko-slovenského kontextu po r. 1993.

Kolokvium ukázalo, že český (československý) katolicismus ve 20. století není nepopsanou stránkou našich církevních dějin. Mnohé aspekty, nadenené v úvodním příspěvku jejího organizátora, se ovšem „na přetřes“ vůbec nedostaly: otázka vztahu mezi teologií a historií, problematika duchovního pohledu na dějiny či hlubší metodologické otázky.

Tomáš Parma