

WALTER KASPER: *WEGE DER EINHEIT:
PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE*

(Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005.
256 s. ISBN 3-451-28601-7)

Recenzovaná publikace je souborem deseti článků a přednášek, které předse- da Papežské rady pro jednotu křesťanů kardinál W. Kasper napsal na dané téma v poslední době. Kniha je pozoruhodná tím, že zveřejňuje jeho teologické názory a ukazuje i nejnovější oficiální zásady ekumenismu katolické církve.

Deset článků vychází z teologické úvahy závaznosti dekretu o ekumenismu 2. vatikánského koncilu (Dekret o ekumenismu Druhého vatikánského koncilu a jeho trvalá teologická závaznost, s. 16–25) a směřuje až k analýze změn, jejichž zdrojem je pluralismus (Církev a pluralismus současnosti, s. 227–251). Důraz je kladen na aktuální otázky katolického ekumenismu (Současná situace ekumenického dialogu, s. 26–48; Podstata a cíl ekumenického dialogu, s. 49–71; Communio – hlavní myšlenky katolické ekumenické teologie, s. 72–105; Co znamená pojem „sesterské církve“? Otevřené otázky, s. 106–131; Učení o Duchu svatém a sblížení mezi Východem a Západem, s. 132–161; Společné prohlášení o ospravedlnění, s. 162–202; Ekumenismus a spiritualita, s. 203–226). Ekumenická situace je popsána jako obtížná, ale ne beznadějná. Kasper zřetelně odmítá ducha rezignace (s. 9), hlavní důvod krize ekumenického dialogu vidí v tom, že je „obětí relativismu a indiferentismu v náboženských otázkách“ (s. 11).

Pro Kaspera zůstává ekumenismus odpovědí na znamení časů (s. 26), jeho cílem je obnova viditelné jednoty církve (s. 62) v nové pluralistické situaci světa (s. 227). Nestačí jen úsilí o doktrinní

shody, nýbrž je třeba i spirituální empatie (s. 15),

duchovní zkušenost porozumění a přijetí, tedy taková zkušenost, která nemůže být jen uměním jednotlivce, ale zásadním postojem církve (s. 225).

Kritické rozlišení mezi *církví Ježíše Krista* a *mezi různými církvemi a církevními společenstvími* je hlavním principem jeho ekumenického programu, který mu pomáhá uchovat kontinuitu s 2. vatikánským koncilem a zároveň vzít v potaz *Dominus Iesus*. Zřetelně osciluje mezi ekumenickou otevřeností a zohledněním tradičního katolického stanoviska.

Pro Kaspera zůstává klíčovou otázkou obnova viditelné jednoty církve v historickém čase jako „jednoty ve víře, svátostech a církevních úřadech“ (s. 13). Podle něj je hlavní zásluhou 2. vatikánského koncilu obnova teologie partikulárních církví jako historických skutečností, které objasňují legitimní rozmanitost mentalit, zvyklostí, obřadů, disciplinárního uspořádání, teologií a spiritualit. Podle autora

teze o přednosti jednoty církve, která nevylučuje legitimní různost, která zahrnuje katolicitu, stojí v protikladu k postmoderní mentalitě kvalitativního pluralismu, pro který již neexistuje jednotná pravda, ale pouze pravdy (s. 98).

Kasper opírá svoji argumentaci ohledně ontologické a biblické pravdivosti jednoty církve a rozdílnosti partikulárních církví o „klasickou ontologii pojmu ‚unum‘ od předsokratiků, Platóna a Aristotela“ jako „transcendentální kvalifikaci bytí, která je důvodem rozdílnosti“ (s. 97) s odkazem na víru těch církví, které vyznávají víru v „una sancta ecclesia“ (s. 98). Kasper chápe víru v jediného Pána (1 Kor 8,6; Ef 4,5) jako

dogmatické východisko pro existenci jediné pravé církve (s. 240), která se projevuje viditelně. Podle Kaspera nestačí pokojná koexistence církví, ani snaha o přátelskou spolupráci nebo nahrazení plně viditelné jednoty interkomuniem (s. 13–14). V této diskusi Kasper rozvíjí známou Ratzingerovu zásadu: „Církve se musí stát jedinou církví, ale musí zůstat církvemi“ (s. 63). Cílem ekumenismu proto není opětová integrace církví do „všeobjímající“ církve, ale stále lepší a plnější uskutečnění oné jediné Církve Ježíše Krista v každé křesťanské církvi. Kasper tím navazuje na teorii o „církevním společenství...“, které je zároveň institucí i stále novou charismatickou událostí“ (s. 48). Kasper však dává zcela jasnou hranici této své distinkci, když říká, že „jediná církev Ježíše Krista je přítomná v latinské církvi a ve východních církvích“ (s. 116) a má přitom na mysli jak katolické východní církve, tak nekatolické východní církve (které však nejsou v úplné jednotě s univerzální církví). Jasně rozlišuje charismatickou podobu katolické církve od charismatických církevních společenství, která samy sebe definují charismatickou komunikací s Trojicí.

Kasper ukazuje, že prioritou je pro katolickou církev ekumenismus s východními církvemi:

V oikúmené musíme jednostranně západně orientovanou ekumenickou teologii překonat a musíme dojít k ekumenickému rozšiřování na Východ (s. 31).

Důvod je zřejmý:

Pouze partneři s jasnou identitou mohou do dialogu vstoupit, aniž by se museli bát, že během dialogu ztratí svoji identitu (s. 28).

Kasper si je vědom ztížené situace po sérii velkých politických změn v Evropě v roce 1989. Z teologického hlediska zů-

stává otázka papežského primátu a *filioque* (s. 34) v kontextu celé ekleziologie (s. 189–192) a celé tradice (s. 192–196) stále důležitá. Ale klíčovým problémem je politická implikace katolických církví ve východní Evropě (s. 35–37). Kasper však podtrhuje základní prioritu v ekumenickém hnutí, jak je vnímá katolická strana: Nastolit viditelnou jednotu, která obsahuje na základě *communio-Ekklesiologie*

viditelné *communio* víry, svátostí a církevního vedení jako znamení a nástroj *communio* skrze Ježíše Krista s Bohem; církev a Kristus společně tvoří „celého Krista“, „totus Christus“ (s. 101).

Co do způsobu není cílem unie s východními církvemi, nýbrž „cesta od nedokonalé k dokonalé jednotě“ (s. 116). Ta však musí zahrnovat uznání jejich autoritami a strukturami jako jediné pravé církve. Kasper je přesvědčen, že

zlepšení našeho ekumenického vztahu k východním církvím je také podstatné pro překonání rozdílů v západním křesťanství (s. 37).

Dialog katolíků s protestanty je tak zasazen do širšího rámce. Může to být poněkud překvapivé, když víme, že protestantské církve nepřijaly oficiálně dokument z Limy (*Křest, Eucharistie a služby* z roku 1982). Kasper poukazuje na to, že v současném protestantismu můžeme vidět dvojí tendenci: inspirace, které přicházejí pro jejich současný život z antické křesťanské tradice (především anglikáni a některé luterské církve) a z druhé strany presbyteriánský přístup (s. 40). Pohyb, který je patrný v oblasti interpretace úřadu v církvi, má vliv na ekumenický dialog s katolíky, poněvadž se dotýká nerozdělené církve prvního tisíciletí, která postavila proti gnosticizmu „tři bašty ortodoxie: kánon

Písmo svatého, vyznání víry a apoštolskou posloupnost“ (s. 90). Kasper je jednoznačný:

Reformace se rozešla nejen s pozdější tridentskou tradicí, nýbrž také se základními rozhodnutími a tradicemi rané církve. Protože reformátoři neuchovali církevní úřad, zvláště apoštolskou posloupnost v biskupském úřadě, vnímá katolická církev společenství vycházející z reformace jako „církevní společenství“ a ne jako církve ve vlastním slova smyslu (UR 19–23, především 22; *Dominus Iesus* 17) (s. 90).

Tím neříká, že nejsou církvemi, ale že nejsou církvemi v katolickém slova smyslu,

pozitivně řečeno: v přeneseném slova smyslu, analogicky ke katolické církvi, jsou církvemi. Ve skutečnosti mají jiné chápání církve a nechtějí být církví v katolickém smyslu (s. 94).

Protestantská interpretace však vysvětluje přerušení kontaktu s římskou církví jako protest pravé, jediné církve proti znetvoření evangelia v konkrétní historické církevní skutečnosti. Kasper na to naráží, když vysvětluje katolické chápání nauky konstituce *Lumen gentium*, která si je vědoma rozdílu mezi historickou podobou katolické církve jako takové a pravé Kristovy církve.

Církev Ježíše Krista „subsistit“, uskutečňuje se v římskokatolické církvi. Nebo jak vyjadřuje mnohem ostřeji deklarace *Dominus Iesus*: Kristova církev v plném smyslu subsistuje pouze v katolické církvi (s. 60).

Toto pojmové vyjasnění je nutné, aby se ukázal zřetelněji obsah výpovědí, totiž že nemůžeme říci zároveň, že mimo katolickou církev existuje jen „církevní vakuum“ (s. 61). Je zde jistá církevní realita, ne však církev ve vlastním slova

smyslu, protože ani protestantské církve by si nepřály, aby byly definovány jako církve v katolickém slova smyslu (s. 12). Vidíme zde dobře problematiku nesourodosti katolického a protestantského nahlížení, interpretovanou z katolické strany.

Pozoruhodná je však i Kasperova snaha ukázat otázky relativismu, náboženské lhostejnosti a pluralismu jako nového ekumenického tématu. Kasper představuje Nietzschovskou tradici nihilismu (s. 235) a návrhy ideologického pluralismu v teologii (J. Hick, P. Knitter, L. Swidler aj.) jako základní syndromy změn postojů vůči církvím jako takovým (s. 235–237).

V rámci mentality ideologického pluralismu je dnes náboženský pluralismus skutečnou výzvou pro křesťanství a církev (s. 239).

Kasper staví proti relativismu křesťanský univerzalizmus, založený na Bibli, představuje církev jako „nejstaršího globálního hráče“ (s. 240), který je s to se postavit svým univerzálním pojetím spásy proti relativismu a synkretismu a představuje jej jako základ univerzálního pokojného uspořádání světa (s. 240–241). Na druhé straně diferenciaci křesťanských stanovisek k etickým otázkám diskutovaným v moderní západní civilizaci

vytváří nové hranice, které stěžují a nezřídka i znemožňují společné svědectví, jež náš svět tak potřebuje (s. 42).

Ekumenickou scénu dramaticky mění i ústup tradičních protestantských církví ve prospěch nových obrozenecských a charismatických hnutí, které mění současnou křesťanskou scénu (s. 44). Mimo radikální přívržence letničního hnutí, především v Jižní Americe, je

možný dialog s těmi, kteří si uchovávají víru v Trojici a v boholidství Ježíše Krista a křesťanské etické zásady (s. 45).

Pro Kasperovo pojetí ekumenismu je zásadní diachronní jednota, zasazení protikladů do kontextu ekleziologie, tradice a dějin. Konkrétní ilustrací je otázka *filioque* (s. 148–161). Jedná se mu o kultivaci společného, spory zatíženého dědictví, které chce ukázat na základě principu komplementarity. Proto vybízí k „nové četbě“ známých skutečností a k procesu „nové recepce“ jako „projevu životního a kreativního procesu přibližování a integrace“ (s. 188 až 189) a opětovým stvrzením pluriformity uvnitř i vně katolické církve s odvoláním se na stále opakované heslo: *In necessariis unitas, in aliis libertas, super omnia caritas* (s. 248). Jak potvrzuje i Kasper, bohužel jsme stále ještě hodně vzdáleni jednotě, na které by mohl vyrůstat běžný život křesťanských církví. To však neumenšuje povinnost křesťana vydávat „trpělivé, ale statečné a odvážné svědectví pro pravdu v lásce“ (s. 251).

Pavel Ambros

PRZEMYSŁAW KANTYKA:

AUTORYTET W KOŚCIELE: DIALOG
KATOLICKO-ANGLIKAŃSKI NA FORUM
ŚWIATOWYM

(Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004. 200 s.
ISBN 83-7363-158-5)

Jestliže před jedenácti lety mohl papež Jan Pavel II. ve své encyklice *Ut unum sint* napsat, že se ekumenismus stal nedílnou součástí života katolické církve (srov. čl. 3), pak je dobré si alespoň občas uvědomit, že dosažený po-

krok v otázce hledání viditelné jednoty křesťanů není jen otázkou postupného zlepšování vzájemných vztahů řadových členů jednotlivých denominací a postupujícího uzdravování paměti, ale z velké míry také zásluhou oficiálních teologických dialogů jednotlivých konfesí a jejich skupin. Nelze ovšem ani zapomínat, že výsledky těchto dialogů musejí být nejen schvalovány příslušnými představenými, ale též i analyzovány a uváděny ve známost v širších kruzích, ať už ryze odborných grémiích, či též ve společenstvích Božího lidu. Díky především malému početnému zastoupení je v našich končinách anglikánství poměrně málo známé; o to více se pak úlohou teologů-ekumenistů stává analýza a prezentace výsledků oficiálního dialogu katolické církve s touto denominační křesťanskou rodinou. Touto cestou se vydal i odborný asistent na Katedře protestantské teologie v Ekumenickém institutu Katolické univerzity v Lublinu Przemysław Kantyka, když se zaměřil na otázku autority v církvi v rámci katolicko-anglikánského doktrinního dialogu na celosvětové úrovni. Jedná se o tištěnou verzi jeho doktorské disertace, jež v r. 2004 vyšla jako 15. svazek série studií a pojednání tohoto institutu pod zastřešujícím názvem Jeden Pan, jedna wiara [Jeden Pán, jedna víra].

Ačkoli publikace čítá rovných dvě stě stran, posledních více než 30 (s. 161 až 190) zabírá polský překlad posledního dokumentu k tématu autority v církvi *Gift of Authority*, společně přijatého v rámci těchto bilaterálních rozhovorů. Připočteme-li k tomu další, spíše dodatečné části jako obsahy ve čtyřech jazycích (s. 191–200), jakož i položky technického rázu: seznamy zkratek (s. 131–132), bibliografie (s. 133 až 143) a shrnutí (opět ve čtyřech jazycích – s. 145–159), pak se o to více stává ak-

tuální otázka, jak se autor na pouhých 130 stranách „vypořádal“ s tématem, jež v ekumenismu patří k nejtěžším.

Celek práce je rozdělen do čtyř kapitol, přičemž tři z nich jsou prezentačně-analytického a poslední synteticko-sumarizačního charakteru. Úvodu (s. 5–12) autor využil k tomu, aby stručně, ale přesto z věcného hlediska výstižně charakterizoval dějiny katolicko-anglikánského dialogu na celosvětové úrovni s ohledem na přijaté společné dokumenty a jejich problematiku, poukázal na komentáře a odbornou literaturu k těm, jež se přímo zabývaly otázkou autority v církvi, jakož se i pokusil o kontextualizaci pojmu „autorita“, jenž je pro jeho práci klíčový. Nechybí ani stanovení hlavního cíle, jímž je „ukázání výsledků katolicko-anglikánského dialogu na celosvětové úrovni v otázce autority v církvi“ (s. 11). K němu má dovést „prozkoumání církevní nauky a názorů teologů“ na obou stranách, což umožní uvidět mnohohrstevnatost pojetí autority v obou církvích, včetně forem jejího výkonu; konkrétní záležitosti pak budou nahlíženy pomocí hledání odpovědi na osm otázek týkajících se: základů rozdílností, v nich obsažené teologie, jejich přítomnost v oficiálním dialogu, včetně míry novátorství i odrážení trendů současné teologie obou konfesí a církevní nauky, jakož i stupně konvergence/divergence a míry konsensu. Přestože P. Kantyka na konci úvodu stručně charakterizuje i obsah jednotlivých kapitol, v recenzentovi zůstává pocit jisté nenasycenosti kvůli tomu, že jako metodu (?) své práce označil pouze „kladění otázek a hledání odpovědí na ně“ (s. 11) – což však při množství nastíněných badatelských perspektiv asi nestačí.

První a zároveň nejobsáhlejší kapitola „Autorita pramenů nauky“ (s. 13–50) zahrnuje pět tematických okruhů, jež jsou zároveň i jejími jednotlivými body: normativní úloha Písma sv., interpretační role Tradice, tranzitivní role církevní nauky, receptivní úloha církevního společenství a rozhodující role svědomí. Hned na začátku autor připomíná, že již v r. 1976 při sestavování tzv. Benátského dokumentu bylo za základ dalších jednání přijato, že nejenže veškerá křesťanská autorita má božský původ, ale také to, že v církvi je nejvyšší autoritou Bůh. Je to nutné vzhledem k tomu, co svorně zdůrazňují katolicko-anglikánské dokumenty, že totiž všechna další autorita v církvi má relační (= vztahový) charakter a odkazuje k autoritě Boha, jenž předal Kristu všechnu moc na nebi i na zemi. Na příkladu konfesijně podmíněného chápání vztahu Písma a Tradice Kantyka ukazuje na pokrok v precizaci formulací, k němuž postupně docházelo také v katolicko-anglikánském dialogu (od mlhavých termínů typu „společná víra“ či „společná angažovanost“ [při interpretaci zjevení] až po jednoznačné situování Písma uvnitř Tradice). V otázce úlohy církevního magisteria jakožto předávající autority neváhá poukázat nejen na mnohočetné těžkosti anglikánů akceptovat učení Otců a koncilů jako závazný projev autority, ale i na některé kompromisní formulace společných dokumentů, jež si vzájemně odporují (kupř. o neomylnosti/nerozbornosti [*indefectibility*] církve a možnosti poblouďení koncilů i papežů). V případě úlohy církevního společenství jakožto receptora autoritativní nauky je na základě analýzy společných textů zdůrazněna nejen aktivní povaha *sensus fidelium*, ale i význam charismatické autority světců; zároveň však poněkud schází prezen-

tace názorů těch katolických teologů, kteří recepci dogmat věřícími staví do nového kontextu, než bylo jen dosavadní polemické dokazování, že na vyhlášení článků víry nemá toto přijetí vliv. S konsenzuálním pohledem na přijímání nauky ve společenství církve souvisí také autorita svědomí, jež tak byla kontextualizována z polemického pojetí do procesu předávání víry.

Kapitola následující, nadepsaná „Autorita forem řízení“ (s. 51–81), se postupně v jednotlivých částech zabývá třemi základními formami řízení v církvi: biskupskou ministeriální *episkopé*, autoritou synodní a primaciální. Na deseti stranách prvního oddílu jsme seznámeni jak s dějinnými stanovisky anglikánského společenství k otázce biskupské služby v návaznosti na postoje Reformace a katolické církve, tak i s praktickými problémy s jejím možným zavedením v rámci tzv. volných církví; autor nejenže přibližuje stanoviska konvergenčních textů, ale také upozorňuje na možné problémy související s jejich praktickou akceptací (kupř. v otázce práva biskupů vyžadovat v záležitostech víry a života církve jistou podřízenost). Následující oddíl rozebírá otázku synodality jak z hlediska historické praxe obou církví, tak i jejího místa v pohledu současné teologie, a samozřejmě v textech analyzovaných konsensů. Je zřejmé, že pouhých jedenáct stran na propracované pojednání o těchto tématech stačit nemůže, a že tedy dojde k jistým zkratkovitostem ve výkladu (kupř. nezohlednění starověké praxe rozeznávání úrovně synod/koncilů teprve *ex post* a nezabývání se jeho kritérii, či nevyužití dokonce domácí polské literatury traktující o koncilech a synodách západní církve), případně i k nahromadění otázek, na něž pak

nestačí místo k odpovědi (kupř. s. 64). Nejobsáhlejší a zároveň poslední oddíl druhé kapitoly je věnován primaciální autoritě v širokém slova smyslu. Zde si Kantyka všímá jak jejich regionálních či zemských projevů v podobě služby metropolitů, patriarchů a primasů, tak i formy celocírkevní – primátu římského biskupa. Připomíná, že analyzované dialogové dokumenty chápou veškerý primát v církvi jako službu a situují jej do kontextu kolegiality biskupské služby; neskrývá však zároveň obavy, zda některé skupiny v rámci anglikánského společenství budou schopny a ochotny akceptovat takovouto formu autority na celosvětové úrovni.

Přestože primaciální autoritě věnoval již autor 15 stran, stalo se mu zřejmé, že otázka pojetí a výkonu primátu římského biskupa je natolik obsáhlá, že si zaslouží stát se tématem samostatné kapitoly, nadepsané „Problém primátu římského biskupa“ (s. 83–109). V ní jsou podrobně analyzovány texty související se třemi tematickými skupinami, jež opět nastíní strukturaci textu: původ primátu *de iure divino*, jurisdikční moc papeže a neomylnost papežského magisteria. Již v rámci prvního oddílu je právem připomenuta rozdílná interpretace klíčového uvedeného latinského pojmu (přímé ustanovení *versus* postupné nabývání podoby v životě církve vedeném Prozřetelností) v katolických a dialogických ekumenických formulacích. Kantyka připomíná nejen tradiční rezervovanost stoupenců anglické reformace vůči papežsko-centristickému modelu církve, jež se projevila v tzv. Windsorském dokumentu z r. 1981 a byla poté římskou Kongregací pro nauku víry označena za nepřesnou interpretaci katolického učení, ale také následné pokusy mezinárodní komise

(dále: ARCIC) prezentovat toto učení novým jazykem, neobtěžkaným polemikou. Jako ekumenista si je však rovněž vědom, že s touto otázkou souvisí také problém (ne)přiznání (plnohodnotné) ekleziality těm společenstvím, jež s římským biskupem nemají kanonické pouto. Rozvíjí proto i zdánlivě vedlejší téma interpretace eklesiologických výpovědí 2. vatikána v textech katolicko-anglikánského doktrinárního dialogu a následné reakce již zmíněné římské kongregace (s. 87n.); chybí však širší analýza a srovnání zde použitých náhledů na církev. Také následující podkapitulu, traktující o papežské jurisdikční moci, lze charakterizovat podobně – a to jak ohledně obsahu, tak i způsobu zpracování; jistým doplněním budou kratší exkurzy týkající se významu slova *episkopé* v dokumentech ARCIC a těžkostí politického rázu souvisejících s propojeností struktur anglikánské církve se strukturami moci Spojeného království. V závěrečném oddílu věnovaném neomylnosti papežského magisteria jsme seznamováni jak se základními prvky katolické nauky v tomto bodě, tak i s vývojem, jímž v tomto směru prošly texty konsensů, a neméně otevřeně také s rozdílnostmi v pohledu obou stran, jež stále přetrvávají (zejména o praktických aplikacích v podobě přijetí článků víry vyhlášených samotným papežem bez spolupráce s koncilem).

Čtvrtá, závěrečná, kapitola je věnována „Pokusy o ekumenické hodnocení katolicko-anglikánské nauky o autoritě v církvi“ (s. 111–126). Takto formulovaný nadpis může vyvolávat jisté výhrady, protože v doktrinárním dialogu nejde o vytváření nějaké společné nauky, nýbrž o hledání společné shody ohledně učení každé ze zúčastněných konfesí. Kapitola má dva oddíly: první je pokusem o prezentaci postojů obou dialo-

gujících církví k dokumentům ARCIC, druhý pak o hodnocení textů přijatých konsensů. Autor poctivě dokumentuje, že téměř všechny kritické připomínky pocházely jen od vatikánské Kongregace pro nauku víry, což pak vyvolalo anglikánskou reakci v podobě podezření z toho, že katolická strana od dialogu očekává pouze přijetí jejího stanoviska, a že tyto obavy v některých kruzích posílily po přijetí dokumentu *Gift of Authority*. Dozvídáme se, že tento dokument však obsahuje cenné návrhy, jak již na nynější úrovni lze sdílet jisté prvky církevního života – společné návštěvy anglických biskupů *ad limina* v Římě, společné předkládání křesťanské doktríny ohledně etických záležitostí, společné sdílení „darů autority“ všeobecného primátu. Přestože se jedná o postulatívni texty, Kantyka neváhá přiznat liknavost ve vlastních katolických řadách nejen v tomto, ale i v dalších otázkách (nové prozkoumání platnosti anglikánských svěcení, pomalost v hodnocení textů přijímaných konsensů) podmiňujících průběh a výsledky ekumenického dialogu. Mezi záležitostmi vyžadujícími další rozhovory pak v závěru uvádí, kromě již zmíněných, také chápání autority v církvi, včetně univerzálního primátu. Tento jeho názor sleduje znění prohlášení ze setkání reprezentantů Papežské rady pro jednotu křesťanů s anglikánskými biskupy, k němuž došlo v květnu jubilejního roku 2000 v kanadském městě Mississauga.

Z poněkud obsáhlejší prezentace je zřejmé, že se případné obavy z toho, že vzhledem k menšímu rozsahu stran téma nebude zpracováno dostačujícím způsobem, nenaplnily. Neznamená to však, jak to už ostatně bylo naznačeno, že by se autor nevyhnul některým nepřesnostem. Z těch ryze formálních uvedme nesprávný zápis (pozn. 46 na s. 9) a dva

překlepy (s. 80 a 124), jakož i způsob překladu formulace „charge with authority“ pomocí slovesa „obarczyć“ (kupř. s. 42, 43, 46), které v polštině může mít i negativní konotaci; spíše by byl lepší opisný překlad: „niosący [příp. i dźwigający] ciężar autorytetu“. „Přechodovou“ kategorii nedostatků reprezentuje ne dost důsledně uvádění katolického pojetí dané problematiky jako pohledu jedné ze stran dialogu, nýbrž spíše jako tvrzení o definitivním stavu věci (kupř. na s. 34); dále pak zařazení katechismů mezi „prameny“ církevní každodenní nauky (s. 34) – nemělo by spíše jít o pomocný pramen k poznání *magisterium ordinarium*?; stejně tak i nezohlednění publikace A. Garutiho o papežském primátu v ekumenickém dialogu (*Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000).

V disertaci však pozorný čtenář najde i některá pochybení věcná. Při poukazu na nejasnost terminologie ohledně úrovně synod a koncilů v textech tzv. Windsorského dokumentu (pozn. 156 na s. 41–42) chybí odkaz jak na to, zda je toto rozlišení známo anglikánské teologii, tak i na postoj Pavla VI., jenž koncily konané na Západě po r. 1054 označil jako „generální koncily západní církve“ (objevuje se to teprve na s. 64). Ve výčtu podob primaciální praxe (s. 67) není uvedena služba arcibiskupa (zřejmá zejména ve starověku a dodnes ve východních církvích); při historickém exkurzu ohledně římského primátu nenajdeme zohlednění instituce patriarchátu a úryvku Gal 2,9 (s. 70–71); u citování stanovisek Kongregace pro nauku víry k primátu chybí kontextualizace a komentář (s. 77). Při výkladu slova „neomylnost“ (s. 97–98) zcela schází řecká a východně-slovanská interpretační linie, jež představuje

odlišné teologické zakotvení. V přibližení významu 1. vatikána ohledně formulování nauky o papežské neomylnosti (s. 100n.) nebyly zohledněny práce polských ekumenistů (kupř. W. Hryniewicz); jindy jsou zase uváděny názory teologů bez zaujetí stanoviska k nim (kupř. pozn. 162 na s. 79; pozn. 27 na s. 88–89). Mnohem větší váhu však má zohlednění pro anglikánskou teologii klíčového pojmu *comprehensiveness* jen v rámci poznámky (č. 65 na s. 25) k jedinému paragrafu první kapitoly, a ne jako jednoho z důležitých prizmat při hodnocení dialogů v závěrečné kapitole. Také práce s pramennými texty konsensů by měla být pečlivější: ve výkladu občas chybí jisté nuance nacházející se v originálu, jež mohou mít značnou teologickou hodnotu – kupř. s. 74 (viz pozn. 110), s. 78 (srov. s pozn. 158), s. 80 (ve vztahu k pozn. 171), s. 81 (viz pozn. 176), s. 83 (srov. s pozn. 1), s. 96 (ohledně pozn. 64), s. 106 (ve vztahu k pozn. 116 a 117), s. 108 (viz pozn. 128) a 112 (srov. s pozn. 1).

Většina z těchto nedostatků, snad až příliš podrobně uvedených, však bývá poměrně častým jevem u začínajících vědců, u nichž nadšení pro téma a zaujetí vlastní prací poněkud zužuje zorné pole. Na druhé straně lze říci, že práce lublinského ekumenisty je nejen přínosná a potřebná, ale zároveň i dokládá, jak obtížné někdy může být precizní zpracování problematiky doktrinárních teologických konsensů. Tomuto se ovšem nelze vyhýbat, protože jak píše sám autor

dialogy bez přijetí zůstávají jedněm mrtvou literou ... proto snaha o jejich studium a práce na recepci plodů interkonfesních dialogů jsou stejně důležité, jako samotné dialogy (s. 10).

ERNST DASSMANN: *AMBROSIIUS
VON MAILAND: LEBEN UND WERK*

(Stuttgart: Kohlhammer, 2004. 352 s.
ISBN 3-17-016610-7)

Ernst Dassmann, emeritní profesor církevních dějin bonnské univerzity (nar. 1931), již věnoval Ambrožovi z Milána více než 20 publikací. Na počátku jeho akademické dráhy to byla disertace *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand: Quellen und Entfaltung* (Münster: Aschendorff, 1965), z dalších prací připomeňme německý komentovaný překlad Ambrožova spisu *De Isaac et anima* připravený pro řadu Fontes christiani (Turnhout: Brepols, 2003).

Cílem zatím poslední Dassmannovy knihy je představit (především německému čtenáři) v základním obrysu Ambrožův život a dílo. Jednotlivé kapitoly postupují podle životních událostí a etap Ambrožova života, k nim jsou pak řazeny příslušné spisy, teologické motivy, církevně-politické události a pastorační akcenty. Přestože autor neaspiruje na úplný dogmatický přehled Ambrožova díla, kniha představuje hluboký úvod do Ambrožova myšlení a postihuje široké spektrum témat: autor paralelně sleduje hledisko dogmatické, církevně-politické, liturgické, pastorační a spirituální.

Stejně jako ve svých předchozích dílech, i zde chce Dassmann ukázat Ambrože nejen jako významného aktéra dobových politických a církevně-politických sporů (jak bývá někdy chápán), ale chce především vyzdvihnout jako originální teologii, zejména ekleziologii a biblickou exegezi. Podle Dassmanna je ústředním tématem Ambrožovy teologie vykupitelský čin Krista, který dále působí v církvi, především skrze svá-

tosti. Z tohoto pramene církev čerpá na cestě tímto časem, dokud nedojde svého završení. V tomto smyslu pak lze říci, že v Ambrožově ekleziologii se spojuje soteriologie a sakramentologie (s. 109). Na základě analýzy obrazů a metafor nachází Dassmann tři zdroje Ambrožovy ekleziologie (s. 110–120): 1. biblické a starokřesťanské obrazy, zejména pavlovské (tělo Kristovo, nevěsta, chrám, dům Boží, matka); 2. obrazy pohanského původu (loď, přístav, Měsíc); 3. biblické postavy, zejména ženské.

Z hlavních zdrojů Ambrožovy exegeze Dassmann připomíná výrazný vliv Filóna z Alexandrie, kvůli kterému si Ambrož vysloužil titul *Philo christianus* (s. 195), dále Basila z Caesareje a Origena. „Origenovské období“ Ambrožovy exegeze, charakteristické zájmem o Píseň písní, Dassmann chápe jako vrchol Ambrožova exegetického díla. Připomeňme, že komentář k Velepísni striktně vzato Ambrož nikdy nenapsal, opakovaně se však k této knize vracel a její rozsáhlé části komentoval především ve spisech *De Isaac et anima* a *Expositio Psalmi 118*.

Pozoruhodným motivem Ambrožovy exegeze je důraz na jednotu Starého a Nového zákona, v kontextu 4. století pak překvapuje výrazně pozitivní hodnocení Starého zákona (z novozákonních spisů Ambrož komentoval pouze Lukášovo evangelium). Podle Ambrože je vnitřní jednotu Písma důkazem přítomnosti Božího Ducha.

Má-li člověk klíč, který otvírá tajemství Písma, mluví Kristus stejně slyšitelně v Žalmech jako v evangeliu a církev je stejně dobře dosvědčena ve Velepísni jako v listu Efesanům (s. 197).

Autor se také vyjadřuje k otázce, proč v době prvních latinských kome-

tářů k pavlovským epištolám a vůbec v atmosféře obnoveného zájmu o pavlovskou teologii Ambrož tuto skupinu spisů téměř vynechává. Podle Dassman-na je pavlovská teologie u Ambrože velmi silně přítomná, ale není předmětem systematického zájmu; otázky, které bo-lestně doléhaly na Augustina, Ambro-žovi nejsou vlastní.

V této věci zůstává zcela duchovním pas-týřem a biskupem, který všechno sází na Boží milost a zároveň bez rozpaků – „se-mipelagiánsky“ – důvěřuje vůli člověka (s. 221).

Přesto však můžeme u Ambrože nalézt motivy hůře slučitelné s pavlov-skou teologií, zejména již zmíněné po-zitivní hodnocení Zákona. Ambrož totiž často opakuje, že Zákon vede ke Kristu; prokletí nepřináší Zákon jako takový, ale pouze jeho „tělesné“ chápání.

Knihu uzavírá přínosný přehled Ambrožova „druhého života“, tedy vli-vu jeho díla na latinské Otce, hagiografii a ikonografii, jeho autoritu pro církevní koncily a vliv na teologii dalších stale-tí. Je samozřejmě řada témat, kterých se kniha nedotýká (např. nekonečné diskuse o autorství některých spisů), vzhledem k charakteru knihy to však lze považovat jediné za přednost. Vytče-ný cíl – poskytnout německému čtenáři přehlednou informaci o postavě milán-ského učitele a zároveň uvést do sou-časného ambrožovského bádání – kniha bezpochyby splňuje. Český čtenář na podobnou publikaci zatím stále čeká.

Vít Hušek

FRANTIŠEK KUNETKA:

EUCCHARISTIE V KŘESŤANSKÉ ANTICE

(Olomouc: Univerzita Palackého v Olomou-ci, 2004. 231 s. ISBN 80-244-0920-8)

V průběhu staletí procházelo slavení eucharistie mnohými úpravami a mešní rituální program se měnil v časových a kulturních závislostech. Olomoucký liturgik František Kunetka se ve své po-slední knize věnuje počátečnímu vývoji eucharistických shromáždění. Tím je česká teologická scéna obohacena o jedi-nělou publikaci, která i když tematicky sahá do křesťanské antiky, je stále ak-tuální a inspirující. Základní myšlenka autora, prostupující celým textem, by se dala shrnout do snahy o vědecky přes-nou interpretaci textů biblických, litur-gických, apokryfních a patristických té doby, jakož i eucharistického ritu v zá-vislosti na kulturních a lokálních tra-dicích. Výklad textů a rituálních praxí neslouží jen k mapování počátečního historického vývoje slavení *fractio panis*, ale především k formulování základ-ních principů teologie eucharistie.

I když má kniha jen 210 stran tex-tu, přináší značné množství informací, které pro svou nezbytnou „stručnost“ mohou být pro čtenáře impulzem k ná-slednému prohloubení. Celý Kunetkův spis se dělí na dvanáct kapitol, z nichž čtyři jsou doplněny navazujícími exkur-zy. Podíváme-li se na knihu podrobněji, vidíme, že krátký úvod (s. 9) nastiňuje autorův prvořadý záměr: analyzovat texty od Pavla až k *Apoštolské tradici* při-pisované Hippolytovi. První kapitola (s. 11–22) pojednává o „domácích církvích“ v Korintu a k ní je přiřazen exkurz E₁ nastiňující tematiku „domu“ a domá-cího kultu v prvotních společenstvích. Druhá kapitola (s. 23–44) přichází k eu-

charistickému tématu – slavení Večeře Páně v Korintu – a připojený exkurz E₂ rozvíjí Pavlovu zprávu o slavení Večeře Páně z 1 Kor 11,23–25. Třetí a čtvrtá kapitola („Pavlova teologie a antropologie Večeře Páně“ – s. 45–51; „Symposion v Korintu“ – s. 53–62) rozvíjejí předcházející kapitolu. Kunetka vychází z nejstarší biblické zprávy o slavení eucharistie, kterou nacházíme u Pavla, doplňuje ji svědectvím Lukáše, a tím mapuje celou pavlovsko-lukášovskou tradici: pátá kapitola popisuje „Lámání chleba v lukášovských spisech“ (s. 63 až 75). Šestá kapitola svým tématem i rozsahem se stává srdcem celé Kunetkovy studie – Večeře Páně apoštolské doby (s. 77–128). V této části se jedná o jistý sumář slavení eucharistie v apoštolské době, ke kterému je připojen rozsáhlý exkurz E₃, popisující jídelní kulturu té doby (s. 87–128). Následujících pět kapitol prezentuje nebiblické texty až do třetího století: „Didaché“ (s. 129–150), „Anafora Addaje a Mariho“ (s. 151–156), „Apokryfní skutky apoštolů“ (s. 157 až 162), „Justin“ (s. 163–170), „Hippolyt“ (s. 171–178). Závěrečná dvanáctá kapitola je obecným shrnutím předcházejících pěti kapitol s poukazem na strukturální vývoj slavení eucharistie: „Večeře Páně v poapoštolské době“ (s. 179–217). Tato kapitola je doplněna posledním exkurzem E₄ pojednávajícím o liturgickém prostoru v prvotní církvi.

Struktura knihy vykazuje dvě souběžné linie (kapitoly a exkurzy), které mohou nejen ztěžovat orientaci v textu, ale v celkovém kontextu knihy působí poněkud rozpačitě. Např. exkurz E₃ pojednává na 41 str. o antické jídelní kultuře, přičemž z tohoto textu, děleného na oddíly a pododdíly, by mohly být vytvořeny alespoň dvě další kapitoly, které by organicky doplnily tematickou osu knihy.

Z celé knihy je patrné Kunetkovo vnímání eucharistie jako „dynamického slavení shromážděné křesťanské obce“ a tímto základním kritériem hodnotí liturgickou praxi prvních staletí, která těmto charakteristikám plně odpovídá. Za klíčový text autor považuje Pavlův list do Korintu, jehož 11. kapitola se slovy o ustanovení (1 Kor 11,23–25) je viděna v kontextu textovém a synoptickém. Liturgická interpretace 1 Kor 10 (s. 45–51) vnáší širší pohled na eucharistické téma, který ústí v další kapitoly a exkurzy, jež mapují jídelní kulturu antického světa a v křesťanském prostředí vedou autora k „jídelní kristologii“ (s. 121, 124). Práce s texty, velmi rozdílnými a mnohdy opomíjenými (apokryfní díla), dává zakusit autorovi dynamičnost a jistou „liturgickou volnost“ křesťanských synaxí prvních staletí, která je známkou vitality prvotní církve. Kontakt s prameny vede autora k citlivému vnímání celého eucharistického tématu, které se projevuje na poli ekumeny: vnímání židovství (s. 109 – diskuse o termínu „pozdní židovstvo“), hodnocení Lutherových pokusů či úvaha o Hippolytově anafoře jako ekumenickém textu (s. 177).

Literatura věnující se eucharistickému tématu je velmi obsáhlá, a proto se nelze divit, že Kunetka ji nemohl celou obsáhnout. V důsledku toho jsou některé eucharistické aspekty více a jiné méně traktovány (rozbory textů, datace slavení eucharistie, vnímání raně křesťanské liturgické praxe a ústní tradice na vznik novozákonních eucharistických textů – různé teorie, chápání 9. a 10. kapitoly *Didaché* jako agapického či eucharistického textu, zúženější argumentace ve prospěch anafor bez *narratio institutionis*). Otázka položení akcentů a vyváženosti textu, která se v tomto směru nabízí, se jeví jako subjektivní kritérium,

kteřé musí respektovat autorovu volbu při snaze o uchopení celého tématu.

Dílu by také prospěla analýza dalších apokryfních i patristických textů (*Šalamounovy ódy*, *List Barnabášův*, Tertuliánovo *De carne Christi*, gnostická literatura). Kunetka vnímá eucharistii především jako hostinu, a tím opomíjí zdůraznit důležité pojetí eucharistie, které se plně rozvíjí ve 3. století, čímž je její mysterický a obětní charakter (Cyprián, Tertulián). Autor pravděpodobně nechce jít v čase tak daleko, protože se vymezuje jen na počáteční eucharistický „velký třesk“, jak sám říká v úvodu (s. 9). Přesto mysterický rozměr slavení Večeře Páně můžeme sledovat od počátku a vidět jej i v návaznosti na starověké kultury zasvěcení. Vždyť i Kunetkou rozebírané texty a rituální praxe vnímají eucharistii v kontextu iniciace, která charakterizovala vstup každého nového člena do „náboženských společností“ té doby.

Kniha obsahuje drobné věcné nepřesnosti a „překlepy“, které se především týkají výkladu textů: komplexnější hermeneutika Sk 13,16–41 – Pavlova řeč v synagóze (s. 84), identifikace esejců s kumránskou komunitou (s. 90), dobytí a zpusťování Dura Europos Peršany bylo v roce 265 (s. 201).

Celkově, přes uvedené drobnosti, lze Kunetkovo dílo hodnotit v superlativech a je jistě nesmírným přínosem v českém, liturgicky vyprahlém prostředí. Přes tematickou náročnost je kniha čtivá, neboť jí prostupuje dynamika a názorová pluralita, která charakterizovala eucharistická slavení prvotní církve. Autor v závěru vyjadřuje své osobní *Sitz im Leben*, se kterým se můžeme plně ztotožnit, totiž aby poznání praxe prvních eucharistických synaxí bylo „inspirující i pro současnost“ (s. 219).

Pavel Kopeček

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:

*HERMENEUTIKA MYSTÉRIA: STRUKTURY
MYŠLENÍ V DOGMATICKÉ TEOLOGII*

(Praha: Krystal; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. 242 s.
ISBN 80-85929-77-5; ISBN 80-7195-001-7)

Nejnovější monografie Ctirada Václava Pospíšila, jednoho z nejvýznamnějších současných českých teologů, jež nese název *Hermeneutika mystéria*, je jakýmsi shrnutím zkušeností mistra, který chce usnadnit cestu k proniknutí do oboru svým žákům. Autor zde nabízí zasvěcený pohled do své „teologické dílny“ a vysvětluje základní zásady, principy, východiska, metody a cíle vědecké teologické práce. Přitom se neváhá upřímně rozdělit se čtenářem o těžce nabyté zkušenosti z počátků vlastního teologického studia, aby své studenty ušetřil zbytečného tápání ve slepých uličkách a banálních chyb při jejich teologické práci. Po této stránce je kniha velice cennou studnicí moudrých ponaučení a rad začátečníkům, ale i pokročilejším studentům v oboru teologie.

Vznik, zaměření a strukturu knihy vysvětluje autor v dosti rozsáhlém úvodu knihy. Celá kniha je rozdělena na osm kapitol, které se vzájemně značně liší jak délkou, tak i obsahem a formou. V první kapitole je čtenář seznámen se základní periodizací epoch v dějinách teologie a s dogmaticko-teologickým přístupem k nim. Nejobsažlejší je druhá kapitola, která je věnována základním principům myšlení v současné dogmatické teologii, zejména teologické metodě podle *Optatam totius* 16 a vysvětlení pojmů *auditus fidei* a *intellectus fidei*. Ve třetí kapitole se autor zamýšlí nad začleněním teologie do současného systému věd. Čtvrtá kapitola je věnována tématu inkulturace a vztahu mezi teo-

logií a kulturou. Pátá kapitola přináší český překlad textu a autorův komentář k dokumentu Mezinárodní teologické komise *Jednota víry a teologický pluralismus*. Podobně šestá kapitola obsahuje autorem komentovaný český překlad dalšího dokumentu téže komise, který pojednává o interpretaci dogmat. V sedmé kapitole se autor zamýšlí nad vztahem mezi magisteriem a teologií, a také nad různými stupni závaznosti výroků magisteria. Tato kapitola obsahuje též autorův překlad *Doktrínálního komentáře* kardinála Ratzingera, který je součástí dokumentu Kongregace pro nauku víry *Vyznání víry a přísaha věrnosti* z roku 1998. Závěrečná osmá kapitola shrnuje autorovy rady, doporučení a inspirace pro studenty a doktorandy z oboru dogmatické teologie.

Obsah i metodické podání knihy prozrazuje hlubokou erudici a zkušenost autora, od něhož se lze mnohemu naučit a z jeho zkušeností mnoho načerpat. Bohatý poznámkový aparát, mnohočetné citace a ocenění práce jiných autorů, jakož i velmi bohatá bibliografie dokládají zakotvení autorových tvrzení v současné teologii a v kontextu současného vědeckého poznání. Kniha je přitom psána živým, srozumitelným a vytríbeným jazykem, který se nevyhýbá ani metaforám ze světa moderní informatiky, ba odvažuje se používat i novotvary, sice srozumitelné, ale ve vážné teologické práci poněkud nezvyklé, a přitom z lingvistického hlediska sotva přijatelné („pocitologie“, „žvástologie“, „tečkologie“, „čárkologie“, „skoroateismus“, „pozařová víra“ apod.) Autor je patrně zvyklý používat podobné výrazy při přednáškách, kde je to snad ještě únosné, ale v tištěné publikaci se tyto výrazy nejeví jako vhodné. To je ovšem jen malá formální vada na krásě díla.

Velikým přínosem této studie je nový pohled na teologii jako vzájemně provázaný celek jednotlivých disciplín, které na sebe nejen navazují a odkazují, ale perichoreticky se i prostupují. Např. systematická teologie nejen navazuje na biblickou, ale dává jí také potřebnou orientaci a kontextové ukotvení. Podobně spirituální teologie nejen navazuje na systematickou, ale zároveň ji oživuje a motivuje. Mezi jednotlivými teologickými disciplínami je tedy jakási cirkularita, navzájem se stimulují k dalšímu prohlubování poznání, které vždy probíhá v interakci, v hermeneutickém kruhu.

Nový je také pohled na vztah mezi teologií a ostatními vědeckými obory, popřípadě kulturou. I tady platí princip vzájemné služby a vzájemného obohacování. Autor to dokládá na řadě příkladů, kdy k tomuto vzájemnému obohacení došlo a velmi to pomohlo jak teologii, tak i jiným vědeckým oborům, popřípadě kultuře jako celku. Tento vzájemný dialog a spolupráci je třeba podporovat a dále rozvíjet.

Vysoce je třeba ocenit obsahovou preciznost autora, který v textu i v poznámkách upozorňuje na chyby a zavádějící výrazy v českých překladech dokumentů magisteria, ba dokonce i na redakční chyby v jejich originálních vydáních, které vhodným způsobem opravuje, aby neuvedl čtenáře v omyl (viz např. s. 187, pozn. 34, s. 189, pozn. 42, s. 195, pozn. 61, s. 201 v textu aj.). Autor tak učí čtenáře pozorně studovat text, důkladně jej pochopit a používat přesnou terminologii, která je pro vědeckou práci nezbytná.

Je třeba kladně ohodnotit i redakční přípravu autorova textu, pečlivost korektur (našel jsem jen velmi málo tiskových chyb) a vhodnou grafickou úpravu, což je jistě ke cti obou zúčastněných vydavatelství.

Monografii profesora Pospíšila *Hermeneutika mystéria* lze vřele doporučit nejen studentům a doktorandům v oboru systematické teologie, ale i všem zájemcům o teologii, hermeneutiku, vědeckou metodologii a filozofii poznání a v neposlední řadě těm autorům a publicistům, kteří ač nejsou sami teology, odvažují se někdy psát o teologických otázkách a domnívají se přitom, že ze svého pohledu teologii rozumějí. Pospíšilova práce by měla všechny začínající teology i teology-amatéry poučit, že hermeneutika mystéria není snadnou záležitostí a že teologie, jako ostatně každá skutečná věda, vyžaduje hluboké studium, pokoru, badatelskou poctivost, cit pro tajemství a talent pro jeho co nejpravdivější, i když stále ještě nedokonalé a vždy jen analogické vyjádření.

Eduard Krumpolc

JIRÍ HANUŠ: TRADICE ČESKÉHO KATOLICISMU VE 20. STOLETÍ

(Brno: CDK, 2005. 292 s.
ISBN 80-7325-036-5)

Rozsáhlou studii Jiřího Hanuše je třeba vymezit nejprve negativně. Nejde o dějiny katolické církve v českých zemích v uvedeném období, aspoň nikoli o její dějiny soustavné. V porovnání s klasicky koncipovanou církevní historií je téma knihy zároveň užší i širší. Dala by se pokládat za soubor příspěvků osvětlujících některé stránky těchto dějin, ale na druhé straně Hanušovo dílo horizont církevní historie zároveň v mnoha směrech překračuje. Snad by se dalo charakterizovat jako vybrané kapitoly kulturních a politických dě-

jin českého národa ve dvacátém století se speciálním zřetelem na roli, kterou v nich sehráli čeští katolíci. Spíš než církve jako instituce si kniha všímá skupin nebo jednotlivců, kteří se k ní tak či onak hlásí. V předmluvě autor upřesňuje, že pod pojmem tradice rozumí

určující a charakteristické rysy českého katolicismu, případně soustavy idejí a představ, které ho ve 20. století v české společnosti provázely (s. 5).

Svazek je rozdělen na deset částí, které nesledují chronologickou linii a navzájem jsou spjaty dosti volně. Úvodní kapitola se nejprve pokouší vymezit vztah mezi pojmy *katolická církev* a *katolicismus*. Autor upozorňuje na víceznačnost prvního z obou pojmů a poté podává definici druhého:

Katolicismem budeme v této práci rozumět různé oblasti lidské tvořivé činnosti, která může, ale také nemusí být v přímém vztahu a sepětí s katolickou církví, jejími dějinami, naukou a aktivitami. Tyto oblasti jsou v podstatě dvě: politická a kulturní v širokém slova smyslu (s. 8).

Následuje výklad o přístupu studie ke zpracování problematiky. Pro jeho osvětlení Hanuš podává typologii prací obírajících se historií církve v nejširším slova smyslu, z něhož vyplývá jejich rozdělení na historiografii „církevní“ a „profánní“, a pak tuto typologii aplikuje na konkrétní příklady autorů děl zabývajících se českými církevními dějinami. A nakonec určuje místo, které v této produkci má zaujmout jeho vlastní studie: chce se v ní pokusit

...představit katolicismus na několika zvolených tématech, která jsou spojena klíčovým termínem *tradice* (s. 18).

První z těchto témat, jemuž kniha věnuje dvě kapitoly („Teorie sekularizace a jejich význam při porozumění české-

mu katolicismu ve 20. století“ a „Katolicismus v české společnosti ve 20. století“) pojednává o problematice procesu sekularizace společnosti a o způsobu, jakým se s ním církev a její věřící vyrovnávali. Hanuš ukazuje, že se tento způsob měnil v závislosti na podmínkách, v nichž se katolíci postupem doby ocitali, a dále vyvozuje, že neměl ani zdaleka monolitickou povahu, protože věříři postojů jedinců a skupin k řešení problémů, jež s sebou přinášela sekularizace, byl velmi široký. Proto také „tradice“, které se utvářely v průběhu symbiózy nebo střetů katolíků se společností, jež je obklopovala, jsou velmi různorodé, byť mají společný základ.

Ve zbytku knihy jsou již ve středu pozornosti tradice samotné. J. Hanuš nejprve věnuje jednu kapitolu klasifikaci „klíčových tradic českého politického a kulturního katolicismu“ a vyjmenovává dvanáct takových, jimiž se bude dále zabývat. Jsou to (cituji s užitím autorovy terminologie): *tradice víry; úcty ke světcům a úcty mariánské; lidové zbožnosti; spolkovní a organizátorská; lásky k vlasti a obhajoby češství; politického úkolu; sociálního úkolu; intelektuálního a výchovného úkolu; potřeby zahraničních inspiračních zdrojů; historického myšlení; bojovné katolické renesance a konečně reformátorská* (srov. s. 94–95). V následujících oddílech se ke slovu dostává analýza různých aspektů těchto tradic. Jejich dynamiku se snaží postihnout kapitola „Vybrané paradoxy katolických tradic“. Další dvě části knihy se zabývají proměnami tradic v období totality, k nimž docházelo dílem pod tlakem náboženské perzekuce a dílem též díky vlivu „aggiornamenta“, vyvolaného Druhým vatikánským koncilem. Z historiografického hlediska je tento úsek díla zajímavý tím, že se jeho text opírá i o dosud nevyužité archivní prameny, jimiž jsou zprávy církevních

tajemníků dokumentující komunistický dozor nad aktivitami katolíků v letech nesvobody.

Předposlední kapitolu díla nazvanou: „Diskuse o náboženských a národních tradicích v českém katolickém prostředí“ lze pokládat za vlastní jádro Hanušova spisu. Jeho autorovi totiž nejde pouze o popis historických jevů, ale, jak přiznává již v úvodu svého díla, též o pokus o jejich hodnocení. A v důsledku toho on sám není v debatě o českých katolických tradicích nezaujatým pozorovatelem, ale v podstatě jednou z diskutujících stran. Je si toho vědom, a proto se nestaví do role soudce, ani nepředstírá, že objevil *univerzálně platnou historickou pravdu o českém katolicismu* (srov. s. 19). Hodnocení pak tkví ve volbě hlasů, jimž dává v debatě zaznít. Uznáme-li, že předložený výběr je vskutku reprezentativní a poskytuje čtenáři sdostatek materiálu, aby si mohl o věci vytvořit vlastní názor, je to postačujícím důvodem k tomu, abychom autora studie ušetřili výtky neobjektivnosti.

Zbývá dodat dvě věci. Za prvé je třeba doplnit popis obsahu knihy údajem, že debatu o tradicích, kterou jsem označil jako ústřední část Hanušova díla, obklopují z obou stran (kapitola osmá a desátá) jakési exkurzy pojednávající o dvou zvláštních případech tradic českého katolicismu, jedné starobylé – svatováclavské – druhé zcela novodobé, jež se zrodila ze shora zmíněné *potřeby zahraničních inspiračních zdrojů* a našla svou inspiraci v díle Teilharda de Chardina. A za druhé pokládám za vhodné reprodukovat zde upozornění, jež nacházíme v závěru recenzované knihy, že totiž její autor současně s ní a v témže nakladatelství vydal *Malý slovník českého katolicismu 20. století s antologií textů*. J. Hanuš k tomu pouze podotýká,

že tuto publikaci lze považovat za *jisté doplnění* jeho studie o tradicích českého katolicismu, ale dala by se rovněž označit za podstatné rozhojnění podkladů pro zhodnocení debaty o oněch tradicích podané v „ústřední“ deváté kapitole této studie.

Slovník má vždy výhodu ve své přehlednosti. Postup podle abecedy vnáší do díla tohoto druhu přísný řád jinde zpravidla nedostižný. A srovnáváme-li obě Hanušovy knihy věnované problematice českého katolicismu 20. století, může se nám studie jevit v zrcadle, jež jí nastavuje slovník, jako velmi nahodile uspořádaná. Tato její vlastnost by byla podstatnou vadou, kdyby studie byla koncipována jako práce syntetická. Tou však *Tradice českého katolicismu ve 20. století* být nechtějí a ani jí být nemohou, protože se obírají tématem, které zasahuje do řady oblastí, u nichž zcela chybí anebo je nedostatečně realizován základní výzkum. Za této situace lze autoru knihy schválit, že se spokojil s analýzou metodologie možných přístupů ke zvolené problematice a jinak se jí snažil osvětlit souborem sond zkoumajících některé její aspekty. Když při hledání přívlastku, jímž by se Hanušova studie dala nejlépe charakterizovat, přichází člověku přirozeně na mysl výraz *průkopnická*, jde spíš o *terminus technicus* než o pochvalu. Ne snad, že by nebylo co chválit, spíš chci říci, že v oblasti historiografie fenoménu českého moderního katolicismu zbývá vykonat ještě velmi mnoho práce. Jiřímu Hanušovi náleží nemalý dík za výsledky, které na tomto poli podal, a ještě větší snad za podněty pro další bádání, které jeho studie poskytuje v míře víc než hojně.

František X. Halas

JOSEF PETR ONDOK: *MUKLOVSKÝ VATIKAN*

(Brno: CDK, 2005. 134 s.
ISBN 80-7325-040-3)

Může připadat poněkud nezvyklé, když nakladatelství, které se zaměřuje na vydávání naukové literatury, zařadí do svého edičního plánu paměti. Ale už sám název knihy upozorňuje na skutečnost, že nejde o memoáry ledajaké, nýbrž o příspěvek k poznání dějin československé obdoby Gulagu; a když vezmeme v potaz, že převážnou část produkce brněnského Centra pro studium demokracie a kultury tvoří studie a texty z oblasti kulturní a náboženské historie, která jde často ruku v ruce s dějinami politickými, je třeba konstatovat, že Ondokovo dílo (13. svazek ediční řady *Historia ecclesiastica*) zapadá do takto pojatého programu zcela přirozeně.

Každé paměti patří zčásti do domény krásné literatury a zčásti do oblasti toho, čemu se v poslední době začalo říkat literatura faktu. Poměr mezi hodnotou obou těchto složek bývá proměnlivý, existují nudné memoáry, jež zaznamenaly důležitá a odjinud neznámá fakta, i dobře napsané vzpomínkové knihy, jejichž výpověď je velmi nespolehlivá. V případě Ondokova díla ovšem lze stěží rozhodnout, co na něm máme ocenit více, zda neobyčejně přínosné svědectví dokumentující kus historie komunistické totality v Československu, anebo skvělý styl, jímž je toto svědectví podáno. Než se začnu věnovat analýze obojího, je však třeba podotknout, že určitou zásluhu na vysokých kvalitách knihy mají vedle jejího autora také editoři. Jde totiž o dílo z pozůstalosti, J. P. Ondok (2. 9. 1926 až 19. 8. 2003) je psal v posledních měsících svého života, v době, kdy trpěl těžkou nemocí, a nemohl je tedy už sám připravit k vydání. Nezbyt-

né redakční úpravy přesto nemusely nic měnit na velmi promyšlené celkové koncepci textu ani na osobitém autorově slohu, takže o estetický účín knihy se předem postaral sám spisovatel. Péči jejich vydavatelů – Jiřího Hanuše a Jana Vybírala – však podstatně vzrostla cena díla, pokud jde o rozmnožení poznatků o dějinách nedávné doby, jejichž poučení pro dnešek je nutno si stále připomínat. Vedle úvodního slova (s. 5–8), v němž seznámili čtenáře s okolnostmi vzniku textu a podali stručný životopis jejího autora, zařadili totiž redaktori do knihy též několik dokumentů dokládajících okolnosti Ondokova věznění i řadu fotografií a opatřili svazek seznamem literatury, to je knih, o nichž autor v pamětech mluví nebo z nichž tam cituje. Usnadňují tak čtenáři případné prohloubení studia skutečností či názorů, o kterých se dozvídá v textu vzpomínek.

Tento „vědecký aparát“ rozšiřuje svědecký horizont knihy, ale přitom nijak neoslabuje dojem, kterým na jejího čtenáře působí Ondokovo umění podávat i ta nejsmutnější či nejkrutější fakta s nadhledem a především s velkou dávkou humoru. Zajisté: v zásadě jde o příběh s dobrým koncem. Jeho hrdina se po dvanácti letech žalářování vrací na svobodu, po nějaké době může vyměnit manuální práci za činnost ve vědeckých institucích, v období uvolnění (1968–1970) mu je nakrátko dovoleno též veřejně působit v duchovní správě a po pádu totality se posléze stává vysokoškolským pedagogem a učí na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích etiku a filozofii. Proti takto optimisticky pojatému obrazu Ondokovy biografie lze ovšem vznést řadu námitek. To, co si tento kněz v mládí vytkl jako životní cíl, mohl naplno uskutečnit až v důchodovém věku,

v lepších podmínkách mohla patrně jeho vědecká i pedagogická práce obohatit církve a společnost ještě více, než se stalo ve skutečnosti, a víc než jedno desetiletí bylo bez jeho viny pro činnost tohoto druhu zcela ztraceno.

Když se autor vzpomínek vrací k těmto ztraceným rokům svého života (a jen o nich pojednávají jeho paměti, ostatek se čtenář dozvídá z úvodního slova vydavatelů), nestěžuje si na nepřízeň osudu. A primárně také nesáhl k peru proto, aby vylíčil hrůzy komunistických vězení a pracovních táborů. Nevyhýbá se ovšem realistickému popisu poměrů ve věznicích, kterými postupně prošel. A jestliže je jeho vyprávění o Mírově, o jáchymovském táboře I, o věznici v Leopoldově a o bývalé kartouze ve Valticích proměněné v žalář okořeněno humorem a často v něm zaznívá komicí nota, nezkrášluje to nijak skutečnost utrpení, kterým on a jeho druhové ve vězení prošli, ani tím není zlehčován jeho význam. A nejde tu také o pozdní smír se špatnými zážitky, které v době, kdy Ondok své paměti psal, již patřily dávné minulosti. Blíže pravdě bychom byli, kdybychom řekli, že tímto tónem podaná zkušenost s nespravedlivým uvězněním nabízí určitý návod, jak čelit neštěstí a nepodlehnout síle zla. Ale toto morální ponaučení vyplývá pouze z obsahu knihy, autor ji samozřejmě nenapsal, aby čtenáře instruoval, jak se má chovat ve vězení. Postoj, který mu dovolil přestat bez úhony zlá léta a potom o nich vyprávět s laskavým úsměvem, si totiž osvojil již v průběhu zkoušky, není něčím, co by bylo do autentických vzpomínek vneseno teprve dodatečně.

Josef Petr Ondok pokládá za hlavní příčinu, proč se mu podařilo tento postoj zaujmout a uchovat si jej i v nejtěžších chvílích, skutečnost, že v době svého žalářování našel oporu v denním

kontaktu s celou řadou kněží, kteří byli jeho spoluvězni. V padesátých letech byli katoličtí duchovní mezi „chovanci“ vězeňských zařízení československého totalitního režimu zjevem víc než častým, komunisté do nich tehdy posílali kněze staré i mladé, od biskupů, řeholníků představených nebo univerzitních profesorů až po řádové novice nebo kandidáty kněžství. Autor pamětí, který přijal svěcení tajně a teprve několik měsíců před svým uvězněním, tedy přišel do společnosti, kde panovala přirozená solidarita. Bylo možno ji projevovat mimo jiné proto, že žaláři ve snaze zabránit vlivu duchovních na ostatní vězně většinou kněze nechávali pracovat odděleně od jiných „muklů“ (výraz z dobového vězeňského „sociolektu“ složený ze začátečních písmen slov *muž určený k likvidaci*) a soustřeďovali je do týchž ubytovacích prostor. Tato skutečnost poskytne později Ondokovi název pro jeho knihu. V předmluvě k ní vysvětluje, že *Muklovský Vatikán* byla stará budova v zahradě leopoldovské věznice, kam

byli nastěhováni muklové-kněží, aby byli izolováni od ostatních muklů a neohrozili socialistickou převýchovu vězňů svou ideologií a náboženskými predsudky. Takže proto muklovský název ‚Vatikán‘ (s. 9).

Ve společenství se svými spolubratry v kněžské službě prožil autor knihy i obě etapy svého věznění, jež předcházela jeho pobytu v Leopoldově, a také tu poslední, jež následovala. V pamětech vypráví o mnoha přátelstvích, jež přitom navázal, a vykresluje řadu portrétů vzácných osobností, s nimiž se v průběhu let strávených ve věznicích setkal. A úmysl vzdát čest jejich památce byl také nejsilnějším popudem, který přivedl J. P. Ondoka k tomu, že pojal

úmysl vypsát historii svého žalářování. Sám o tom říká:

...mým hlavním záměrem není dokumentovat a analyzovat dobu represí a soustavné perzekuce církve komunistickým režimem, k níž patřilo i souzení a věznění jejich představitelů, ale něco mnohem prostšího: evokovat atmosféru soužití kněží v podmínkách vězení, v nichž se setkaly osobnosti nejrůznějšího typu. Ale nejdůležitějším motivem, který mne pudí k tomuto vzpomínání, je především a na prvním místě má hluboká vděčnost za setkání s nimi. Jsem jim mnoho dlužen. Většina z nich zemřela, než mohla vydat své svědectví v postkomunistické éře po zhroucení totalitní ideologie (s. 13).

Svědectví o víře a naději, která byla silnější než zloba pronásledovatelů, je v Ondokově knize podáno nejen přesvědčivě, ale také formou, která její vyprávění řadí mezi přední díla české memoárové literatury. Tato skutečnost ovšem nijak neuменьšuje její cenu dokumentární a historickou, je to naopak komponenta, jež napomáhá tomu, aby tato cena ještě více vynikla.

František X. Halas

TOMÁŠ MAJDA: CIRKEV – OBRAZ PRESVĚTEJ TROJICE: PRIEMET TROJICEJ TEOLÓGIE VLADIMÍRA LOSSKÉHO V JEHO EKLEZIOLÓGII VO SVETLE SÚČASNEJ NÁUKY MAGISTÉRIA KATOLÍCKEJ CIRKVI

(Disertační práce. Olomouc: CMTF UP, 2005. 122 s., bibliografie s. 123–126)

Jestliže si uvědomíme, že ekumenické sblížení mezi pravoslávím a katolictvím začíná dobrou teologickou prací, umožňující změnu kulturně-sociálního prostředí jejich vzájemných vztahů, pak při studiu disertační práce ThLic. To-

máše Majdy si zřetelněji povšimneme i opačné vazby: Není jiné alternativy ke sblížení směřujícímu k viditelné jednotě rozdělených církví v oblasti teologického poznání než změna kulturně-sociálního prostředí vztahů, založených na vzájemné účtě a odstraňování předpojatostí. K oběma skutečnostem disertační práce přispívá.

Základní přínos Majdovy práce je možné vidět v jeho schopnosti ukázat relaci mezi přeceněním významu *filioque* pro pochopení podstaty rozdělení východních církví a katolické církve u Losského jako typického představitele pravoslavné teologie (s. 121) a mezi programovou tendencí zeslabovat ji v katolické teologii i učení magisteria. Vidíme ji dobře například v *Katechismu katolické církve* (KKC 248), podtrhujícím oprávněnost a odůvodněnost *filioque*, ale hovořícím i o riziku jeho jednostranného zdůrazňování (s. 86–87):

Není-li toto oprávněně doplnění jednostranně zdůrazňováno, nenarušuje totožnost víry ve skutečnosti téhož vyznávaného tajemství.

Podobně se staví k dané problematice i dokument Papežské rady pro jednotu křesťanů *Řecká a latinská tradice o vycházení Ducha svatého*, který ukazuje na rozdílnost teologického a lingvistického kontextu v západní a východní tradici (viz *Ekumenické konsensy*, sv. 2, *Katolicko-pravoslavný dialog: Texty z let 1965–1995*, Velehrad: Refugium, 2002, s. 94–95). Majdovy kritické poznámky, směřující systematicky k oběma základním východiskům (katolickému i pravoslavnému pojetí *filioque*), navíc posilují opakované poukazování na historicko-kulturní fakticitu, která podle autora vůbec nepotvrzuje příliš schematický a zjednodušující pohled Losského, který se pokouší ve všem, až

přepjatě, vystopovat vliv *filioque* (s. 118). Na konkrétním srovnání ekleziologie významného představitele katolické ekleziologie Mühlena a Losského (s. 99 až 101) a poukazem na některé evangelické církve a Církev československou husitskou, které se drží *filioque* a přece neupadají do centralismu (s. 119), tvrdí, že nelze prokázat souvislost mezi jeho vyznáváním a nevyznáváním a realitou církevního života (s. 119). Považuje opačné tvrzení za „teoretickou konstrukci“ (s. 119). Z toho vyvozuje, že

odstranění či neodstranění *Filioque* z nicejsko-cařihradského vyznání víry katolické církve nevyřeší ekleziologické problémy ekumenického dialogu a neodstraní ani sporné pohledy v ekleziologii. Problém *Filioque* tak zůstává problémem striktně jen v rámci trojiční teologie a není problémem v rámci ekleziologie, jak tvrdí Losský (s. 120).

Majdova práce není rozsáhlá co do počtu stran, ani co do šíře studovaného problému. Je vymezena velmi přesně, metodologicky čistě a bez neúčelného vrstvení nadbytečných témat. Postupuje ve třech krocích:

1. pokouší se stručně charakterizovat ekleziologickou vizi Vladimíra Losského na pozadí jeho doby (1. kapitola, s. 5–36);
2. podrobněji analyzuje trojiční aspekty ekleziologie Vladimíra Losského (2. kapitola, s. 37–79);
3. v pronikavé komparaci srovnává otázku *filioque*, jak je pojednána v současné katolické nauce (KKC a již výše zmíněný dokument *Řecká a latinská tradice o vycházení Ducha svatého*), katolické teologii a stručně i v současném ekumenickém dialogu (klíčová 3. kapitola, s. 108–120).

V první kapitole autor především shrnuje práce jiných v oblasti ekleziologie: Vychází zejména z vynikající,

doposud nepublikované disertace Rowana WILLIAMSE *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky* (University of Oxford 1975), pro uvedení do západní ekleziologie především z práce českého dogmatika C. V. Pospíšila a polského autora A. Czaji. Autorovi se jedná především o to ukázat na konotace (dosti volně sestavené, bez zřetelnějšího metodologického upřesnění, které explicitně není zřetelné a jednoznačně vysvětleno v celé jeho práci) Losského myšlení s některými ostatními autory. Z tohoto hlediska podnadpisy „1.2 Západní ekleziologie“ (s. 14) a „1.3 Východní ekleziologie“ (s. 21) jsou poněkud zavádějící. Čtenář nemůže očekávat hlubší kontextuální čtení Losského pozice z hlediska rozvoje ekleziologie 20. století, bylo by to nerealistické. Proto bych navrhoval při publikaci práce zpřesnit názvy těchto podkapitol. Je možné upozornit na drobnou nepřesnost, když autor uvádí, že Losského zápisky *Sept jours sur les routes de France* nebyly publikovány. Williams je cituje ještě z originálu, spisek však vyšel v roce 1998 v pařížském nakladatelství Cerf (s. 9). Hlubší kontextualizace teologické diskuse by práci prohloubila. Problematika je studována bohatěji, než autor ukazuje s odkazem na svůj výběr. A diskuse s Losským je vedena jak na straně katolických autorů, tak i autorů pravoslavných. Doplnit by ji bylo možno o tyto základní příspěvky: J. ZIZIOULAS, „Das Dokument über die griechische und lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes aus griechisch-orthodox Sicht,“ in *Vom Heiligen Geist: Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, ed. A. Stirnemann a G. Wilflinger, Innsbruck: Tyrolia, 1998, s. 141–149. Zizioulasova vlastní koncepce se nachází v jeho díle *Being as Communion*, New

York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993. Podstatně ostřeji je napadána pozice Vladimíra Losského některými současnými řeckými teology (srov. např. R. SLENZKA, „Das Grundproblem des Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität,“ in *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft*, ed. K. Lehmann a W. Pannenberg, Freiburg: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, s. 89–92. Je třeba vnímat totiž profilaci nové pravoslavné teologie, která se vymezuje proti nepatristické syntéze první poloviny a přelomu 20. století. Existují ovšem ortodoxní teologové, kteří nevidí ve *filioque* možné dogma, ale také ne herezi, ale věcně v něm vidí *theologoumenon* (srov. V. BOLOTOV, „Thesen über das Filioque,“ *Révue Internationale de Théologie* 6 [1898]: 681–712; S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna: Dehoniane, 1987, s. 274–304, dále P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris: Cerf, 1969). Z katolické strany je třeba zásadně číst K. RAHNERA, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate,“ in *Schriften*, sv. 4, Einsiedeln: Benzinger, 1964, s. 103–136. K tomu diferencovaně W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1982, s. 333–337, a také Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg: Herder, 1982, s. 361–370).

V druhé kapitole autor zevrubně analyzuje relevantní díla Losského. Zde se zřetelně projevuje dvojí pojetí systematicky rozvíjeného traktátu o církvi, totiž z hlediska fundamentální teologie je vnímána jako důležitá součást křesťanské (konfesně profilované) apologie a z hlediska dogmatické teologie je vnímána jako součást vyznání víry, jehož dogmatická interpretace zasahuje do souvislostí jednoty univerzální církve a partikulárních církví. Je třeba si rov-

něž uvědomit, že ekleziologie právě z tohoto důvodu není ještě zcela jednoznačně a definitivně oborově začleněna. Majdova práce tento problém neřeší, pracuje s oběma motivy, i když samo téma předurčuje práci k tomu, aby se výrazněji než apologeticky profilovala dogmaticky. Cenné jsou samostatné kritické poznámky, které můžeme vnímat jako plodnou a obohacující polemiku s Losským (s. 42, 63, 72, 79). Autor se pohybuje v analýze Losského pojetí trojičních aspektů ekleziologie s přesvědčující spolehlivostí. Bližší objasnění si snad vyžaduje tvrzení:

V teologickém díle V. Losského je hlavní antinomií napětí mezi přirozeností a osobou a toto je hlavním kontrolním momentem i v jeho ekleziologii (s. 38).

Co autor míní výrazem „hlavní kontrolní moment“? Dále není přesně dokumentováno, kdo a kde kritizoval schematičnost dvojí struktury milosti u Losského (s. 39), rozpor ve tvrzení „že církev vlastní jen jednu jedinou přirozenost“ (s. 42) a „církev jako božsko-lidský organismus je bytím, které má dvě přirozenosti“ (s. 43) si žádá objasnění.

Třetí kapitola je klíčová: Je zásadní komparací Losského pojetí o průniku nauky o Trojici do ekleziologie s pojetím učení katolické církve. Současný stav diskuse na katolické straně a výchozí bod katolické argumentace shrnul papež Jan Pavel II. při homilii, kterou přednesl při příležitosti návštěvy ekumenického patriarchy Bartoloměje I. v Římě v roce 1995 (s. 85). Vyšel ze společného vyznání víry, jak bylo formulováno v roce 381, a v tomto světle se musí hledat smysl a význam interpretace rozdílných tradičních vyjádření v otázce věčného vycházení Ducha svatého v Trojici. Tím je dán zásadní hermeneutický princip: Interpretovat rozdíly ve světle společného

vyznání, které z něho vychází, aby tak z katolické strany muselo být *filioque* vysvětleno jako liturgická tradice latinského Kréda, které je v úplné harmonii s vyznáním ekumenických koncilů od doby Konstantinopolského koncilu. Základní linií již od roku 381 při tom je, že je zdůrazňována myšlenka monarchie Otce jako původu bez původu, a tím je ukázáno na Otce jako na pramen celé Trojice, jak na původ obou, Syna i Ducha svatého. Homilie Jana Pavla II. potvrzuje, že toto společné přesvědčení je drženo katolickou církví. Dokument Papežské rady pro jednotu křesťanů se pokouší vyjít vstříc tomuto dvojímu úkolu. Můžeme jej shrnout do dvou bodů: Římská církev uznává legitimitu a normotvornost původní formulace koncilu z roku 381. Žádné jiné vyznání víry nemůže být s ním v rozporu. Především platí, že je obhajována monarchie Otce jako počátek bez počátku. Dokument se dále přidržuje toho, že *filioque* může působit nepochopení, ale neodporuje vyznání z roku 381. Proto se pokouší jej interpretovat ve světle společného vyznání. Podle tohoto konceptu se nejedná ze strany katolické církve o to, že je třeba vyžadovat *filioque* jako takové k dosažení žádoucí jednoty, nýbrž se jedná o to, že ve světle původní společné normotvorné tradice a při plném respektování monarchie Otce lze *filioque* takto interpretovat. Obráceně by neměli pravoslavní křesťané *filioque* odmítat, ale uznat, že není heretické, ale že lze takto interpretovat společné vyznání víry. To vede obě strany k přesvědčení, že východní a západní tradice si neodporují, nýbrž jsou vzájemně komplementární. Tato vzájemná komplementarita je uznána ze strany katolické církve v KKC 248 a jako taková ze strany Bartoloměje I. vítána jako důležitý příspěvek k dalšímu ekumenickému při-

blížení. Disertační práce tento základní motiv zcela zřetelně vysvětluje a dokazuje na detailní komparaci s Losského pojetím (s. 90–98). Autor ukazuje, že obě strany musí být připraveny, aby se podívaly na svoje tradice kriticky. Neboť ani ortodoxní „skrže Syna“ není slučitelné s katolickým *filioque*, když není otevřená otázka vyznání víry z roku 381 jako vztah Ducha svatého a Syna uspokojivě zodpovězena. Obě pozice mají tedy svá slabá místa a problémy. Z Majdovy práce vyplývá, že nemá mnoho smyslu pokračovat ve sterilní polemice nebo se pokoušet o to donutit toho druhého k přijetí jednostranně preferovaného řešení. Musí se objasnit teologické důvody a oběma stranám přiblížit otevřené otázky. Tíživá, přes tisíc let trvající polemika nemůže být jednoduše založena na osobní hašteřivosti. Je tedy nutné, aby byla řešena teologicky. Čím více se tato otázka přenechá teologii, aby obhajovala oprávněnost katolické pozice, tím více se může liturgie ve jménu pokoje a jednoty navracet k původnímu vyznání víry.

Disertační práce nepochybně vyvolává některé zásadní otázky: Zatímco existuje souhlas ohledně dogmatické normotvornosti a smyslu vyznání víry z roku 381, existuje i shoda ohledně podstatných historických otázek dějinného rozvoje až do dneška – i když mohou existovat rozdílná mínění ohledně mnoha historických detailů – zůstává přece jen potřeba objasnit základní teologické otázky.

1. Takové otázky jsou předkládány především pravoslavnými teology (J. Zizioulas, P. Evdokimov, O. Clément a V. Losský). Zatímco pravoslavní teologové zpochybňují „nějak“ přizpůsobovanou jednotu imanentní a ekonomické Trojice, hájí ji reformovaní teologové a dale-

kosáhle i katoličtí teologové. Chtějí uchovat *filioque* jako otázku týkající se vnitřního života Trojice, poněvadž v ekonomii spásy je Duch vždy Duchem Otce i Syna.

Toto porozumění vnitřní jednotě Trojice v pojmech dějin spásy zpochybňují silně pravoslavní teologové, kteří vyrůstají z neopalamistické tradice. Řehoř Palamas rozvinul ve 14. století podněty východních otců a rozlišil mezi skrytým bytím trinitárního božství a nestvořenými a nám nezjevenými Božími energiemi (G. PODSKALSKY, *Von Photios zu Bessarion: Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und bleibende Bedeutung*, Wiesbaden: Harassowitz, 2003, v návaznosti na R. FLOGAUSE, *Thesis bei Palamas und Luther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, ukazuje na to, že neexistuje žádný podstatný protiklad mezi Augustinem a východní tradicí, jak se často uvádí – srov. STIRNEMANN – WILFLINGER (ed.), *Vom Heiligen Geist*, s. 171). Tím se vzdal odpovídajícího vztahu mezi imanentní a ekonomickou Trojicí. Proto mohlo dojít podle náhledu tohoto teologa k tomu, že Duch je v ekonomii spásy Duchem Ježíše Krista, nedošlo však k tomu, aby se toto pojetí přeneslo na vnitřně trinitární vztah Syna a Ducha. To vedlo k ostrému odmítnutí *filioque* jako heretického, které nacházíme až dodnes u některých zástupců neopalamismu, například u Vladimíra Losského. Tento neopalamistický základ a s ním předkládaný problém je západní teologií většinou přehlížen.

2. Dále autor dle mého názoru málo zdůraznil, že je třeba si především všimnout toho, že změna tisíc let používaného vyznání víry poznamenává duchovní identitu církve.

Proto jakákoliv změna je možná jen po důkladné pastorační průpravě. Co si myslí například o takovém návrhu, že v tomto okamžiku by bylo možným řešením, kdyby se pro ekumenické potřeby v latinském misálu vedle latinského Kréda, užívaného ve 20. století s *filioque*, objevil doslovný překlad Kréda, které bylo použito na Chalcedonském koncilu (451), tedy Kréda bez *filioque*? Nemohla by se tím vymezit nějaká „nová startovací čára“, vycházející z původních textů a která by odrážela situaci prvního tisíciletí, kde vedle sebe mohly existovat pokojně rozdílné formule?

3. Nakonec další otázka se dotýká hledání nového společného jazyka: Najít společnou řeč zvěstování, vycházející ze společného základu, aby se dosáhlo již jistého stupně objasnění ve své rozdílnosti tak, aby se obě dvě skutečnosti rozvinuly v takovém pojetí Trojice, které má co říci dnešnímu existenciálnímu způsobu porozumění. Mohl by sám formulovat zásadnější podněty takto obnovené nauky o Trojici, jak se již o to pokoušejí někteří východní i západní teologové?

Z formálního hlediska je možné ukázat na pečlivý autorův přístup k vypracování textu. Přestože je poznámkový aparát svědomitě vypracován, je třeba upozornit na to, že je obvyklé první odkaz uvádět v plném znění a teprve další citace stejného titulu ve zkráceném. Především v první kapitole autor necituje z děl, o kterých mluví, ale používá zprostředkování přes třetí autory (především R. Williamse, C. V. Pospíšila

a A. Czaji). Originály cituje často přes překlady, popřípadě přes autory sekundární literatury. Úplnou bibliografii Losského je třeba při vydání knihy doplnit. Práci by prospěla i rozsáhlejší bibliografie, dotýkající se širšího zakotvení *statu questionis* autorova badatelského zájmu (nejnovější literatura J.-Y. BRACHET – E. DURAND, „La réception de la Clarification de 1995 sur Filioque,“ *Irénikon*, 2005, č. 1–2, s. 47–109). Rovněž lepší vysvětlení metodického postupu je třeba vyžadovat pro publikaci knihy jako monografické práce. Závěr práce (s. 121–122) je poněkud málo reprezentativní, kdo by četl pouze tuto část práce, nemusel by se dotknout podstaty toho, k čemu autor došel.

Nové podněty trinitární teologie v katolické a pravoslavné teologii zřetelně ukazují, že otázka *filioque* není pouze otázkou spekulativní, nýbrž otázkou, která se týká základních hodnot křesťanského života a jednoty církve. V pozadí můžeme vidět obnovenou trinitární teologii a nový pohled na církev, která je formována od 2. vatikánského koncilu návratem k učení Otců (LG 4, UR 3). Tato obnova vede k rozvoji teologie společenství – *communio*. Pojetí ekleziologie společenství na základě Trojice vede k mnoha konkrétním otázkám, dotýkajícím se všech církví. Nejsou to v první řadě otázky o strukturách – či nových strukturálních změnách, ale především otázky obnovené ekumenické spirituality, jak to ukázal Jan Pavel II. ve svém listě *Nuovo millenio ineunte* (2000), především v kapitole „Ekuména a spiritualita“. Majdova práce se dopracovává ke stejnému závěru (s. 122).

Pavel Ambros