

CHRISTOPH MARKSCHIES: WARUM HAT DAS CHRISTENTUM IN DER ANTIKE ÜBERLEBT? EIN BEITRAG ZUM GESPRÄCH ZWISCHEN KIRCHENGESCHICHTE UND SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

(*Theologische Literaturzeitung: Forum [ThLZ.F]* 13. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004. 67 s. ISBN 3-374-02187-5)

Christoph Marksches, profesor církevních dějin na Humboldtově univerzitě v Berlíně a v současné době zároveň její rektor, byl představen českému publiku knihou *Mezi dvěma světy* (Praha: Vyšehrad, 2005). V recenzované publikaci Marksches nejprve nabízí antické odpovědi na otázku, proč se křesťanství udrželo na scéně starověkých náboženství (s. 15–28). Hned v úvodu tak vychází najevo, že již starověcí autoři – křesťané stejně jako pohané – mají společnou tendenci odkazovat v této souvislosti na jakousi zvláštní moc (δύναμις nebo ἐξουσία). V následující části, věnované již novodobému tázání, představuje pět svých kolegů působících během dvou minulých staletích na Katedře církevních dějin Heidelberské univerzity: Richard Rothe, Adolf Hausrath, Ernst Troeltsch, Hans von Schubert a konečně Adolf von Harnack (s. 29–41).

Druhou část studie, v níž Marksches předkládá sedm vlastních tezí, proč křesťanství v antice přežilo (s. 42–56), považujeme za ústřední a nejvíce hodnou pozornosti. Za hledáním odpovědi na otázku o fenoménu doby dávno minulé vytuší pozorný čtenář zájem o aktuální problémy současného sebepochopení křesťanství. V knize se mísí autorův svěží, nekonvenční přístup, charakteristický někdy až provokativními otázkami typu: „Přežilo vůbec křesťanství v antice?“ (viz

s. 42) s intelektuální poctivostí a profesionální vybaveností, jakou od historika očekáváme. Jednotlivé teze jsou doloženy konkrétními příklady citovanými z původních pramenů.

Podle Markschesie křesťanství v antice přežilo z těchto důvodů:

1. Osobní vliv jednotlivých křesťanů na nekřesťany – ať už se jednalo o strhující vzory prvních mučedníků nebo později o mnichy a biskupy – byl nemalý, někdy nabýval dokonce podoby jakýchsi řetězových konverzí v rámci širší rodiny či jiného společenství (tzv. *Netzwerk-Konversionen*).
2. Křesťanství se svou prostou naukou oslovovalo „prosté“ lidi. Marksches obrací Weberovo negativní tvrzení, že se křesťanství se svou naukou o spáse postavilo proti intelektualismu, do pozitivní podoby: křesťanství dávalo i nevzdělaným či jinak znevažovaným lidem vědomí nesmírné hodnoty.
3. Zároveň však nelze podceňovat ani působení křesťanství na antické intelektuály: křesťanská teologie, založená na židovské tradici, se pokusila řešit otázku po původu zla na rozdíl od platónských a novoplatónských představ originálním způsobem – na základě biblického příběhu o stvoření a pádu člověka, tedy jako úmyslnou touhu individua oddělit se od svého Stvořitele.
4. Křesťanská teologie svými etickými maximami projasnila (nebo spíše rázně ukončila) složité etické tázání v mnoha oblastech, jako např. diskusi o hodnotě lidského embrya či lidského života vůbec, což mělo ve společnosti, kde otec disponoval tzv. *ius vitae necisque* a kde císaři náleželo výsadní právo odplaty bez jakýchkoli mezí, velmi praktické důsledky, oce-

něné lidmi bez ohledu na společenské postavení. Nemenší pozornosti se dostalo asketickému způsobu života, který v pozdně císařském období přitahoval stále více lidí.

5. Pro rozšíření křesťanství měla neoddiskutovatelný přínos rovněž sociálně-diaconická praxe křesťanů. Kromě konkrétní materiální pomoci, kterou církev rozdělovala chudým, vznikly nové instituce, v nichž našli své uplatnění nově obrácení křesťané.
6. Opuštění individuální viny svázané se křtem a později s institucí pokání propůjčovalo věřícímu novou naději a přilákalo množství nových věřících.
7. Poslední důvod přežití křesťanství v antice vidí Marksches spolu s Weberem a Harnackem v transformaci ideálu jednotného impéria do vize jednoho vyvoleného Božího lidu. Církevní hodnostáři postupně převzali do svých rukou politickou moc včetně odpovědnosti za sociální otázky.

Církev jako organizace byla flexibilnější než tradiční politické instituce a dokázala se přizpůsobit dramatickým změnám pozdní antiky (s. 54).

Zda tímto přizpůsobením se církev na své autentičnosti či radikalitě také něco neztratila, Marksches na tomto místě neřeší, na s. 42 se však jasně hlásí k tezi, že křesťanství, které v antice vzniklo, je „totéž“ křesťanství, které antiku také přežilo, byť to lze prohlásit jen v určitém velmi specifickém slova smyslu. Toto náboženství dokázalo svým stoupencům nabídnout na jedné straně zcela novou identitu, na straně druhé jim ale umožnilo integrovat do nově vznikajících struktur prvky jejich staré identity. Posledně zmiňovaný smysl pro jednotnost se projevil i v tom, že křesťanství

v sobě dokázalo spojit mnoho různých elementů antické kultury, příklady tohoto fenoménu uvádí Marksches tři: lidová mariánská zbožnost, trojiční a christologické koncilní formulace a přítomnost pohanských prvků v křesťanské liturgii. V neposlední řadě se smysl pro jednotnost ukazuje v souladu teologické reflexe s praktickým kultem.

Jak napovídá podtitul recenzované studie, Marksches si je vědom toho, že jeho tázání překračuje rámec čistě historického zkoumání. V otázce po přežití křesťanství se proto nezřídka takového způsobu myšlení, které obsahuje jako předpoklad také Boží jednání. V tomto duchu chápe rovněž sedm uvedených důvodů: jako klasický příklad *cooperatio hominis cum Deo*, s výhradou, že patrně není v našich silách dospět k absolutní zřejmosti o tom, jak Bůh v lidských dějinách působí. Přesto se pokouší o co nejpřesnější formulaci:

Působení Ducha svatého spočívá v tom, že slovo evangelia v lidských srdcích činí nepochybným, jeho pravdu lidem ozřejmuje. Toto specifické Boží působení je zřetelné více a jinak, než to, o němž se mluví jako o obecném působení projevujícím se při stvoření a udržování světa... (s. 62).

Za uvedení stojí závěrečná poznámka o specifickém úkolu církevního historika (tedy historika, jenž je zároveň i teologem), který ve své práci nechce ignorovat ani systematicky teologické otázky, jsou-li vhodně metodologicky kladené. Anž by rezignoval na možnosti historicko-kritického přístupu zkoumání fenoménů, jeho práce může nabídnout dnešnímu člověku „něco navíc“, mimo jiné například proto,

že může o vině mluvit jiným způsobem, než jak je to běžné – ví totiž o možnosti jejího odpuštění (s. 65, pozn. 211).

Obraz křesťanství představeného v této studii není obraz náboženství strachujícího se o své pozice a uzavírajícího se ve svých problémech, není ani obrazem duchovního proudu úzce vyprofilované elity, Markschesovi jde mnohem spíše o to ukázat křesťanství jako náboženství atraktivní, angažované a dynamické (v běžném i původním etymologizujícím slova smyslu), vědomé si svých kvalit a mající co nabídnout společnosti, ve které a pro kterou se utváří.

Jana Plátová

VÁCLAV UMLAUF:

KIERKEGAARD: HERMENEUTICKÁ INTERPRETACE

(Brno: CDK, 2005. 318 s.
ISBN 80-7325-064-0)

Vyjde-li monografie o myšlenkovém odkazu S. Kierkegaarda, rozhodně nezaujme pouze odborníky z oblasti dějin filozofie, ale pochopitelně také teology a řadu lidí, které příslušný myslitel dodnes oslovuje. Osobně bych si dovilil vyslovit uspokojení nad tím, že kolega Umlauf zvolil právě tento nesnadný a zároveň lákavý námět.

První část s titulem „Kierkegaard“ představuje obsáhlý úvod, v němž jsme seznámeni s dějinným působením díla velkého Dána a především se základními typy interpretací jeho odkazu. Díky tomuto kroku autor dokáže zasadit svůj vlastní osobitý přístup do širšího kontextu. Čtenář jistě ocení také přehled Kierkegaardova života v datech, který se nachází na stranách 313–316.

Klíčové pro celé dílo je to, že kolega Umlauf odmítá výklad díla pouze z jednoho jediného zorného úhlu. To

rozhodně není záležitost, kterou bych chtěl kritizovat. Nebylo by ale šťastné, kdybychom zmíněnou volbu zároveň vnímali jako příkré odsouzení všech, kdo k interpretaci obecně přistupují tak, že si vědomě zvolí určitý pomyslný „archimédovský bod“, z něhož pak důsledně nahlízejí celek. Pokud jsou si vědomi nevyhnutelné parciálnosti svého příspěvku, rozhodně to není na závadu. Každý text je totiž možno číst v zásadě z nekonečného počtu zorných úhlů. Pokud takový „archimédovský bod“ není zvolen, objevuje se celkem logicky riziko, že na některých stranách si nebudeme jisti, z jakého zorného úhlu interpret svou četbu právě vede. Poctivě dodejme, že Umlaufovi vadí především to, když někdo svůj zorný úhel absolutizuje (s. 31), s čímž je třeba souhlasit nejen v případě četby děl velkého Dána, ale i obecně. Není ale stále se měnící bod náhledu na konec náběhem na to, co je kritizováno? Nejedná se ve skutečnosti o pokus vyslovit poslední a definitivní slovo? Nemá ale nakonec každá interpretace alespoň někde v posledním zákoutí interpretovy mysli právě tuto ambici? Měla by bez této ambice interpretace, která chce být pokračujícím životem textu, opravdu smysl? Řešení je v pokorném uznání, že příští interpret může a má naše vlastní snažení překonat a že by bylo škoda, kdyby k těmto následným překonáním nedocházelo, vždyť jsou dalším životem nejen textu, ale také jeho již existujících interpretací. Život se přece vyznačuje pohybem, a proto tam, kde pohyb ustane, ustává také život.

Kolega Umlauf nakonec přece jenom svůj zorný úhel do jisté míry definuje, když chce usilovat o „sympatickou ozvěnu v duši osloveného“ (s. 41). Nevyhnutelně se však naskytá otázka komunikovatelnosti oné ozvěny, nicméně

zvolený přístup odpovídá způsobu myšlení a vyjadřování velkého Dána. Dovolím si poznamenat, že na téže straně se hovoří o „slovu myslí“. Převzetí tohoto stoického pojmu do oblasti trinitární teologie se sice objevuje u Augustina, dlužno však podotknout, že Augustin nebyl první křesťanský teolog, který tak učinil.

Tři následující části monografie nesou výmluvné tituly: „Existence“, „Čas“, „Víra“. Pozornému čtenáři neunikne, že Umlauf se v mnohém opírá o Martina Heideggera, jedná se především o Heideggerův rozbor časové struktury lidské existence. Představovat podrobně obsah zmíněných obsáhlých pasáží Umlaufovy monografie nevyhnutelně překračuje rámec vymezený této recenzi. Vzhledem k titulu jsem si proto dovolil upřít pozornost především k hermeneutickým principům, které se v recenzovaném díle objevují.

Nyní k některým otázníkům, jež četba díla vyvolala v mé mysli. V první řadě se jedná o titul. Osobně se domnívám, že každá interpretace je nevyhnutelně hermeneutická. Určitě platí, že existuje hermeneutika tvůrčí a mistrovská a hermeneutika upachtěná, nudná, mechanická. Ovšem i za špatnou interpretací určitá hermeneutika nevyhnutelně stojí. Pokud kolega Umlauf nazve svou interpretaci „hermeneutickou“, pak to navozuje dojem, jako kdyby existovaly nějaké interpretace „nehermeneutické“, což je pro mne jen obtížně přijatelné a zavání to tak trochu kastovnictvím.

Právě zmíněný dojem je podtržen výrokem o absolutním duchu, který leckde ještě drží své neotřesitelné pozice a který se nelegitimuje silou samotné pravdy, nýbrž akademickou, ideologickou či náboženskou mocí (s. 17). Obávám se, že ve skutečnosti stojíme nikoli před výrokem

světodějným, nýbrž před pouhým „plácnutím“ do vody, jejíž hladina je sama s dostatek zdravě rozčeřená a někdy i dost nebezpečně rozvířená.

Na téže straně se hovoří o tom, že kierkegaardovské myšlení stojící na paradoxu, se jenom obtížně snáší s monumentální stavbou učebnic dogmatiky. O jaké dogmatice to ale kolega Umlauf hovoří? Výrok vyznívá současně, tedy asi o té dnešní. Jenomže právě bipolární paradox je jednou z nejzákladnějších nosných struktur hermeneutiky mystéria. Pochopitelně platí, že určitý typ dodnes přežívající dogmatiky si uvedenou kritiku více či méně zasluhuje, rozhodně to ale neplatí o dogmatické teologii jako takové. Upřímně řečeno, pokud autor tuto kritiku míní absolutně, vyznívá to nespravedlivě a jeho hodnocení nelze vnímat jinak, než jako klišé poplatné upadlým módám. Kolega Umlauf by si měl uvědomit, že situace teologických fakult v naší zemi není právě jednoduchá, a proto by měl podobné kritiky ve jménu pravdivosti poněkud odstínit. Abychom po honech na čarodějnice nebyli svědky také „honů“ na dogmatické teology.

Opět na téže straně se hovoří o tom, že od poloviny dvacátého století se oceňuje Kierkegaardovo „nedogmatické pojetí křesťanství“. Mám neblahý dojem, že kolega Umlauf úplně přesně neví, co je dogma a jakou funkci ve skutečnosti plní. Opět platí, že existují různá pojetí dogmatu, a proto by výroky tohoto typu neměly mít všeobecný charakter.

Jistěže přehnaná a jednostranná racionalita nemůže nebýt na závalu, vždyť se jedná o velmi rafinovanou nadutost člověka, který ze sebe činí posledního „majitele“ pravdy. Na druhé straně ale zcela evidentně platí, že absence racionality může být ještě nebezpečnější. Racionalita reflektující svůj vlastní pohyb

a uvědomující si nevyhnutelnou analogičnost a „ikonickou vypovídací hodnotu“ našich slov vzhledem k Tajemství všech tajemství, které se promítá jako věčná výzva a pozvání do naší prožívané a stále promyšlené existence, je vskutku nutná a popravdě řečeno také osvobozující a zlidšťující. Právě její absence otvírá prostor „absolutní vůli“ a někdy, jak to dějiny bolestně dokládají, také „totalitní zvrůti“.

Následující otazníky mají spíše formální charakter, a proto bych jim nepřikládal příliš velkou váhu, nicméně jako recenzent musím hovořit i na této rovině. Proč v bibliografii autor nerozlišuje prameny a ostatní použitou literaturou? Skutečnost, že kolega Umlauf nepracuje s dánskými originály, nýbrž s německými a anglickými překlady, sice plně nevyhovuje současným obecně platným hermeneutickým standardům, nicméně v Kierkegaardově případě je daný postup ospravedlnitelný, protože jinak by odkaz velkého myslitele zůstal naprostě většině dnešních autorů jazykově nepřístupný. Nezapomínejme, že mezi dánštinou devatenáctého století a tou dnešní je dost podstatný rozdíl. Proč se slovo „bůh“ objevuje s malým písmenem na počátku? O jakého „boha“ se to tedy vlastně jedná? Je to opravdu Bůh Abrahámův, Izákův, Jákobův, Bůh Ježíše Krista?

Závěrečné hodnocení předloženého díla však musí být veskrze pozitivní. Monografie určitě stojí za přečtení, i když se nejedná o četbu snadnou, neboť autor není právě skoupý na slovo. Nebudeme-li s kolegou Umlaufem vždy zajedno, pak je třeba podtrhnout, že jeho kniha představuje svěží výzvu k diskusi jak na rovině interpretace Kierkegaardových děl, tak na rovině obecné hermeneutiky.

Ctirad Václav Pospíšil

PETR GALLUS – PETR MACEK (EDS.):

EVANGELICKÁ TEOLOGIE POD DROBNOHLEDEM

(Brno: CDK, 2006. 101 s.
ISBN 80-7325-083-7)

Recenzovaný sborník přináší pohledy devíti vyučujících ETF na vlastní disciplínu. Představena je biblistika SZ i NZ, církevní dějiny, systematická theologie, theologická etika, theologická religionistika, praktická theologie a ve dvou příspěvcích filozofie (různý pravopis slova teo/theologie odráží dlouhodobý spor o pravopis tohoto slova v české evangelické teologii). Ekumenická theologie se tedy neukázala ani pod drobnohledem. Tradičně na ETF patří do kompetence Pavla Filipiho a je tak „přifařena“ k praktické teologii jako praktická (ekumenická) ekleziologie. Práce vznikla jako součást grantového projektu *Teologie jako věda*, a tak jsou ve skutečnosti většinou pojaty i jednotlivé příspěvky (6 z nich má v titulu název disciplíny s dodatkem „jako věda“). Současně však autoři odkazují na sborník *Teologická věda a vědecká teologie*, což recenzentovi nedovoluje vést diskusi o pojetí teologie jako vědy v rámci hodnocení pouze tohoto sborníku. Přesto si k tématu dovolíme několik poznámek.

Úvodní a nejrozsáhlejší prezentaci oboru nabízí starozákonník a nový děkan M. Prudký. Sympaticky obhazuje biblistiku jako nikoli historickou či literární, ale theologickou disciplínu. Starozákonní texty mohou zkoumat různé disciplíny, ale theolog je zkoumá jako svědectví víry. Otazníky má recenzent nad výkladem o vědeckosti disciplíny – je-li znakem vědeckosti přiměřenost uplatněné metody povaze zkoumaného předmětu, pak je otázkou, které vědecké metody (existují-li takové či jsou-li jako takové uznány) jsou adekvátní theologickému

charakteru textu. Jinak by vědeckost biblistiky byla jen vědeckostí historických a literárních metod a její Prudkým odmítnuté zařazení mezi literární a historické disciplíny by se tím nepřekonalo. Prudký se ovšem zabývá teologičností disciplíny ve zvláštním odstavci, ale právě v tomto rozdvojení vidíme problém: Je-li teologie vědou, pak teologičnost a vědeckost nemohou být jen dvě veličiny vedle sebe. Filolog i historik jsou implicitně vědci. To ale nemá být zásadní kritika, pouze odkaz na problémy, které se zřejmě budou řešit v širším rámci zmíněného grantového projektu. K Prudkého zajímavému textu ještě dvě poznámky: V bodě 2.4 odpovídá na otázku, co si má student odnést z fakulty. Má to být „především soubor dovedností, kompetencí a návyků pro samostatnou odbornou (teologickou) práci“. Je to však možné? Podle recenzentovy zkušenosti z církevní praxe to je úkol v podstatě nerealizovatelný, takže výsledkem je stav, kdy absolvent na vlastní exegetickou práci buď rezignuje nebo se naopak stane sebevědomým diletantem v historických a filologických otázkách, přičemž možná právě rezignace je lepším výrazem pochopení nároků oboru. Tím nemá být cíl zpochybněn, ale dosažen by mohl být zřejmě jen v širším kontextu stavu církve, jejíž faráři by věnovali solidní biblické práci celoživotně to místo, které měla dříve. Druhá poznámka se týká „formálního“ zaměření Prudkého výkladu, které zřejmě odpovídá diskusi v rámci oboru a celé teologii, z níž se však nějak vytratila velká témata a zůstaly metodologické spory.

Profesor Pokorný podává svůj výklad, jak je jeho charismatem, stručně, jazykem odlehčeným (AV ČR je dělena prakticky – podle příslunu peněz...), stylem místy až hovorovým („jeden slavný přírodovědec, jehož jméno jsem

zapomněl, pověděl...“), doporučeného schématu výkladu se nedrží a přitom říká zásadně významné věci. Ve vztahu teologie a vědy „nejde o dvě zcela různé skutečnosti, jak nám jednu dobu sugerovali epigoni dialektické teologie“ (škoda, že není žádný uveden...). Teologie je ve vztahu k vědám „na jedné lodi s filosofií“ a spolu s ní vstupuje do dialogu – tak to vidí např. i Pannenberg. „Společně čelíme ideologizaci vědy.“ Přírodní vědy postihují výsek skutečnosti, ale existenciální lidské otázky smyslu světa a života jsou pro ně nevědecké. Nejde však o přístup opačný, nýbrž nadřazený. Určitý fenomén se – mimo jiné – může stát předmětem zkoumání exaktních věd. Teologie je „divnou filosofií“ (doplňme, že tato formulace pochází od Patočky). Biblistika má v rámci toho zvláštní postavení – a zde se konečně objevují i témata (oběť Kristova, vzkříšení, soud, ospravedlnění). Zvláštnost tohoto postavení biblistiky je, pokud dobře rozumím autorovi, v tom, že „vápenitou slupku“, pod níž se zkušenost víry dostává v teologické reflexi, odstraňuje biblistika demonstrováním různých způsobů, jak je v Písmu vyjádřena tatáž zkušenost víry. Historická kritika je ovšem „totálně sekulární. Je natolik vědou, nakolik je jí historie nebo právo...“ Pannenbergovsky, v našem prostředí neslychaně zní i Pokorného závěr o „zásadní společenské potřebě teologické reflexe“, kterou „je nutno i z hlediska sekulární vlády a profánní vědy“ v našem prostředí podporovat, zvláště v případě křesťanství, které „vytvořilo ze svých vnitřních motivů nástroj sebekritiky, která ... je stálou možností jeho rozvoje. V tomto smyslu patří teolog do současné společnosti stejně jako církev.“

Vtipně vystihující hodnocení až inektivy charakterizují i text Jana Štefana.

Sebecharakteristika – „barthián s lidskou tváří“; „zřetelná a výrazná nechuť k domácímu theologickému dědictví“; „současné vůdčí směry a postavy: nevím“; „roli systematika, který by pohotově uměl zodpovědět každou otázku, u nás tradičně hrají bibličtí nebo historičtí theologové.“ Úkolem výuky theologie je dle Štefana „učit ‚theologizovat‘, tj. theologicky myslet a mluvit, případně psát“. Pozoruhodné je, že systematická theologie je pro Štefana (v návaznosti na Bartha) charakterizována obsahově, tematicky, základním axiomatem je Kristovo zmrtvýchvstání, které má své rozšíření v axiomech dílčích disciplín, např. Kristovu přítomnost ve Slovu a svátostech jako axiom historické theologie. V postmoderně „systematická theologie pluje proti proudu doby tím, že činí nezbytné výpovědi“, a sice asertivní, nikoli hypotetické, že tematizuje fundamentální a centrální obsahy křesťanské víry, a to v odpovědnosti za celek.

Vyučující filozofie se stavějí k vědeckosti svého oboru negativně. Podle Ladislava Hejdánka je třeba spíše uvažovat o zfilozofičtění vědy než o zvědecktění filozofie, protože konstituce přírodních věd vyloučením veškeré metafyziky jako vztahu k veškerenstvu znamená jejich limitaci, v rámci oboru nepřekonatelnou. Jan Kranát pak argumentaci dovádí k postmoderně feyerabendovského ražení – Vědu od nevědy oddělit nelze, všechny vědy jsou v podstatě o člověku a úkolem filozofie je kritika cílů v rámci nekonečného spění k moudrosti... „Za posledních tisíc let nebylo křesťanstvo ničím více ohroženo ani poníženo než tzv. dialogem přírodních věd a theologie!“ Možná ale nekonečnému spění k pravdě překáží právě takováto absolutní a díky slůvku „takzvaný“ i stěží falzifikovatelná tvrzení.

Vztahu theologie a filozofie je věnován i přeložený (arci anonymně) článek K. Bartha. Škoda, že není komentován; nicméně recenzent se diví, odkud se tedy u tzv. českých barthiánů vzalo pohrdání filozofií... Překlad tak těžkého textu je lépe nekritizovat, protože nic jiného než opět nějak jinak kritizovatelný překlad těžko někdo vytvoří. Nicméně by se v případě přetisku mohl vydavatel zamyslet nad užíváním předložek *na* a *po*. („Potrásání hlavou“ místo „vrtění hlavou“ je už překladatelský folklór).

Sborník ještě přináší příspěvky Jiřího Justa „Církevní dějiny jako věda“, Jakuba S. Trojana „Theologická etika jako věda“, Pavla Hoška „Teologie náboženství (teologická religionistika) jako věda“ (ve spojení *natura et gratia* ovšem první slovo označuje přirozenost, nikoli přírodu) a Pavla Filipiho „Praktická theologie jako věda“. Filipi tvrdí, že „jako pastorální theologie je na katolických fakultách chápána PT jako vzdělání duchovních. My ji chápeme širěji.“ Např. v Českých Budějovicích se však pastorální theologie nazývá také praktickou teologií, vzdělává především celoživotní laiky a její rozsah sahá až někde k teologii médií... „Celkově je možno pozorovat,“ píše Filipi, „v kontinentální (nejen německé) PT pozvolný odliv okouzlenosti empirickými přístupy.“ Kéž by měl pravdu.

Příspěvky ve sborníku se vyjadřují k vědeckosti a teologičnosti theologie a svých vlastních disciplín. Recenzent by (při ocenění hluboké ekumeničnosti celé výuky na současné ETF) podle názvu knihy očekával i odpovědi na otázku, co je na dnešní evangelické teologii a jejích disciplínách vlastně evangelické... V každém případě lze sborník doporučit k přečtení, popř. ke studiu zájemcům bez rozdílu konfese.

**MILOSLAV POJSL: SEPULKRÁLNÍ PAMÁTKY
NA MORAVĚ A VE SLEZSKU DO ROKU 1420**

(Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. 305 s. ISBN 80-244-1240-3)

Jak lze usoudit již podle latinského názvu knihy v jejím záhlaví, *Monumenta Moraviae et Silesiae Sepulcralia*, Pojslův spis je či má být součástí většího celku. A když je v tiráži tento titul doplněn číslicí I., dá se rozpoznat, že recenzovaný svazek zahajuje řadu. O plánu pokračování celku díla nás informuje rozvržení série *Monumenta* atd., jež nalezneme na předposlední straně knihy: její druhý stejnojmenný díl má zahrnout moravské a slezské sepulkrální památky z období 1421–1850. Vzhledem k jejich množství bylo ovšem pochopitelně nezbytné přistoupit k rozdělení tohoto dílu do více svazků, projekt počítá s dvaadvaceti. Každý z prvních dvaceti soustředí informace o památkách určitého okresu, předposlední svazek bude obsahovat dodatky a údaje o památkách v lokalitách, které v současnosti tvoří části okresů ležících v Čechách, ale historicky patří k Moravě, ve dvaadvacátém budou rejstříky. Okresy jsou seřazeny podle abecedy, čímž je dáno pořadí prvních dvaceti svazů, začínají Blanskem, končí Žďárem nad Sázavou. Několik svazků ovšem soustřeďuje informace o památkách dvou, případně i tří okresů, pořadové číslo svazku pak určuje název (abecedně) prvního z nich.¹

¹ Svazky mají jít za sebou v následujícím pořadí: 1. Okres Blansko; 2. Brno – město; 3. Brno – venkov (okres); 4. Okresy Bruntál a Jeseník; 5. Okresy Břeclav a Hodonín; 6. Okresy Frýdek-Místek, Karviná a Ostrava; 7. Okres Jihlava; 8. Okres Kroměříž; 9. Okres Nový Jičín; 10. Olomouc – město; 11. Olomouc – okres; 12. Okres Opava; 13. Okres Prostějov; 14. Okres Přerov; 15. Okres Šumperk; 16. Okres Třebíč; 17. Okresy Uherské Hradiště, Vsetín a Zlín; 18. Okres Vyškov; 19. Okres Znojmo; 20. Okres Žďár nad Sázavou;

Rozpis plánovaných svazků zároveň upozorňuje, že několik z nich je zčásti již zpracováno.²

Podrobnosti o projektu, jehož výsledkem má být 23 svazků edice *Monumenta Moraviae et Silesiae Sepulcralia*, najde čtenář v Předmluvě k recenzovanému spisu (s. 7–9). Autor zde nejprve podává historii různých pokusů o zpracování moravských sepulkrálních památek v minulosti a poté přechází k tomu, jehož prvním výsledkem je současná kniha. S příznačnou skromností přitom skrývá za rozmanitá „ono“ nebo „se“ své vlastní zásluhy o to, že projekt soupisu dospěl do toho stádia, jehož svědectvím je nyní vydaný katalog. Těm, jimž spis vděčí za pomoc při zpracování jeho látky či při jeho vydání však Miloslav Pojsl v předmluvě poděkovat neopomněl.

Jeho kniha ovšem zdaleka není prostým katalogem. Ve své první části totiž přináší pozoruhodnou studii: 1. o historii pohřbívání a o typech monumentů, jež měly zajistit posmrtnou památku zemřelých (s. 11–31); 2. o historickém vývoji těchto památek na sledovaném území od doby Velkomoravské říše (s. 32–49); a nakonec 3. o významu sepulkrálních památek jakožto historického pramene i o tom, jak konkrétně moravské (a slezské) sepulkrální památky historikové zpracovávali a využívali v minulosti i jak to činí v přítomnosti (s. 49–59). Miloslav Pojsl nás v této úvodní části spisu vede do oblasti, jejíž existence je sice notoricky známá, ale o níž nejen laik, ale často ani odborný historik netuší, kolik zajímavých věcí se v ní lze dozvědět o minulosti vůbec a zde o minulosti moravské země. Kameny náhrobních monumentů o ní mnoho vypovídají už

21. Dodatky a části českých okresů patřících historicky k Moravě; 22. Rejstříky.

² Jde o svazky č. 1, 2, 10, 11, 17 a 19.

tím, že se dochovaly, že existují a kde se nacházejí, mnohé z nich dále promlouvají též tvarem, který jim dal dávný umělec, a řada též rozmnožuje toto svědectví figurálním či symbolickým obrazem a zejména písmem, jež do nich byly vytesány. Nápis, které bývají takřka pravidelně součástí sepulkrálních památek, situují tyto památky do oblasti, v níž se stýkají a prolínají badatelské zájmy archeologie a historie, a je známo, že mezioborový výzkum přinášívá velmi bohaté výsledky. Nacházíme je i v Pojslově práci.

Její druhá část, vlastní katalog, nejprve podává výklad o způsobu uspořádání soupisu spolu s mapkou míst, v nichž se nacházejí dochované sepulkrální památky (s. 63–67) a poté následují čtyři oddíly jednotlivých kategorií památek, pro něž autor volí „střečovský“ název *náhrobník*. Přitom oddíl A. *Dochované sepulkrální památky* (s. 69–184) obsahuje záznam o 62 památkách; oddíl B. *Sepulkrální památky nedochované* (s. 185–218) zaznamenává 58 položek; oddíl C. *Sepulkrální památky sporné (Spuria)* (s. 219–230) má 3 položky a oddíl D. *Sporné a nejisté zprávy o sepulkrálních památkách* (s. 231–250) posléze obsahuje 31 položek. První a třetí z těchto oddílů jsou doprovázeny též vyobrazením příslušných památek, jež k položkám zařazeným do kategorií B a D pochopitelně přiřadit možné nebylo. Těmito vyobrazeními jsou většinou nákresy, jen výjimečně fotografie. Z technických důvodů totiž nebylo podle Pojslova výkladu možno pořídit u řady náhrobníků jejich fotodokumentaci a nákres též někdy poskytne o památce přesnější výpověď než fotografie. Na konci svazku je nicméně zařazen soubor 33 fotografií výtvarně či jinak pozoruhodných náhrobníků, případně míst jejich nálezů.

V rámci jednotlivých oddílů soupisu jsou památky seřazeny abecedně podle názvů lokalit, v nichž se nacházejí. Zatímco oddíly B a D jsou skutečně pouhými katalogy, v oddíle C najdeme též pozoruhodnou analýzu, v níž autor dokazuje, proč všechny tři zde zaznamenané položky nejsou pravými památkami, ale falzy. Nejpodrobnější a nejdůkladněji zpracovaný je ovšem pochopitelně oddíl A. I v něm přirozeně nacházíme položky omezující se na stručný popis památky, místa, kde se nachází, a na eventuální odkazy na literaturu, ale jindy se popis náhrobníku rozrůstá ve výklad o historickém významu památky, který v případě několika nejdůležitějších náhrobníků představuje jakési minimonografie pojednávající o nejvýznamnějších sepulkrálních památkách Moravy předhusitského období.

Katalog se takto v Pojslově podání stává místy až i zajímavou četbou. Není to kvalita, kterou je nutno od práce tohoto druhu vyžadovat. Katalogy, soupisy, slovníky jsou díla, jejichž hodnota se měří přesností, věcností a přehledností. Všechny tyto vlastnosti nacházíme i v recenzované knize, nelze však neuvítat, přináší-li vedle nich ještě něco navíc. *Monumenta Moraviae et Silesiae Sepulcralia I.* takto lze mimo jiné považovat za doklad, že ani v rámci žánru, k němuž spis náleží, nemusí nutně platit ironická maxima: *čím je odborné dílo nudnější, tím je vědecktější...*

Zbývá dodat, že vedle textové části obsahuje recenzovaná kniha *Seznam zkratk* (s. 251–252), *pramenů* (s. 253), *literatury* (s. 255–274), shora zmiňovaný soubor *obrazových příloh* – fotografií (s. 277–294) a konečně německé resumé (s. 295–303).

PAVOL KOLLÁR: KAROL ANTON MEDVECKÝ (1875–1937)

(Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2005. 68 s. ISBN 80-8084-016-4)

Piarista ThDr. Pavol Kolár, PhD. patří ke střední generaci slovenských badatelů v oblasti církevních dějin. V současné době vyučuje tento obor na Pedagogické fakultě Katolické univerzity v Ružomberku, ale neuzavírá se, jak svědčí přehled jeho bohaté pedagogické činnosti, do úzké specializace jediné disciplíny. Po roce 1990 totiž přednášel na různých vysokých školách vedle církevní historie též obecné dějiny, patrologii, křesťanskou archeologii, hagiografii a sakrální umění a již předtím vyučoval biblické vědy a církevní dějiny na tajném teologickém institutu řádu piaristů.

Také útlý svazek věnovaný osobnosti Karola Antona Medveckého se nemezuje na pouhé vypsání životních osudů jednoho z národně uvědomělých slovenských kněží z údobí konce Rakouska-Uherska a první Československé republiky, ale zasazuje biografii tohoto muže církve do širšího rámce národních a politických dějin jeho vlasti. Autor to činí dvojím způsobem, nejprve vlastnímu Medveckého životopisu předesílá stručný obecně historický úvod a pak fakta, jež v tomto úvodu zachytil, širě rozvádí v souvislostech životního běhu Karola Antona Medveckého, který byl od konce devatenáctého století až do své smrti nejen pozorovatelem, ale často též aktérem veškerého veřejného dění na Slovensku.

Úvodní (první) kapitola Kollárova spisu (s. 8–14) nese sice název „Církevno-politická situácia v ČSR v rokoch 1918–1938“, ale ve skutečnosti ve své

první části přináší nástin vývoje slovenského národního cítění v průběhu zápasu o uchování národní identity v době rakousko-uherského dualismu, kdy stále sílil maďarizační tlak vůči národnostním menšinám, a teprve poté si všímá situace v letech první československé republiky a v tomto rámci zejména vztahů mezi státem a katolickou církví a role, kterou při jejich utváření sehrály slovenský politický katolicismus a reakce nábožensky orientovaného slovenského lidu na protikatolickou kampaň v počátcích existence Československa.

Další čtyři kapitoly jsou věnovány osobnosti K. A. Medveckého. Pavol Kollár nejprve vcelku zachycuje první údobí života protagonisty spisu a poté natříkrát paralelně různé aspekty jeho veřejného působení. Ovšem již v druhé kapitole: „Mladosť a štúdiá“ (s. 15–19) jsou informace o rodu Medveckého, vyprávění o jeho dětství stráveném na oravském venkově i popis jeho studií na gymnáziích v Trstené a v Ružomberku a v seminári v Banské Bystrici podány tak, že představují zároveň kus obrazu historie slovenského národa v druhé půli devatenáctého století. Na vývoji Medveckého národního uvědomění ukazuje P. Kollár, jak probíhalo rozhodování jinocha a mladého muže mezi možnostmi buď přitakat, anebo se vzepřít maďarizačním snahám, které s podporou vlády vyvíjela řada jeho učitelů a později též církevních představených. Našlo se mezi nimi přesto několik výjimek, mužů, kteří působili v opačném směru. Byli nečetní, ale Medvecký se přece jen nakonec přiklonil na stranu slovenských vlastenců a tato volba je též spojena s počátky jeho literární činnosti.

Třetí kapitola: *Pastoračná činnosť* (s. 20–35) zachycuje kněžskou dráhu K. A. Medveckého. Po vysvěcení (3. čer-

vence 1899) působil nejprve jako kaplan v Detvě a po necelých dvou letech byl přeložen do Krupiny. Ani zde nesetřval dlouho a mezi roky 1902–1904 vystřídal neméně než pět kaplanských míst – v Jastrabé, Velkém Polí, Beňuši, Detvianské Huti a nakonec v Donovalech. Skutečnost, že církevní vrchnost tak často měnila působiště mladého kněze, byla formou perzekuce Medveckého za jeho vlasteneckou práci. Tuto jeho „vadu“ nemohl v očích biskupské konsistoře nijak vyvážit fakt, že všude projevoval pastorační horlivost a získal si oblibu u věřících. Jak vypadala tehdejší situace, může doložit citát o přijetí delegace farníků z Krupiny na biskupském úřadě:

Maďaróni obžalovali Medveckého u biskupa. Deputácia z farnosti bránila ho sice na Biskupskom úradě, ale už spomínaný generálny vikár Havran ich k biskupovi pripustiť nechcel. Medveckému nadával do nebezpečných panslávov, ktorý rozširuje panslávské spisy. Na to jeden z deputácie vytiahol z vrečka svätovojeťské vydanie Špirágovho katechizmu s tým, že takéto spisy rozširuje a či je to priestupok? Rozhnevaný kanonik ho okríkol, že aj to je panslávščina (s. 21).

Dodejme, že biskup delegaci nakonec sice přijal a přislíbil jí, že Medveckého v Krupině ponechá, ale vikář Havran přesto prosadil svou a kaplan přeložen byl. Od roku 1904 už byl K. A. Medvecký ustanovován jako samostatný správce různých farností, ale před rokem 1918 nebyl nikdy jmenován přímo farářem. V roli administrátora vystřídal tak čtyři farnosti: Donovaly, Brehy (1904), Prochoty (1905–1909) a Bacúry (do roku 1918). Obě poslední působiště patřily k velmi chudým farnostem, do jakých se posílalo za trest. Vedle bídy v nich Medvecký zažil další pronásledování ze strany úřadů i církevních představených za svou vlasteneckou činnost. V Bacúrách se dočkal

vzniku samostatného Československa. Ale nikoli jako pasivní divák, byl naopak důležitým aktérem procesu, který vyústil ve spojení Slovenska s českými zeměmi v jednom státě. Jako člen výkonného výboru a tajemník Slovenské národní rady se dokonce podílel na vypracování Martinské deklarace z 30. října 1918.

K. A. Medvecký se poté nakrátko věnoval výhradně politické činnosti podrobněji popsané dále ve čtvrté kapitole Kollárova spisu. Ale již v roce 1920 se vrátil do pastorační práce a stal se farářem v Bojnici, kde setřval až do své smrti v roce 1937 a kde je také pohřben. V tomto městě mohl ve službách církve naplno rozvinout své organizační schopnosti, staral se o opravy památek i o stavbu nových svatyní a svým věřícím pomáhal i v sociální oblasti. Pečoval též o krajanů v Americe, kam v roce 1926 zajel na eucharistický kongres. Medveckého bojnickí spoluobčané ocenili práci svého duchovního správce tím, že ho v roce 1933 zvolili starostou města. V nových podmínkách už církevní představení jeho snahy nebrzdili a Medveckému se z jejich strany dostalo i určitých poct: v roce 1922 ho biskup Vojtaššák jmenoval čestným proboštem prepozitury sv. Jana Křtitele v Huncovcích a roku 1931 se stal nitranským arcijáhnem.

Jak jsem řekl již nahoře, je čtvrtá kapitola (s. 36–42) věnována politickým aktivitám protagonisty Kollárova spisu a už její titul – „Vládny referent pre cirkevné záležitosti“ – přitom ukazuje, že šlo o činnost velmi významnou. Jako vysoký úředník ministerstva pro správu Slovenska ovšem Karol A. Medvecký působil jen několik let (1918–1925) a od chvíle, kdy převzal správu bojnické fary, do Prahy pouze dojížděl, byly to však roky rozhodující pro řešení problému, jak vymanit katolickou církev na Slovensku

zpod maďarského vlivu. Medvecký do tohoto procesu velmi aktivně zasahoval, podněcoval a občas i sám vedl jednání mezi československou vládou a Svatým stolcem a v roce 1920 se zasloužil též o obsazení tří slovenských biskupských stolců národně uvědomělými a vůči Československu loajálními hodnostáři, jejichž jmenování biskupy (Ján Vojtaššák ve Spiši, Marian Blaha v Bánské Bystrici a Karol Kmeľko v Nitře) znamenalo konec maďarské nadvlády nad slovenskou katolickou církví.

Odchodem z ministerstva Medveckého politická práce neskončila, pouze se přenesla výhradně na pole, kde bojnický farář působil již od roku 1919, totiž do činnosti ve slovenské sekci Československé strany lidové. K. A. Medvecký náležel k oné menšině slovenských katolických politiků, kteří nenásledovali Andreje Hlinku, když se v roce 1921 rozešel s Janem Šrámkem a vystoupil z jednotného klubu katolických poslanců v pražském parlamentu. Organizačně se pročeskoslovensky orientovaní slovenští katolíci od Hlinkovy lidové strany definitivně oddělili právě v roce 1925, kdy šli do volební kampaně jako slovenská sekce Šrámkovy strany. Jejím předsedou se tehdy stal dr. Martin Mičura a K. A. Medvecký v ní až do smrti působil jako místopředseda (podpředseda). Rozchod s A. Hlinkou, jenž byl předtím jeho přítelem, byl pro Medveckého bolestný, ale své politické orientace se nevzdal, třebaže se v posledních letech života angažoval ve stranické práci už spíše sporadicky a více se věnoval muzeologické, etnografické a spisovatelské činnosti.

Podrobnosti o Medveckého aktivitách v této oblasti přináší pátá kapitola (s. 43–49): „Činnost na poli osvěty a kultury“. Národopis byl jeho životní láskou už od mladých let, jak svědčí monografie

Dejiny Detvy a jej ľudu z roku 1905. Ke konci života připravil Medvecký druhou, rozšířenou verzi této své knihy, její vydání se však neuskutečnilo. Jeho nejrozsáhlejším dílem je čtyřsvazkový spis *Slovenský prevrat*, jenž vyšel roku 1930 v Trnavě. Jde o svérázné spojení memoárů s historickou studií, v jejíž rámci autor vydal též řadu dokumentů.

Ze „Závěru“ (s. 50–51), jenž stručně rekapituluje a hodnotí život a dílo K. A. Medveckého a zdůrazňuje mimo jiné jeho zásluhy o to, že napětí mezi státem a katolickou církví z počátků první republiky vystřídaly později jejich korektní vztahy, stojí za ocitování odstavec, kde Pavol Kollár upřesňuje poměr bojnického kněze a politika ke vztahům mezi Čechy a Slováky a k podobě československého státu:

Na prvý pohľad by mohol povrchný pozorovateľ zistiť, že favorizoval československý unitárny štát, napríklad v jeho aktivitách v Československej strane lidovej, ale treba konštatovať, že vyšiel z hnutia ľudáckeho, s ktorým sa potom z vážnych osobných dôvodov rozišiel. Na tomto rozchode mal určite nemalý podiel aj jeho súputník a rival Andrej Hlinka. V novovzniknutom prvom spoločnom štáte Čechov a Slovákov, v Československej republike, videl istoty a záruky v tom, že sa viac nebude opakovať ponížovanie nášho národa. Samotná myšlienka čechoslovakizmu tj. jednotného československého národa mu nebola vlastná, pretože patril medzi dôležitých predprevratových Slovákov (s. 50).

Podal jsem ve své recenzi poměrně podrobný popis obsahu Kollárova spisu, protože fakta, která jsou v něm uvedena, jsou českým čtenářům, historikům nevyjímaje, většinou málo známá a často mohou pro ně být překvapivá. Dosud nebyla zaplněna mezera v bádání o církevních dějinách způsobená čtyřicet let trvající nemožností jejich pěstování, přetrvává též dědictví z doby totalitaris-

mu v podobě pokřivených interpretací historie první československé republiky a role, kterou v ní sehrál slovenský politický katolicismus. Dějiny katolické církve v českých zemích a na Slovensku v období, o němž pojednává Kollárovo dílo, jsou velmi úzce propojeny a znalosti souvislostí mezi nimi často unikají nejen laikům, ale i historikům, více možná na české než na slovenské straně. Proto může být pro českou – laickou i odbornou – čtenářskou obec velmi užitečné, seznámí-li se se spisem slovenského historika, který jej – jak ukazují odkazy v poznámkách i bibliografie – opírá nejen o hojnou literaturu, ale také o pečlivé studium pramenů a dokumentů.

František X. Halas

**JOSEF PALA: KRONIKA OLOMOUCKÉ
ARCIDIECÉZE (1989–2005)**

(Olomouc: Arcibiskupství olomoucké
v Matici cyrilometodějské, 2006. 150 s.
ISBN 80-7266-231-7)

Na počátku letošních prázdnin obohatil knihkupecké pulty nový knižní titul *Kronika olomoucké arcidiecéze (1989–2005)* z pera známého autora a novináře PhDr. Josefa Paly, absolventa olomoucké teologické fakulty.

Zvolený název *Kronika* může ve čtenáři vyvolat smíšené pocity a nejistá očekávání. V poslední době vyšla řada publikací, jejichž obsahem byl doslovný přepis nebo výtah z obecní či farní kroniky. Tento projev bezradnosti, co s pramenným materiálem nashromážděným v minulosti, nedostatek profesionálního přístupu k historické látce, absence kvalifikovaného autora a konečně furiantská

snaha mít také vlastní monografii o obci nebo farnosti, je tím nejnevhodnějším způsobem, jak přiblížit současníkům starší i novodobé události dané lokality. V případě *Kroniky* arcibiskupství je to pouze volba vhodného názvu pro útvar, který bychom v dávné minulosti nazvali spíše letopisy (anály).

Po zevrubném prolistování knihy je zřejmé, že vydavatel sledoval praktický cíl publikace. Představit širší veřejnosti posledních 17 let od převratu na přelomu roku 1989 a 1990 do současné doby. Kniha nemůže být kritickým zpracováním a zhodnocením uplynulého období. Na historické nebo teologické hodnocení tohoto přelomového, a tím i důležitého období v životě organizace (arcibiskupství) a jejích institucí (metropolitní kapitula, kněžský seminář, katolická charita atd.) i dalších organizací, jež s místní církví a křesťanstvím těsněji či volněji souvisí (bohoslovecká fakulta, křesťanská akademie, Matice svatohostýnská nebo Historická společnost Starý Velehrad), není dostatečný časový odstup. Nová publikace byla zamýšlena spíš jako přehled důležitých událostí, které byly výsledkem činnosti jmenovaných i dalších organizací, institucí a v neposlední řadě života jednotlivých farností a které zpětně ovlivnily další rozvoj života arcidiecéze.

Při zpracování látky nedávné minulosti, nemá-li se taková publikace stát pouhou statistickou ročenkou, suchým výčtem událostí a aktivit nebo nezdařeným pokusem o hodnocení uplynulého období, je třeba rezignovat na formu souvislého výkladu. K takovému kritickému hodnocení je nutný nejen zmíněný odstup, ale i objektivní možnost práce s písemnou dokumentací a v neposlední řadě i ohled na ochranu osobnosti.

Josef Pala zvolil způsob prezentace sice značně náročný, ale ve svém konečném výsledku i velmi zdařilý. Náročnost spočívala v obstarání potřebných informací. Ne všechny lze nalézt ve spisovnách a archivech. Bylo třeba vyslechnout také desítky pamětníků. Jejich údaje je však třeba vždy ověřovat, protože jak známo, „naše paměť je jako listí ve větru“. Jsme si jisti, že ta nebo ona událost se stala příkladně v roce 1996, ale ve skutečnosti to bylo již o rok dřív. A to už nemluvíme o měsících nebo dokonce dnech. Některým významným událostem (např. obnova Arcibiskupského kněžského semináře, obnova bohoslovecké fakulty a její inkorporace do svazku Univerzity Palackého v Olomouci, zřízení Centra pro rodinný život, obnova činnosti Orla, obnovení Historické společnosti Starý Velehrad nebo obě návštěvy papeže Jana Pavla II. na Velehradě a v Olomouci i mnohé další) věnoval autor větší rozsah, a to i za spolupráce s dalšími autory. Ostatní události řadil chronologicky po jednotlivých letech. K denním datům (graficky situovaným na vnějším okraji stránky) připojil stručné a výstižné informace o vybraných událostech.

Tato *Kronika* je bohatě vybavena obrazovou dokumentací, kterou tvoří 213 většinou barevných snímků od třiceti autorů a z předloh různých archivů, dokresluje některé události v publikaci popsané nebo alespoň zmíněné. Výběr je proveden s velkou pečlivostí se zřetelem i na zastoupení všech důležitých osobností a událostí.

Vkusně graficky upravená pevná vazba knihy je již sama o sobě dobrou vizitkou vydavatele, kterým je Arcibiskupství olomoucké, a samozřejmě autora grafického návrhu. Pochvala nesporně patří i typografickému zpracování celé publikace, což je dílem výtvarníka Leoše Hrdličky.

Publikace svým charakterem a posláním není určena k běžné četbě (i když se přiznám, že jsem knížku přečetl jedním dechem až do konce), skýtá nepřehledné množství informací o dění v olomoucké arcidiecézi. V toku času a pracovním vytížení i sami aktéři a účastníci na mnohé události možná již dávno zapomněli. Obsažností má publikace doslova význam příručky, bez níž se v oblasti náboženského, církevního, společenského i politického života lze jen těžko obejít. Když se jedná o výběr událostí, nic z podstatného a důležitého nebylo opomenuto.

Ocenit je třeba i některé zdánlivé drobnosti, které však svědčí o promyšleném záměru Mons. Jana Graubnera. Ten publikaci nejen inicioval, po celou dobu přípravy sledoval a konzultoval, ale provedl i závěrečnou obsahovou a věcnou korekturu. Autor Josef Pala pak s poctivostí a pečlivostí sobě vlastní uskutečnil a veřejnosti předal potřebnou pomůcku, jejíž hodnota bude stoupat s odstupem času. Připomenu jednu z oněch důležitých drobností. Publikace nezačíná jmenováním P. Františka Vaňáka olomouckým arcibiskupem, nýbrž připomenutím postavy posledního správce arcidiecéze, biskupa Mons. Josefa Vransy, ThDr. h. c. Osobní emoce a subjektivní nálady nemohou ovládat pohled na dějiny, jak jsem se snažil právě u osobnosti biskupa Vransy nedávno ukázat (*Oldin* 15, č. 10 [2005]: 8–10).

A ještě je zde jedna důležitá okolnost týkající se obsahu publikace. Mnohé události, průběh jednání nebo oslav vyvolávají často kritické soudy. A mohou být i zcela oprávněné. Přílišná kritičnost nám však může zastřít nejen hlubší smysl některých akcí, které lze posuzovat pouze podle vnějšího projevu bez znalosti záměrů a úmyslů, jež k ní aktéry vedly. Horší je, že se často necháváme ovládat přílišnou hyperkritičností. Přes všechny

negativní jevy našeho polistopadového života, lze optikou recenzované publikace pohlédnout i na jiné stránky našeho společného života. Nelze přehlédnout, čeho všeho bylo dosaženo a co se pozitivního vykonalo. Nejde o růžové brýle mámení. Publikace, a to budiž připomenuto jako její další velký klad, není pouhou oslavou nebo chválou hierarchie, ale střízlivým obrazem života celé olomoucké arcidiecéze daného období za součinnosti jednotlivých farností a mnoha dalších pracovníků, kněží, řeholnic a řeholníků i laiků.

Jsem přesvědčen, že tato ve svém konečném provedení sličná publikace může být i inspirací pro další diecéze a instituce. Kniha je sice sama nejlepším oceněním vynaložené námahy, ale přesto je vhodné autorovi a ostatním spolupracovníkům vyjádřit uznání i obdiv.

Miloslav Pojsl

HELENA SCHWARCZOVÁ: ARNOŠT HRABAL, ČLOVĚK, KNĚZ, UMĚLEC

(*Hýsly: Alcor Puzzle*, 2006. 131 s.
ISBN 80-86923-10-X)

Připomínat kulturní veřejnosti katolického kněze a výtvarného umělce P. Arnošta Hrabala je nejen záslužné, ale je to i kulturní nezbytností. Rozsáhlé a obsahově bohaté dílo Hrabalovo by nemělo zapadnout v zapomenutí. Buchlovický rodák a mnoholetý farář buchlovické farnosti (1937–1956) a pak ještě výpomocný duchovní prakticky až do svého odchodu na věčnost na samém konci roku 1969 většinu své výtvarné práce věnoval rodnému kraji nebo v něm intenzivně tvořil. Vzhledem k subjek-

tivním okolnostem (především plachá povaha umělce, přemíra zodpovědnosti a sebekritičnosti a mnohé další rysy jeho složité osobnosti) a objektivním podmínkám (dobu vrcholu svých tvůrčích sil a aktivit prožíval během druhé světové války a komunistické totality) relativně málo vystavoval. Poslední jeho výstavy se uskutečnily v roce 1956, 1957 a 1966.

Od pádu komunizmu se pravidelně konají výstavy jeho díla v kapli sv. Barbory na Buchlově. Mimo to proběhla ještě výstava v Uherském Hradišti (1992), ve Veselí nad Moravou a v zámku v Buchlovicích (1996). Známy vlastivědný badatel Bořek Žižlavský z Buchlovic publikoval v poslední době několik článků v místním tisku a Milada Frolcová jako diplomovou práci v roce 1996 zpracovala *Katalog díla Arnošta Hrabala*. Ve sborníku *Slovácko* Frolcová přinesla v krátké zprávě informace o Hrabalově pozůstalosti (1992). Tedy žež zatím příliš nevelká. Proto bychom rádi přivítali nedávno vydanou monografii Heleny Schwarczové *Arnošt Hrabal, člověk, kněz, umělec*, kdyby nešlo o naprostý ediční omyl.

Knížka v pevné vazbě s obstojnou obálkou může na zájemce o umění, ale i na další milovníky kultury, biografie a v neposlední řadě rovněž na zájemce o minulost v oblasti náboženské a vůbec duchovní, udělat příjemný dojem. Alespoň ten první. Při prolístování nás však zarazí typografická a redakční práce. Zřejmě nebyla žádná, jak o tom svědčí chybějící mezery za tečkou nebo čárkou, kladení uvozovek ve vztahu k interpunkčním znaménkům a opět mezery kolem dvojteček a závorek v seznamu literatury (s. 93–97). Výrazně rozdílné velké mezery mezi jednotlivými slovy (od natěsnání, kde takřka slova splývají, až po několikamilimetrové) působí v textu už při pohledu na stránky velmi

neúhledně. To nesvědčí o profesionalitě grafické přípravy. Hned nás napadne, jak autorka prováděla korektury. A redaktor snad rovněž rezignoval na nezbytné korektury grafiky textu?

Zaměříme se však na to, co je jednoznačně již prací autorky: zbytečné číslování podkapitol a konečně i kapitol; úprava seznamu pramenů (s. 91–92), seznamu literatury (s. 93–97) nebo úprava vysvětlivek a dalších pomůcek (s. 97–103) – máme před sebou chaos a neznalost základních pravidel při publikování odborného textu. Grafika poznámek (s. 104–108) vyráží dech. Některé poznámky jsou ukončeny tečkou, ale jiné nikoliv; za jmény schází čárky, pro něž se autorka rozhodla. Poznámky 76, 77 a 78 (a to 78 má též odkaz jako poznámka předcházející) jsou na jednom místě za sebou (s. 51). Vlastní jména autorů často píše malými písmeny a vrcholem je dokonce chybná citace pětidílné publikace *Chříby záhadné a mytické*. Autorka ovšem trvá na názvu „Chříby – hory záhad a mýtů“. Použití zkratk jako BBB (Bedřich Beneš Buchlovan), UH (Uherské Hradiště) nebo OÚ (obecní úřad) je nevhodné nebo zbytečné.

V životopisných datech (s. 97–98) se rovněž dovídáme velmi nepřesné a zavádějící názvy institucí: „studium na reálném gymnáziu v Uherském Hradišti“, v textu (s. 10) však uvádí „německé gymnázium“. Správně by měla alespoň poprvé uvést úřední název školy, tedy *K. k. deutsche Staats-Obergymnasium zu Ungarisch Hradisch*. Pokud uvede pouze reálné gymnázium, asi neví, že v Uherském Hradišti bylo ještě *C. k. české vyšší gymnasium*. Co však říci k následujícímu údaji: „studium na bohoslovecké Teologické fakultě v Olomouci“ zvláště, když autorka je absolventkou distančního (tzv. dálkového) studia právě na fakultě, jejíž název neumí správně ani napsat.

V přehledu Hrabalových výstav autorka uvádí v roce 1957 „Praha, Lidová demokracie Hodonín, Dům umělců“ a v roce 1966 „Praha, Lidová demokracie Brno, Dům umění Olomouc“. Vskutku podivný spletenec údajů. Není jisté, zda jde pouze o chybějící interpunkci nebo i zmatek v názvu institucí. Všude gramatické, stylistické a grafické chyby!

Za seznamem knižních ilustrací (rozuměj reprodukcí použitých v této knize) je jako appendix „Soupis díla“, který se omezuje na výčet technik (grafika, knižní ilustrace, kresby, obrazy). U žádné položky nejsou další údaje, ani počet, ani sbírková provenience. Závěrečný údaj „Celkem registrováno 1334 děl“ předcházející nedostatek nenapraví.

Běžný čtenář takové údaje musí přejít bez užitku, protože jim nelze rozumět, poučený zájemce a profesionál musí hledat v příslušných příručkách, aby těmto nesmyslům porozuměl. To však není povinnost čtenáře, ale především autora a samozřejmě také vydavatele. Tato publikace je odstrašující ukázkou, jak kniha vypadat nemá. Autor, nemá-li na to, aby napsal slušnou práci, nemá se do takové činnosti vůbec pouštět. Lidé typu paní Schwarczové si asi myslí, že publikovat může přece každý. Jenže je třeba osobní zodpovědnost a sebekritičnost. O vydavateli to platí mnohem víc. Proč kazit papír, tiskařskou čern a ještě mystifikovat čtenáře? Takovou publikaci si především nezaslouží P. Arnošt Hrabal.

Pokud by se dalo konstatovat, že tím problémy s knihou končí i přes neuvěřitelné množství chyb a „překlepů“ ve vlastním textu, mohli bychom vzít dílko na milost. Obsah knihy tvoří víceméně chronologický výklad, spíše popis životních osudů Arnošta Hrabala. Podle mého přesvědčení by bylo vhodnější rozdělit

text na tři až čtyři kapitoly, v nichž by z věcného hlediska seznámila autorka čtenáře s životem kněze a umělce Hrabala. Více by bylo vhodné se zamyslet nad vnitřními boji Hrabala studenta a posléze Hrabala kněze. Pozorný čtenář sám sice mnohé vytuší z náznaků, opatrnických formulací a povrchního konstatování faktů.

Další část mohla být věnována duchovenské službě v celkovém vývoji Hrabalova složitého a dlouhého života. Určitě by obraz lidského a kněžského rozměru lépe vyzněl a byl zřetelnější. Konečně se autorka mohla věnovat více uměleckým zájmům Arnošta Hrabala, jeho pokusům o odborné studium a uměleckému zrání. Závěr měl být alespoň pokusem o celistvé (integrální) uchopení Hrabalovy osobnosti a angažovanosti jeho díla. Místy výklad působí dojmem, jakoby snad Hrabal trpěl rozdvojením osobnosti (s. 36). Nebyl to zajisté autorčin záměr, ale spíš velmi neobratné vyjadřování. Vedle přemíry přímých citací z pramenů, je na každé stránce zřejmá stylistická i verbální závislost na pramenech. Často text působí dojmem parafrázování i s dobovým stylem vyjadřování. Pak si ovšem nutně musíme klást otázku, co vlastně autorka přinesla v práci skutečně sama. Není to pouze seřazení faktů, často pospojovaných citátů a parafrázemi pramenů?

Chybí závěrečný obraz duchovního a uměleckého rozměru osobnosti Arnošta Hrabala a pokus o vlastní vyjádření ke smyslu a hodnotě jeho díla, a to jak po stránce obsahové, tak formální, výtvarné. Chybí srovnání Hrabalova díla se soudobými uměleckými trendy, aby se tak dospělo k nalezení skutečné originality a silně individuálního stylu, který určuje nejen technika, výrazové prostředky, ale i zcela jedinečné hrabalovské vidění světa v jeho nejširší dimenzi. To všechno zů-

stalo čtenáři utajeno, protože ani autorka k žádným závěrům sama nedospěla.

Rozebírat jednotlivé nepřesnosti, neobratnosti a zjevné omyly není v recenzi účelné. Přece však na dokreslení úrovně publikace si dovoluji několik autentických autorčiných stylizací, které prozrazují neuvěřitelnou naivitu a infantilní vyjadřovací schopnost: „Boží prozřetelnost se přece jenom k Hrabalovi přiklonila. Uvolnila se fara v Buchlovicích“ (s. 37). „Lidé cítili potřebu být více spolu, pomáhat si a čelit Hitlerovi a jeho predátorům“ (s. 43). V době Hrabalova působení v Buchlovicích, tedy po roce 1937, přijímal na faře mnoho hostů a přátel. Byl prý mezi nimi také spisovatel Julius Zeyer. Ovšem ten zemřel v roce 1901. Že by pan farář Hrabal „duchařil“? „Pokud naše země krvácela válkou skutečnou, pokračovalo vše válkou studenou, papírovou“ (s. 63). „Nechtěl přistoupit [Arnošt Hrabal] ani na spolupráci s komunistickými proletáři. I v jeho blízké rodině nastaly rozpory. Její větší část chtěla žít v souladu s Božím řádem..., ale objevili se v ní budovatelé socialismu“ (s. 74). „V padesátých letech nastala socializace lidu celé země, a to se odrazilo i v tvorbě umělců. Jedni se podrobili vedení státní moci, druzí kleli, jiní prosili a děkovali, že ještě mohou přispět k rozumnému pokračování civilizace. Mnozí nepochopili a stali se obětí. Ale Hrabal nechtěl sekularizovat. I tak letěla často modlitba k Nebí“ (s. 83–84).

Pokračovat ve výčtu věcných chyb by si vyžádalo ještě několik dalších stran. Ale přece jen dvě poslední poznámky je třeba vyslovit. Jména osobností, o nichž autorka mluví nebo se vyskytují v citacích pramenů, bylo třeba alespoň základními informacemi čtenáři přiblížit. Autorka to mohla udělat v poznámkách nebo v závěrečném slovníčku takových osobností.

Samozřejmě, že to vyžaduje značnou práci, ale něco by publikaci mohla dát i ze svého úsilí. Druhá připomínka se týká biblických citací. Absolventka oboru křesťanská výchova na teologické fakultě by neměla nikdy opomenout přesný odkaz citátu.

Je škoda, že se opět promarnila jedna vhodná příležitost. Při obhajobě diplomové práce na toto téma jsem jako oponent autorce důrazně připomínal, že v případě tisku bude třeba mnoho doplnit a upravit. Dokonce jsem nabídl pomoc. Jak to dopadlo, může každý sám posoudit. Je nepochopitelné, že publikace obsahuje chyby, které v diplomové práci nejsou. Přímé citace posledních odstavců této recenze dokonce prozrazují značné mezery všeobecného kulturního a náboženského rozhledu, ne-li ještě něco mnohem závažnějšího.

Miloslav Pojsl

**JAN CZUDEK: ŘEŠENÍ OTÁZKY
REGISTROVANÉHO PARTNERSTVÍ VE SVĚTĚ
A JEJÍ SOUČASNÝ VÝVOJ A STAV U NÁS**

*(Licenciátní práce. Olomouc: CMTF UP,
2006. 77 s.)*

Licenciátní práce pojednává o problematice, která je v současné době stálým předmětem etických i právních úvah. Jedná se tedy o téma, které zahrnuje značnou šíři rozličných aspektů, proto autor práce mohl zohlednit jen některé. Z hlediska etického i právního je zde předložen současný rámec názorů na původ a vznik homosexuality a její posouzení ze strany katolické morální nauky. Právní hledisko práce se omezuje pouze na prezentaci právního stavu a vývoje registrovaného partnerství ve

světě a u nás. V rámci kontextu výkladu této problematiky se autor nemohl vyhnout některým dílčím pojednáním, která však nutně zůstala bez hlubšího rozpracování.

Licenciátní práce je rozdělena do tří kapitol: První kapitola se zabývá vznikem a příčinami homosexuálního chování. Předkládá současné teorie, které příčiny a homosexuální chování vysvětlují: teorie predispozice, teorie preference, hnutí gay. Autor poté navazuje na výklad katolické morální teologie, opírající se o nauku Písma a učení církve. Oběma hlediskům jsou v této části práce věnovány dvě samostatné podkapitoly. Kapitola je pak ukončena krátkým oddílem pojednávajícím o homosexualitě v některých kulturách a náboženstvích.

Druhá kapitola prezentuje současnou právní úpravu registrovaného partnerství a jeho specifické pojetí v rámci Evropy a zemí Evropské unie. EU vydala několik zvláštních prohlášení, kterými v dané záležitosti zavazuje své členy. Tato prohlášení mají etický a právní dosah a okruh otázek registrovaného partnerství přesouvají do oblasti diskriminace a nediskriminace homosexuálně orientovaných osob. Autor taktéž pojednává o situaci v USA, kde soužití osob stejného pohlaví řeší a právně interpretují jednotlivé soudy. Právní praxe v dané situaci je tedy upravována jiným postupem. V současnosti se tak děje v určitém napětí mezi federálními zákony (Zákon na obranu manželství) a zákony jednotlivých států.

Třetí kapitola pojednává o genezi zákona, který umožňuje registrované partnerství u nás. V práci jsou postupně předloženy jednotlivé návrhy zákonů s výkladem změn a doplňků. Tato část zahrnuje rozpětí let 1995–2006, kdy se Poslanecká sněmovna zabývala návrhem tohoto zákona. Kapitola poskytuje

ucelený pohled na vývoj názorů, které byly zpočátku utvářeny pravicovou vládou, následně rostoucí kampaní *Sdružení homosexuálních občanů* a organizací *Gay a lesbická liga*, až po schválení tohoto zákona, který nabyl platnosti v ČR od června 2006.

Z obsahu uvedených kapitol je zřejmé, že se práce pokusila o základní analýzu pojmání a řešení registrovaného partnerství se zvláštním přihlédnutím k současné situaci u nás. Proměna étosu společnosti je na tomto sledu vývoje a řešení registrovaného partnerství zcela evidentní. V euro-atlantické společnosti je tato proměna téměř globální. Církev a morální teologie v oblasti chápání sexuality a jejího významu se značně rozcházejí s názory a citěním současné společnosti. Registrované partnerství však poukazuje i na rozdílnost názorů v otázce chápání tradičního významu rodiny a výchovného utváření samotné sexuální orientace dětí a chápání člověka vůbec. Zčásti se již jedná o otázky antropologické. Je patrné, že význam náboženství je v těchto základních problémech zcela stěžejní.

Z tohoto hlediska je velká škoda, že se autor v závěru licenciátní práce nedokázal jednoznačněji vyjádřit k evidentnímu permissivnímu procesu uzákonění registrovaného partnerství, jenž souvisí jak s poklesem vnímání a chápání mravního a právního významu hodnoty manželství a rodiny, tak také i s pochybnostmi a odmítáním kompetence církve v posuzování mravního a právního utváření mezilidských vztahů. V závěru pak autor pouze opakoval notoricky známá vyjádření „pastorační starostlivosti a péče církve“ o osoby homosexuální orientace, potřebu zpytování svědomí církve ohledně pomoci právě těmto osobám, podtrhl nezbytnost dialogu a účinné pomoci

v duchovním životě (svátosti, svědectví), jako i zainteresovanost biskupů a kněží. Podoba těchto formulací je dostatečně známa z církevních dokumentů.

Bylo by vhodné upřesnit a podotknout, že právní úprava vztahů homosexuálních osob je „systémová“. Církev nebude moci nikdy nabídnout těmto osobám bezbolestné řešení jejich osobní situace. Navzdory proklamované péči a pochopení pro život homosexuálních osob, bude nakonec postoj a hodnocení církve k této sexuální praxi vždy zahrnovat teoretické i praktické prvky značného morálního napětí. Tato skutečnost by neměla být zastírána.

Po formální stránce vzhledem k tomu, že se jedná o licenciátní práci, lze vytknout poměrně malé množství použité literatury. Homosexualita a registrované partnerství jsou témata, jež rozhodně netrpí nedostatkem odborné literatury. Vytknout lze i některé další skutečnosti, jako např. výklad blahoslavenství „Blahoslavení čistého srdce“ (str. 23). Způsob exegetického výkladu je nepřesvědčivý a jeho zařazení do biblických textů hodnotící homosexualitu je poněkud násilný a nevhodný. Interpretace biblických částí zabývajících se homosexualitou je poněkud slabší stránkou této práce.

Nicméně lze poukázat na to, že se autor práce dobrým způsobem vypořádal s poměrně složitou společenskou tematikou, jakou je v současnosti uzákonění registrovaného partnerství. Ani v zahraničí, pokud je mně známo, se nevyskytuje mnoho teologické literatury, jenž by podobným způsobem poukázala na souvislosti vývoje a pojmání otázky registrovaného partnerství v takovém rámci a rozsahu, jak se o to pokusil autor uvedené práce.

Milan Mičo

**ODPOVĚD C. V. POSPÍŠILOVI NA RECENZI
KNIHY JEŽÍŠŮV PŘÍBĚH – VÝZVA PRO NÁS**

(*Studia theologica* 7, č. 4 [22] [2005]: 72–78)

Praha, 3. dubna 2006

Vážený pane kolego,

velice jste mne potěšil rozsáhlou recenzí mé knihy v zimním vydání 2005 revue *Studia theologica*, č. 22. Pozorně jsem si ji přečetl a raduji se z toho, že jste nad mou prací vyslovil tolik závažných podnětů. Pokusím se na ně reagovat v tom sledu, jak je sám ve své recenzi uvádíte.

1. Děkuji za upozornění na některé drobné chyby. Při sebelepší kontrole nám unikají.
2. S kým chci vést dialog? Se všemi, kdo mají o problémy zájem. Přechytné otázky, které v knize kladu, nejsou řečnickými otázkami. Mají inkluzivní povahu, jsou vybídkou všem, kdo usilují o přiměřenější pochopení Evangelia, kdo usilují o prohloubení své víry a theologické reflexe.
3. Usmíření. Myslím, že obě hlediska jsou možná: usmíření nás s Bohem i usmíření Boha pro naše viny; k tomu míří i uvedené biblické citáty, viz poznámkový aparát č. 25 a 26 a anselmovská tradice.
4. Metodologickou připomínku o tom, jak je třeba citovat KKC, přijímám.
5. Připouštím, že výrok na s. 38 může vyznít jako příliš příkré odsouzení; uznávám, že jsou i nové projevy probuzeného křesťanství, ale *mainstream* jde jinudy. Rád bych se mýlil.
6. Zajímavé rozlišení teologie kříže, kterou údajně z valné části pomíjím, a soterologie. To je podnětná připomínka, kterou se budu muset zabývat; základním záměrem knihy je dolo-

žit, že smrt na kříži není vrcholný a v tomto smyslu rozhodující spásný čin.

7. Pro výběr autorů bylo pro mne rozhodující, že zaujímají vypracované stanovisko k problematice kříže jako spásné události *kat' exochén*. A zajímalo mne především to, v jakém vztahu je u nich událost kříže k celému ježíšovskému příběhu. Ostatně to je selektivní přístup charakteristický pro celé téma, jemuž se v knize věnuji.
8. Svému učiteli J. M. Lochmanovi věnuji pozornost; odkazuji na něho na několika místech. Nemyslím však, že postavil téma, na něž se přednostně soustřeďuji, do popředí svých jinak pozoruhodných výkladů (s. 235).
9. S vděčností přijímám korekturu mého výkladu Barthova pojetí kříže a jeho theologického a christologického smyslu. Kritický výklad jsem opřel o ty Barthovy texty, které vyznívají dosti silně „anselmovsky“.
10. Námitka, že předkládám ne zcela vyjasněné hodnocení pojmu „smíření“, padá v souvislosti s mými výklady stanoviska W. Pannenberg: Ano, platí 2 K 5,18: *To všecko je z Boha, který nás smířil sám se sebou skrze Krista a pověřil nás, abychom sloužili tomuto smíření*. Zmíněná nejasnost pramení možná z toho, že ukřižování v mém pojetí postrádá smířčí charakter v kterémkoli směru: ať už v tom, že by Ježíšova smrt na kříži usmířila Boha, anebo v tom, že by Bůh nás jejím prostřednictvím smířil se sebou. Svým výkladem jsem se snažil naopak ukázat, že Bůh nestojí v golgotském dramatu jako implicitní strůjce toho, co explicitně provedou představitelé jeruzalémské obce v součinnosti s Pilátem, a že s touto událostí nespojuje pro sebe žádná „aktiva“, mezi něž

by bylo možno uvést např. smíření. Na pozadí příběhu o zlých vinařích je Bůh naopak zděšen tím, co se na golgotském návrší odehrálo.

11. Chtěl bych zdůraznit, že pro mé pojetí hraje právě Markovo podobenství (Mk 12,1–12) rozhodující úlohu. V jeho světle je třeba číst i formulace, které jsem uvedl v předcházejícím odstavci. Je zajímavé, že exegeze, s kterou jsem se seznámil, nevyvozuje obdobné systematické důsledky. Vlastně si tohoto podobenství ani nevšímá.
12. Následuje pasáž nesmírně podnětná pro diskusi o ontologických aspektech v pojetí Boha, o jeho nepředmětnosti, o Bohu jako subjektu, jeho neměnnosti apod. Zde by bylo velmi užitečné vést další rozhovor. Odkazuji na *Reflexi*, č. 28 (2005), kde se otevřela filozofická diskuse (Ladislav Hejdaňek a jeho oponenti), z níž je možno čerpat cenné podněty i pro bohoslovecký diskurz. Tam, kde opouštíte recenzní půdu a pouštíte se v několika větech k odvážným formulacím o „nebytí“ či „smrti“ Boha, jsem si silně uvědomil potřebu takového dialogu v ekumeně, do které je třeba ovšem zahrnout naše věrné souputníky filozofy. V zmíněné *Reflexi* probíhá intenzivní dialog i k otázce ontologie subjektu. Ve Vaší recenzi hájíte totiž myšlenku, že k Ježíšovu příběhu patří i jistá ontologie, a varujete – pokud by byla vytěsněna – před adopcianismem. Přiznám se, že při svých výkladech jsem ani na okamžik nepochyboval o tom, že o Ježíšovi je možné vypovídat také ontologicky, tj. že patřil jako historický jev do řádu jsoucího, že tedy nebyl přeludem, vymyšlenou postavou atd. NZ podle mého soudu vypovídá o obojím: že byl za Syna povolán – akt křtu v Jordánu (Mt 3,13;

Mk 1,5) je o tom silným svědectvím – i že byl preexistentním Slovem, jak o tom svědčí ve svém prologu Jan, který si však paradoxně v celém svém evangeliu dává záležet na tom, aby podtrhl Ježíšovu závislost na Otci. V celém kontextu je pak třeba větu *Já a Otec jedno jsme* (J 10,30) tlumočit jinak, než „onticky“: není podle mého soudu ontologickou výpovědí, nýbrž je událostní povahy – jde po každé o novou aktualizaci souladu vůlí obou, Otce i Syna. Otázka potom vskutku stojí tak, jak sám píšete: Jaká ontologie? Jakou ontologii má Ježíšovo mesiášství? Jistě nejde pouze o funkcionální pojetí. Ale nejde ani, podle mého soudu, o tradiční metafyzickou představu ve smyslu: *Ježíš Kristus je tentýž včera i dnes i na věky* (Žd 3,8). Zde bychom měli vést zásadní diskusi.

13. Stavíte se kriticky k mým formulacím na s. 298; nejde mi o žádný útok proti racionalitě, rozumným, věcným důvodům, o které máme opírat i své bohoslovecké pozice. Sdílím naprosto Vaše odmítání „pocitologie“; i nepředmětné stránky skutečnosti musíme vyložit racionálně, s nahlédnutelnými důvody (proto nemůžeme např. odkazovat na „tajemství“, což je častý úhybný manévr bohoslovců všech konfesí). Zároveň přitom musíme vědět, že všechny naše důvody jsou předběžné, nedefinitivní – jak sám uvádíte. Použil jsem jako charakteristiku toho, co je nepředmětné, že se taková skutečnost vymyká racionální manipulaci. Uznávám, že je to formulace, která může vyvolat dojem mého odporu proti racionálně zdůvodnitelným, tj. nahlédnutelným a ověřitelným důvodům. Chtěl jsem tím nepřímou naznačit, že k vyjádření

nepředmětných stránek skutečnosti je třeba vypracovat jiné pojmové inventárium, než jaké dosud nereflektovaně používáme vůči předmětným stránkám, což jak sám ukazujete, může vést přiznaně nebo nepřiznaně k nepřesnostem našeho mluvení a myšlení, ba dokonce až ke konfesní ideologii.

14. Samostatnou kapitolu teologicko-filozofického diskurzu tvoří problematika *analogie entis*. Jak známo, každá analogie *zčásti* to, co je uvedeno v analogii, vysvětluje, *zčásti* nechává buď bez povšimnutí, anebo věčně nepostihuje. I zde se přimlouvám, jak je patrné z mého textu, spíše za *analogii fidei*, která trpí sice obdobnou vadou, jako předcházející alternativa, ale daří se jí unikat s ontického „spádu“ k neměnnosti, k statickému charakteru obou veličin, jež jsou stavěny do analogického vztahu.
15. Jsem recenzentovi vděčen za upozornění na Guardiniho knihu *Der Herr* a zejména na jeho vlastní knihu, kterou si co nejdříve opatřím. Stejně vděčně přijímám jeho informaci o knize J. Sobrina. Zůstal jsem ve svých analýzách příliš v klepetech evropské teologie.
16. Problém depotencování Ježíšovy smrti na kříži. Asi jsem dost přesvědčivě nevyložil, že pašijní dění včetně ukřižování má své legitimní místo v křesťanově víře. Smyslem mého rozboru je ukázat, že obojí má být ústrojně spojeno s *předcházejícím* pozemským příběhem Ježíše z Nazareta, který je dominantní. (Nechávám stranou pokračování tohoto příběhu ve Vzkříšení a v druhém příchodu, tedy eschatologickou perspektivu).
17. Přiznám se, že ne zcela rozumím Vašemu tvrzení, že pokud by „Ježíš

nešel na smrt dobrovolně, pak by celá naše christologie a soteriologie pozbyla svého smyslu“ (s. 76). Že Ježíš před smrtí kříže neutekl, že dokonce ochránil v noční scéně své nejbližší a dal se zatknout, je z novozákonního podání zřejmé. Getsemanský zápas (!) dosvědčuje však jasně, že sice úděl smrti přijímá, nezačleňuje jej však do nějakého soteriologického vehiklu, jímž by byla Otcova strategie spásy jediné uskutečnitelná (zde právě nesouhlasím s anselmovským pojetím, že Bůh Otec by nemohl odpustit lidskému pokolení tak velikou vinu, a proto bylo údajně třeba překlenout trhlinu hříchu remediem ještě silnějšího kalibru, než je Boží odpouštějící láska.

18. K izolaci Boha od pašijových událostí: S Bohem Otcem je Ježíš v existenciálním vztahu po celý svůj příběh. Není od něho izolován ani v posledním úseku svého života. Bůh je přítomen jako ten, kdo ho svým Duchem posiluje. Nicméně dva evangelisté zachovali Ježíšův povzdech: *Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?* To patrně znamená, že Boží blízkost se trpiteli na kříži vytrácela, ač ji Bůh svému Synu neodepřel. Bráním se však vehementně představě, že v té chvíli byl Bůh Otec na straně těch, kdo Ježíše přivedli na smrt. Z jeho strany, jak jsem přesvědčen, nejde o *vydání* Syna jeho (i svým) nepřátelům. Bůh nesledoval v smrti svého Syna nějaký samostatně prokomponovaný a „nastražený“ účel. Opět se mi vynořuje příběh o zlých vinařích: Bůh nesmírně trpí smrtí svého syna. A chystá se k tomu, aby vyrval smrti triumf nad tím, kdo byl jeho nejvěrnější svědek. Vzkříšení je „dokladem“ toho, na čí straně byl Bůh. Tak rozumím zá-

věrečným událostem evangelijního příběhu.

19. Závěrečné poznámky jsou opět povzbuzením k tomu, abychom se hlouběji zamýšleli nad tím, v čem je pravá transcendence. Odkaz na transcendentci bývá v našich ústech častým odkazem na svébytnou teologickou perspektivu v rozhovoru s ateisty, pozitivisty atd. Nejsem si však jist, zda sami v hloubce rozumíme tomu, o čem tento termín vypovídá, k čemu odkazuje.

Na závěr bych chtěl ještě jednou podtrhnout perspektivu, v jejímž světle interpretuji generální téma své knihy. Jde o samostatný výklad podobenství o zlých vinařích. To je podle mého soudu

paradigmatický klíč k tvrzení, že Boha Otce je třeba v naší theologické reflexi exkullovat z podílu na smrti Ježíšově. Spásný charakter má celý život Ježíšův. A celý život Ježíšův se odehrává ve stínu smrti. A v celé šíři Ježíšovského příběhu Bůh stojí na jeho straně. A teď poukazuji na celý Ježíšův příběh v oné grandióznosti, kterou před časem rozvinul Teilhard de Chardin, když myslel na toho, kdo je *totus Christus*, nejenom *solus Christus* (J. Moltmann) v omezené časové lince 0–33.

Ještě jednou Vám, milý pane kolego, ze srdce děkuji za Váš přemýšlivý a důkladný rozbor mé práce.

S přáním všeho dobrého a s výhledem na další spolupráci,

Váš

Jakub S. Trojan

Rejstřík *Studia theologica* 8, č. 1–4 [23–26] (2006)

Články, recenze a zprávy:

ADAM, Miroslav: Pastoračno-právne aspekty miešaných katolícko-evanjelických manželstiev z pohľadu Katolíckej cirkvi. ST25 8.3 (podzim 2006): 39–52

AMBROS, Pavel: Spáčilovo ztracené *Psallite regi nostro* III nalezeno. ST25 8.3 (podzim 2006): 83–86

Recenze. Jaroslav Franc: *Ekumenický dialog katolíckej cirkve a Koptské pravoslavné cirkve: Kontinuita dialogu na prelomu 20. a 21. stoloťi*. ST23 8.1 (jaro 2006): 114–115

Recenze. Walter Kasper: *Wege der Einheit: Perspektiven für die Ökumene*. ST24 8.2 (léto 2006): 98–101

Recenze. Tomáš Majda: *Cirkev – obraz Presvätej Trojice: Priemet trojičnej teológie Vladimíra Losského v jeho ekleziológii vo svetle súčasnej náuky magistéria Katolíckej cirkvi*. ST24 8.2 (léto 2006): 115–120

Recenze. Michael Martinek: *Inkulturace jako cesta cirkve k mládeži: Spirituální dialog mezi současnou českou mládeží a katolíckou cirkví*. ST23 8.1 (jaro 2006): 110–113

Recenze. Michal Umlauf: *Všednost manželství:*

Nebezpečí klíše, fráze a kýče z pohľadu spirituální teologie. ST23 8.1 (jaro 2006): 116–117

Recenze. Zdeněk Vojtíšek: *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. ST25 8.3 (podzim 2006): 93–95

BROŽ, Prokop: Hledání ztraceného obrazu: Lekce z theologické epistemologie. ST23 8.1 (jaro 2006): 77–82

BUGEL, Walerian: Viatikum v reformě 2. vatikánského koncilu. ST24 8.2 (léto 2006): 16–24

Recenze. Przemysław Kantyka: *Autorytet w Kościele: Dialog katolícko-anglikański na forum światowym*. ST24 8.2 (léto 2006): 101–105

DOLEŽEL, Jakub (a Heinrich POMPEY): Impulzy pro sociální práci cirkve – encyklika *Deus caritas est*. ST25 8.3 (podzim 2006): 53–61

DVOŘÁK, Petr: Aposteriorní modální důkazy Boží existence. ST24 8.2 (léto 2006): 91–97

HALAS, František X. Recenze. Jiří Hanuš: *Tradice českého katolicismu ve 20. stoloťi*. ST24 8.2 (léto 2006): 111–113

Recenze. Pavol Kollár: *Karol Anton Medvecký (1875–1937)*. ST26 8.4 (zima 2006): 92–95

Recenze. Heinrich Kraft: *Slovník starokřesťanské literatury: Život, spisy a nauka řeckých, latinských,*