

JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI.:

JESUS VON NAZARETH. ERSTER TEIL: VON DER TAUFE IM JORDAN BIS ZUR VERKLÄRUNG

(Freiburg: Herder, 2007. 447 s.
ISBN 3-451-29861-9)

16. dubna 2007, tj. v den papežových 80. narozenin, byla dána do prodeje kniha Benedikta XVI. o Ježíšovi z Nazareta. Jak informuje její podtitul, jedná se o první díl, který zahrnuje Ježíšovo působení „od křtu v Jordánu až po proměnění“. Vydání této knihy bylo už předem ohlašováno sdělovacími prostředky. 16. dubna 2007 byly kromě německého originálu publikovány také překlady do italštiny a polštiny. Překlady do dalších jazyků budou následovat (anglický a francouzský překlad vyšel v květnu 2007).

Skutečnost, že papež publikuje knihy, nepůsobí už dnes překvapivě, protože předchůdce současného římského biskupa Jan Pavel II. uveřejnil několik knižních titulů. Ale neobvyklé a nové je jistě to, že u Benedikta XVI. (jako autor je uveden také – na prvním místě – pod svým „civilním jménem“ Joseph Ratzinger) se jedná o knihu o Ježíši Kristu. Tím se jen potvrzuje, že současný papež se soustřeďuje na základní a podstatné otázky křesťanské víry, jak bylo možné názorně poznat také z jeho první encykliky „*Deus caritas est*“. Ale knihu „*Ježíš z Nazareta*“ nemůžeme postavit vedle encykliky, protože autor publikace o Ježíšovi v úvodu (s. 22) připomíná: „Jistě nemusím zvláště říkat, že kniha není v žádném případě aktem učitelského úřadu, nýbrž jediné výrazem mého osobního hledání ‚Hospodinovy tváře‘ (srov. Žl 27,8). Každý proto má svobodu, aby mi odporoval. Prosím čtenářky a čtenáře pouze o onen kredit sympatie, bez něhož neexistuje porozumění.“

Kniha se kromě předmluvy a úvodu člení na deset tematických kapitol. Už v „Předmluvě“ (s. 9–23), která je opatřena datem 30. září 2006 („na svátek svatého Jeronýma“), zaznívají některá autorova zásadní stanoviska. Sděluje, že ve svém nitru putoval ke knize o Ježíšovi už dlouho (10). Po řadě knih o Ježíšově životě ve 30. a 40 letech 20. století se situace změnila, když se prosadila i v katolické exegezi historicko-kritická metoda. Je zde dojem, že „o Ježíšovi víme málo jistého“ (11). „Taková situace je pro víru dramatická“ (tamtéž). Benedikt XVI. připomíná záslušnou práci katolického biblisty Rudolfa Schnackenburga o Ježíšově osobě ve čtyřech evangeliích (*Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, 1993), kterou její autor vnímal jako službu pro věřící křesťany. Podobně jako tento exegeta chce papež vycházet z Ježíšova společenství s Otcem (12). Ale chce jít dál než Schnackenburg, jemuž dokonce adresuje kritickou výtku, protože on ve své knize říká, že evangelia chtějí „tajemného, na zemi se objevivšího Syna Božího jakoby odít tělem“. K tomu Benedikt XVI. poznamenává, že evangelia to nemusejí dělat, protože Syn Boží skutečně tělo přijal (13). Papež ovšem neváhá opětovně zdůrazňovat, že historicko-kritická metoda „zůstává z hlediska struktury křesťanské víry nepostradatelná“ (14n.). Hlásí se k encyklice Pia XII. *Divino afflante Spiritu*, k dogmatické konstituci II. Vatikána *Dei Verbum*, k dokumentům Papežské biblické komise *Výklad bible v církvi* z r. 1993 a *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli* z r. 2001 (13). Ve svém díle vychází z tzv. „kanonické exegeze“, která zdůrazňuje jednotu Písma (17nn.). Vyslovuje přesvědčení a naději, že čtenáři budou moci vidět, že Ježíšova postava v jeho knize je „mnohem logičtější

a i z historického pohledu mnohem srozumitelnější než rekonstrukce, s nimiž jsme byli v posledních desetiletích konfrontováni“ (20n.).

„Úvod“ (s. 25–33) je blíže označen jako „první pohled na Ježíšovo tajemství“. Východiskem tohoto pohledu je text z Deuteronomia, kde se (18,15) slihuje prorok jako Mojžíš, tj. nový Mojžíš. Mojžíš podle Ex 33,11 hovořil s Hospodinem „tváří v tvář“ (28), ale přesto mu Hospodin svou tvář neukázal (Ex 33,20). Mojžíš mohl vidět jen Hospodinova záda (30; srov. Ex 33,23). Pro nového Mojžíše je vyhrazeno, co „bylo odepřeno prvnímu Mojžíšovi“ (tamtéž). Podle Benedikta XVI. je v Ježíšovi „vyplněn příslib nového proroka“ (31).

První kapitola (35–51) je věnována Ježíšovu křtu. J. Ratzinger se zde snaží odhalit souvislosti příslušných textů všech čtyř evangelií, včetně označení „Beránek Boží“ v Janově evangeliu. V závěru odmítá pohled liberální exegeze, která chápala Ježíšův křest jako zážitek povolání. To podle něj patří spíše do románů o Ježíšovi než ke skutečnému výkladu textů (50). Ty nám dávají poznat, jak se Ježíš nachází „v souvislosti „Mojžíše a proroků““ (51). Druhá kapitola (53–74) se zabývá Ježíšovými pokušeními. Jsou zde probrána všechna tři pokušení v Matoušově sledu (Mt 4) a aplikována prostřednictvím dějinné zkušenosti na současnost. Všechno směřuje ke zdůraznění priority Boha, jemuž jedinému je třeba se klanět (74). Třetí kapitola (75–92) rozebírá „evangelium o Božím království“. Autor poukazuje na rozmanité aspekty pojmu „Boží království“ v Písmu. Jako závěr tohoto zkoumání Písma – v rámci své knihy jej označuje jako „předběžný“ – vidí papež „novou blízkost království, o které hovoří Ježíš... v něm samém“ (90). Předmětem delší

čtvrté kapitoly (93–160) je horské kázání. Přístup k této důležité látce je už poznat z rozdělení na dvě podkapitoly: „Blahoslavenství“ (100–130) a „Mesiášova Tóra“ (131–160). Druhá podkapitola má ještě čtyři oddíly: „Bylo řečeno – Ale já vám říkám“ (131–138), „Spor o sabat“ (138–145), „Čtvrté přikázání – rodina, národ a obec Ježíšových učedníků“ (135–155) a „Kompromis a prorocká radikalita“ (155–160). Pátá kapitola (161–203) je věnována modlitbě Páně. Interpretace je logicky rozdělena na osm oddílů, které zahrnují oslovení a sedm otčenášových proseb. Šestá kapitola (205–219) má jednoduchý nadpis „Učedníci“ a nečlení se na žádné další oddíly. V této kapitole se autor zamýšlí nad povoláním a posláním učedníků, jak je přibližují evangelia. Sedmá kapitola (221–258) má jasný a srozumitelný nadpis „Poselství podobenství“. První podkapitola (221–233) se zabývá podstatou a cílem podobenství, ve druhé (234–258) jsou – opět se všemi možnými souvislostmi – rozebrána tři podobenství z Lukášova evangelia: o milosrdném Samařanovi, o dvou bratřech (ztraceném a o tom, který zůstal doma) a dobrotivém otci a o boháči a chudém Lazarovi. Osmá kapitola (259–331) s názvem „Velké janovské obrazy“ má také dvě podkapitoly: „Úvod: Janovská otázka“ (260–280) a „Velké obrazy Janova evangelia“ (281–331). Jsou probrány čtyři: voda, vinný kmen a víno, chléb a pastýř. Nadpis deváté kapitoly (333–365) jasně definuje její obsah: „Dvě důležité značky na Ježíšově cestě: Petrovo vyznání a proměnění“. Obě značky (*Markierungen*) jsou pak jednotlivě rozebrány. Tím vlastně už autor dospěl k bodu, který je v podtitulu knihy udán jako cílový, tj. k Ježíšovu proměnění. Ale v knize je ještě desátá kapitola (367–407), která se zabývá tématem „Ježíšových výpovědí

o sobě“. Konkrétně jsou rozebrány tři: „Syn člověka“ (371–385), „Syn“ (386–396) a „Já jsem to“ (397–407). Kniha nemá souhrnný závěr, což je zřejmě proto, že se jedná o první díl. V druhém dílu lze očekávat zpracování textů o Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání, ale také kapitoly o dětství (srov. závěr předmluvy na s. 23). Na s. 409–416 je připojen seznam literatury. Potom následuje ještě „Dodatek nakladatelství“, který zahrnuje všeobecné zkratky (417–419), glosář (420–430), rejstřík biblických míst (431–436), rejstřík vlastních jmen (437–440) a tematický (věcný) rejstřík (441–447).

Pro pochopení a správné zhodnocení této knihy je jistě důležitá odpověď na otázku, k jakému literárnímu druhu (nebo jak se také říká: žánru) toto dílo patří. Nejedná se jistě o vědeckou exegezi. Ale nejsou to také jen čisté duchovní úvahy. Dá se snad hovořit o teologické meditaci. Ke srovnání se nabízejí spisy Romana Guardiniho. Ale právě při srovnání s obsahově podobnými díly tohoto významného německého katolického filozofa a teologa ukazuje Ratzingerova kniha hlubší zakotvení ve vědecké (exegetické) diskuzi, širší odhalování souvislostí a v neposlední řadě také velmi živý, srozumitelný a poutavý jazyk. To jistě dává předpoklad k tomu, že kniha najde nemalé množství čtenářů.

Je zde samozřejmě otázka, ke které sám Benedikt XVI. vybízí: Lze poukázat na nějaké nedostatky této práce? Jestliže máme na mysli konkrétní a jasné chyby, pak je možné opravdu některé uvést. Na s. 118 je označeno blahoslavenství pronásledovaných pro spravedlnost jako „sedmé“, i když v Matoušově evangeliu je osmým v pořadí (zdánlivě stejný nedostatek na s. 121, kde se objevuje číslovka „druhé“ ve spojení s blahoslavenstvím

hladovějících a žízňících po spravedlnosti, které v textu evangelia figuruje jako čtvrté, se vyřeší vynecháním čárky: jedná se potom správně o „druhé dosud neprobrané blahoslavenství“). Na s. 30 by asi uvedené místo z Exodu mělo být 33,22n. nebo 33,21–23 (namísto 33,21n.). Ale to všechno jsou chyby nepoččetné a velmi málo významné. Specialisté z oboru exegeze mohou jistě vícekrát poukazovat na to, že pozice, z které Benedikt XVI. při interpretaci určitého textu vychází, není už dnes tak uznávaná, nebo že oni mají řešení lepší a „přesvědčivější“. Jestliže současný papež se při interpretaci Ježíšových podobností silně opírá o závěry protestantského biblisty Joachima Jeremiase, který zemřel téměř před 30 lety, lze jistě namítat, že dnes už udávají tón při interpretaci podobností jiné teorie. To je jistě pravda, ale nelze tvrdit, že by ani pro odborníka nestály za zamyšlení interpretační souvislosti, které rozvíjí Benedikt XVI. Je pozoruhodné, že v důležité otázce Božího království se papež více kloní k Jeremiasovu předchůdci v bádání o Ježíšových podobnostech Charlesi H. Doddovi, který v Ježíšově kázání viděl „realizovanou eschatologii“, ale nevylučuje ani Jeremiasovu korekturu ve smyslu „realizující se eschatologie“ (226n.). První platí, protože Boží království je přítomné v Ježíšově osobě, protože „On... je Boží království“ (89). Druhý pohled má také své opodstatnění, protože Ježíš je ten, který po celé dějiny přichází (227). Nesouhlas snad velké části současných odborníků může vyvolat interpretace titulu „Syn člověka“, který Benedikt XVI. v žádném případě nevidí jako výtvar prvotní církve, nýbrž jako vyjádření Ježíšova nároku a „zvláštní důstojnosti“ (375). Tak interpretuje (374) např. rovněž výrok

v Mk 2,28: „Syn člověka je pánem i nad sobotou.“¹ I zde by se mohli exegeté nad celkovým Ratzingerovým pohledem v této otázce aspoň zamyslet. Kriticky se Benedikt XVI. staví proti interpretacím, které oslabují historický charakter Janova evangelia (srov. 269–277). Přidavné jméno „historický“ ovšem nechápe tak, že by Ježíšovy řeči musely mít charakter přepisu magnetofonového záznamu (271). Celkově ovšem podle něho platí: „Ježíš čtvrtého evangelia a Ježíš synoptiků je jeden a týž: pravý ‚historický‘ Ježíš“ (143). V jednotlivých otázkách se však opravdu nemusejí exegeté cítit omezeni. Že Benedikt XVI. zachovává vůči nim dostatečnou toleranci, je vidět např. na otázce identifikace „učedníka, kterého Ježíš miloval“ (viz Jan 13,23 atd.). V své knize se papež kloní k tradičnímu ztotožnění tohoto učedníka s apoštolem Janem Zebedeem (viz 264–267). Avšak při generální audienci 5. 7. 2006, kdy hovořil o apoštolu Janovi, se Benedikt XVI. sice zmínil o tradiční identifikaci milovaného učedníka, ale výslovně přenechal vyřešení této otázky exegetům a sám poukázal na duchovní význam této postavy pro nás: my také se máme stát učedníky, kteří žijí v osobním přátelství s Ježíšem.²

¹ Nejnověji např. přední americký katolický biblista J. P. MEIER, „Does the Son of Man saying in Mark 2,28 come from the Historical Jesus?“, in: *„Il Verbo di Dio è Vivo“ Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.*, ed. J. E. Aguilar Chiu, F. Manzi, F. Urso a C. Zesati Estrada, Analecta Biblica 165, Roma: PIB, 2007, s. 71–89, argumentuje hlavně na základě jazykové struktury, že se jedná o větu, kterou formulovala prvotní církev.

² Uvedme příslušnou pasáž v originálním znění: „Sappiamo che questa identificazione è oggi discussa dagli studiosi, alcuni dei quali vedono in lui semplicemente il prototipo del discepolo di Gesù. Lasciando agli esegeti di dirimere la questione, ci contentiamo qui di raccogliere una lezione importante per la nostra vita: il Signore

Jistě není překvapivé, že se J. Ratzinger ve své knize opírá o práce katolických biblistů, i když s jejich názory mnohdy nesouhlasí. Stojí však také za povšimnutí, že v nemalé míře kladně zužitkovává i poznatky protestantských autorů. Při interpretaci horského kázání vede Benedikt XVI. dialog s americkým rabinem Jacobem Neusnerem. Tento věřící žid bere Ježíšovy požadavky v horském kázání vážně. Ale nakonec s Ježíšem nesouhlasí. Podle něho Ježíš z Tóry nic nevynechal, ale přidal k ní „sebe samého“ (136). Proto Neusner zůstává u „věčného Izraele“, protože Ježíš se staví na místo Boha (137). Ale to je právě pro současného papeže důležité východisko pro interpretaci horského kázání a svobody, kterou přinesl Kristus (srov. 151).

Kniha „Ježíš z Nazareta“ je nepochybně určena pro širší okruh čtenářů. Těm, kteří jsou málo obeznámeni s odbornými termíny, má pomoci slovníček těchto výrazů (s. 420–430). Budou ji samozřejmě číst i odborníci. Ti v drtivé většině znají názory, které J. Ratzinger ve své knize přebírá, i ty, které odmítá. Ale bylo by asi ukvapené říci, že nelze najít nic nového. Necháme-li stranou jednotlivosti, pak je to právě teologická syntéza, která je obdivuhodná. Máme zde názorný příklad kanonické exegeze. Plně vnímat celý obsah knihy současného papeže ovšem vyžaduje sdílet víru církve v Ježíše Krista. „Ale toto rozhodnutí víry nese v sobě rozum – historický rozum – a umožňuje vidět vnitřní jednotu Písma, a tak nově chápat i jeho jednotlivé úseky, aniž jim bere jejich historickou originalitu“ (18), čteme o tomto předpokladu

desidera fare di ciascuno di noi un discepolo che vive una personale amicizia con Lui.“ Text podle: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060705_it.html [cit. 3. 5. 2007].

hned v úvodu papežovy knihy. Benedikt XVI. pamatoval však také na ty, kdo přistupují k celé knize se skepsí a ptají se: „Copak Ježíš vlastně přinesl, když nepřinesl světový mír, nepřinesl blahobyť pro všechny, nepřinesl lepší svět? Co přinesl? – Odpověď zní docela prostě: Boha“ (73). Podobně na otázku „Copak přinesl váš ‚Mesiáš‘ Ježíš?“ ze strany příslušníků židovského národa dává odpověď: „Přinesl Boha Izraele národům, aby se všechny národy k němu modlily a v Písmech Izraele poznávaly jeho slovo, slovo živého Boha“ (149).

Můžeme jistě předpokládat, že také český překlad této knihy nedá na sebe dlouho čekat. Lze si jen přát, aby byl dostatečně věrný a výstižný (jazyk originálu je poměrně jednoduchý, ale určitá úskalí zde jsou, např. významové rozlišení mezi *Übel* a *das Böse* [viz 200–203], když v češtině máme k dispozici pouze jedno slovo: „zlo“), aby se tak její bohatství mohlo dostat k mnoha čtenářům i u nás. Snad každý, kdo přečetl (a přečte) tento první díl, bude napjatě očekávat dokončení celého papežova díla o Ježíši Kristu.

Ladislav Tichý

MARTHA ZECHMEISTER:

GOTTES-NACHT: ERICH PRZYWARAS WEG
NEGATIVER THEOLOGIE

(Noc Boha: Cesta negativní teologie
Ericha Przywary)

(Münster: LIT Verlag, 2. vyd., 2000. 340 s.
ISBN 3-8258-3105-1)

Vyjde-li filosofická monografie v druhém vydání, můžeme očekávat, že jde o práci standardního významu.

To se podařilo řeholní sestře Martě Zechmeisterové (nar. 1956) z kongregace Maria Ward, jejíž uvedená habilitační práce vyšla v 1. vyd. v nakladatelství LIT r. 1996, v 2. vyd. r. 2000. Autorka přednáší nyní fundamentální teologii na univerzitě v Passau. Přínos její práce můžeme spatřovat v tom, že objevila aktuální význam díla Ericha Przywary, jež podléhá často nedorozuměním a je nedostatečně recipováno. Pro nás je tato kniha rakouské docentky svrchované vhodná jako úvod do studia Przywarova díla vůbec, zvláště však jeho *Analogia entis*, jež vyšla v českém překladu v nakl. Refugium. Zechmeisterová zpřístupňuje toto dílo, pověstné svou schematičností a formalizující řečí, tím, že chce, jak praví, podat *biografii* analogie entis.

V úvodní kapitole (s. 15–49) rozvrhuje autorka svůj horizont předporozumění, s nímž přistupuje k myšlení Przywary. Je to aktuální horizont naší doby, kdy katastrofální rozpory vedly k prohlášení „smrti Boha“, projevující se důsledně v smrti člověka (s. 17). „Vášeň jeho myšlení“ a „děsivě temný oheň jeho teologie“ (s. 14n.) odpovídají současnému stavu, kdy všechna řeč o Bohu došla ke svému konci a z lidské přirozenosti vystupuje zoufalý „křik po Bohu“ (s. 21; 27; 48), jenž v synkretistických a magických formách náboženství dostává nepravou a zavádějící útěchu. Nemožnost konečného smíření rozporů v rámci dějin vede skrze zoufání nad účinností přirozených prostředků (jež přesto jsou nezbytné) ke křesťanské naději na „konec dějin“ a příchod Krista (s. 49). V této perspektivě připisuje autorka Przywarovu dílu hodnotu svědectví a „prorockou dimenzi“ (s. 12).

V druhé kapitole (s. 50–112) následuje charakteristika prostředí, podmínek a vlivů, jež se přetavily v myšlení, jež se

významně podílelo na kvasu teologie před Druhým vatikánským koncillem. Erich Przywara (1889–1972) se narodil ve smíšené polsko-německé rodině (otec byl polský obchodník, matka byla německé národnosti) v Katovicích, tehdy na rozhraní státních útvarů německého, rakousko-uherského a ruského, v hornoslezském dědictví romaticko-náboženské kultury (Jakob Böhme, Angelus Silesius). Už tento původ mu ukládal nesnadný úkol hledání vlastní identity. To bylo ještě umocněno rozpory světa, vrcholícími v katastrofách dvou světových válek. Przywara hledal možnost nějaké jednoty, umožňující myšlenkové a existenciální zvládnutí těchto protikladů. Nalezl ji v ideji *analogia entis*, kterou ve svém vrcholném díle téhož titulu uveřejnil r. 1932, kterou však dále obměňoval a rozvíjel až do konce svého tvořivého života.

O co vlastně jde? O odvěký a nikdy definitivně nevyřešený problém: jak je možná mnohost jsoucen, když rozdíly, kterými se jsoucna mezi sebou liší, jsou rovněž jsoucno? Jsoucno nerozlišuje jsoucno. Zdá se, že jsou jen dvě možnosti: buď jsou tyto rozdíly pouze zdánlivé a všechno je jedno (to je *monismus* a z něho plynoucí totalitarismus), nebo je pojem jsoucna mnohoznačný a jsoucna jsou mezi sebou radikálně rozdílná (to je *pluralismus* rušící všechny vztahy a vedoucí k fragmentarizaci společnosti a konečně k rozpadu identity osoby). Skutečně se lidské dějiny zmítaly mezi totalitou a anarchií. O řešení se pokusil Aristotelés tím, že chápal pojem jsoucna jako vnitřně rozrůzněný, jenž se vypoovídá v mnoha významech (*to on legetai pollachós*), ale ne náhodně, nýbrž podle určitého řádu, ve vztahu k jednomu základnímu významu (*pros hen*). Pojem jsoucna tedy platí o svých podřazených pojmech ne jednoznačně, nýbrž obdobně,

analogicky; v tom je jeho jednota umožňující myšlení i společenský řád. Tato nesnadná nauka byla dále rozvíjena ve středověké filosofii, jež se její pomocí snažila pozitivně chápat atributy Boha zcela jiného nežli svět. Nedostatečnost scholastického řešení byla zřejmě v tom, že myslila princip analogie pomocí myšlení, vázaného na princip *identity* (podle identitní teorie soudu). Przywara tuto vazbu myšlení na princip identity uvolnil a myšlení rozdílů určil pouze principem *ne-kontradikce*. Je to ostatně nezbytný důsledek: idea analogie jsoucna vyžaduje odpovídající konstituci rozumu.

Menschliches Gott-Erkennen, ja menschliches Erkennen überhaupt vollzieht sich nur im bleibenden ‚Wagnis der Nicht-Identität‘ (s. 28). (Lidské poznání Boha, ano lidské poznání vůbec se aktualizuje jen v trvalém ‚odhodlání k ne-identitě‘.)

Shoda protikladů je nepochopitelným způsobem obsažena v tajemství Boha, k němuž je lidské myšlení zaměřeno v „dynamickém komparativu“ (ignaciánské „magis“ – s. 71).

Všechno myšlení je nevyhnutelně vázáno na dějiny. Rozpadem křesťanské ideje „svaté říše“ se rozpadl horizont jednoty. Výrazem toho je Husserlovo pojetí uzavřené subjektivity jako monády bez oken, marně se pokoušející nalézt vztah k ostatním monádám, z nichž se každá uzavírá ve svůj svět, jenž je troskou společného světa (s. 55). Návrat ke středověku není možný a fašismus odhodlaný násilně prosazovat jednotu je „nejextrémnější perverze ideje ‚svaté říše‘“ (s. 56). Jediná zbývající možnost žít je v jednotě v napětí podle analogie jsoucna. Její „matečnou půdou“ je hudba, v níž individuální tóny souznějí v harmonii (zážitek sborového zpěvu z mládí doprovázel Przywaru trvale v jeho myš-

lení). Bachova fuga prý je jakoby analogie v tónech (s. 61).

Przywara odmítá noetický idealismus, osvícenství a humanismus jako směry, jež proklamovaly myšlení, svět a člověka jako sebestřednou jednotu a pomíjely polaritu sil jako základní fakt života. Protiklady těla a ducha, muže a ženy, jednotlivce a společnosti, světa a Boha nemají žádný jednoznačně společný základ a přesto jsou ve vztahu (s. 66). Tomuto faktu nejsou právy žádné uzavřené filosofické systémy, pomíjející „neklid v napětí“, jenž je vposledku „neklidem k Bohu“ (s. 68). Proti neměnné pravdě, jež je ztotožňována s Bohem, staví Przywara „kreaturní myšlení“, tj. myšlení vycházející ze stvořené skutečnosti, jež je stále nehotová a může být postihována pouze ve vztazích analogie. Takto prý je *analogia entis* „katolickou formou myšlení“, ba „jedině možnou formou myšlení vůbec“ (s. 78), hledající prvky pravdy (*logos spermatikos*) ve všech myšlenkových směrech, třebas i křesťanství odporujících. To platí zvláště v situaci rozpadu moderny a duchovní „krize novověku“ a toho, co přichází „po moderně“ (*Nach-Moderne* – s. 83).

V diskusi a konfrontaci se Przywarovi vytýká přecházení hermeneutických a historicko-kritických pravidel interpretace a sklon k téměř „násilné schematizaci“ (s. 90). To je však právě způsob jeho tvořivého dialogu, v němž se vyvíjelo jeho hledání pravdy. Ostatně své soudy později zhusta modifikoval nebo doplňoval. Tak vidí – schematicky – v Lutherovi původ novověku a v Kantovi a Nietzschevi rozpad novověku (s. 95). – Vysoce cení fenomenologii jako obrat Kantova subjektivistického „koperníkánského obratu“ zase k primátu objektu a vidí v Husserlovi (pod vlivem Steinerově) „kľenební kámen velkého vývoje“.

Později však kritizuje jeho pojetí „čisté subjektivity“ a jeho idealismus a podržuje fenomenologii pouze jako metodu (s. 99). – V *Analogia entis* z r. 1932 se pokouší obnovit scholastický primát bytí. Přiznává, že na jeho pojetí kreaturality jako dějící a měnící se skutečnosti měl vliv Heidegger, ale odmítá jeho v sebe uzavřenou konečnost bytí (s. 101–103). – Schelera původně vysoce hodnotil jako „proroka nového objektivismu“ (s. 96), pozdní Scheler však byl pro něho velkým zklamáním a vytýkal mu gnosticismus (s. 104). – Odmítá „mysticismus já-ty“ Ebnera, Bubera, Guardiniho, přitom však vysoce cení „negativní vztah mezi člověkem a člověkem“ podle Eberharda Grisebacha, tj. vztah nepochopitelné jinakosti mezi osobami, jenž je mu antropologickou analogií negativní teologie (s. 106). – Proti fenomenologii jako systému čistých pojmů a do sebe uzavřených světů monád poklamuje *realologii* jako filosofii protikladů, beroucí v úvahu odpor skutečnosti zcela jiné než naše pojmy, individuálního člověka zcela jiného než druzí a Boha zcela jiného než svět. Tato protikladnost se završuje v Kristovu kříži jako rozpornost „prokletí“ (s. 106n.). – Velmi se inspiruje u J. H. Newmana v jeho pojetí pravdy jako „dynamického napětí mezi protiklady“ (s. 111) a jmenuje ho v jedné řadě s Augustinem, Mikulášem Kusánským a Pascalem.

Ústřední 3. kapitola (s. 113–283) je nadepsána: *Entfaltung – in Begegnung und Entgegnung* (Rozvoj – v setkání a konfrontaci). Jde o rozvoj myšlenky *analogia entis*. Její geneze vychází ze studia Tomáše Akvinského. Ve své přednášce na tomistickém kongresu v Praze 1932 vyzvedá Przywara otevřenost Tomášova myšlení pro nekřesťanské směry a vyvyšuje ho jako „nekorunovaného mistra živých otázek v živém čase“ proti „mrt-

vým školám“ molinismu a novoscholastiky (s. 116). Zvláště cení jeho myšlenku svébytnosti a samočinnosti druhých příčin (s. 122). Substanciální jednotu duše a těla chápe dynamicky jako „ztělesnění ducha a zduchovnění těla“ (s. 125). Stvoření je podobenstvím Boha a zároveň je nepodobné Bohu, z čehož vyplývá napětí mezi *theologia positiva* a *theologia negativa* (s. 129). – Základní myšlenku analogie jsoucna odvozuje Przywara od Tomášovy reálné distinkce mezi esencí a existencí (*Sosein und Dasein*) jako dvou principů, jež jsou vzájemně jeden v druhém a jeden nad druhým. Toto napětí v jednotě *v-nad* je převýšeno Boží bytostní identitou obou (s. 132).

Przywara však postrádá u Tomáše filosofii dějin a teologii kříže. Proto je pro něho Tomáš jen průchodem k Augustinovi. Vedle tomistické formy analogie jako vztahu mezi esencí a existencí je druhým kořenem analogie augustinovská forma vztahu mezi *Deus interior intimo meo* a *Deus exterior supremo meo* (Bůh vnitřnější než to, co je mi nejvnitřnější a Bůh více vnější než to, co je ve mně nejvyšší). Analogie je vcelku jakoby vztah v napětí mezi těmito dvěma formami, jež poukazují nad sebe ke vždy většímu tajemství. Tak je *analogia entis* „principem zásadní neuzavřitelnosti myšlení“ (s. 145).

Toto napětí je nepřekročitelné také ve vztahu mezi náboženským aktem bezprostřednosti k Bohu (srov. např. Ignác z Loyoly, Duchovní cvičení, č. 15) a jeho nevyhnutelným zprostředkováním v teologické reflexi (s. 148). Ale i mystické nazírání Augustinovo je v napětí mezi únikem stvořených podob a úctou ke stvoření. Tak je i dialektika mezi úctou a láskou „žitou analogií“, podobně jako dialektika mezi hledáním a nalézáním Boha (s. 151n.). Přitom platí základní Augustinovo pravidlo: „*si comprehendis,*

non est Deus“ (chápeš-li ho, není to Bůh – s. 152 aj.). Zkušenost o něm je možná jen v přechodu a úniku Toho, jenž je vždy větší než naše srdce (s. 154).

Augustinem se Przywara velmi zabýval i po dokončení *Analogia entis* a věnoval mu monografii r. 1934. Nazývá ho „otcem duchovního západu“, „geniem evropského ducha“, v němž se uskutečnilo „zasnoubení antiky a křesťanství“, ale i „zdrojem všech velkých herezí“, jež povstaly z roztržení souvislosti života (s. 155n.). Sleduje pozorně vývoj Augustinova ducha: po idealistickém hledání pravdy v interioritě proti manichejskému dualismu a po realistickém vidění Krista a církve jako vtěleného Slova bojuje Augustin proti každému integralismu, theonomnímu v donatismu a anthroponomnímu v pelagianismu. Jedinou možnou řečí o Bohu v době zániku starověku je mu „volání po Bohu“: podle Przywary je sláva Boží v pohoršení kříže konečným rozpětím analogie (s. 175). To je „noc Boha“ jako „zánik veškeré jistoty o Bohu“; je to „noc Kristovy opuštěnosti“ (s. 179), jež je vzejtím velikonoční noci. Jedinou cestou k poznání Boha je mu konečně uznání druhého jako druhého, tj. *agapé* (s. 170).

Poslední záhadou analogie je podle Augustina existence stvoření jako toho, co ve své kontingenci jest a není zároveň a tak poukazuje nad sebe (s. 184). Analogie, chápáná podle Augustina jako touha po Bohu, jež prolamuje situaci stvoření směrem dolů a nahoru, je radikálnější než Tomášova uměřenost řádu (s. 188).

Przywara hledal podstatu katolicismu též v dialogu s reformací, zvláště s Lutherem, s nímž ho spojoval odpor proti absolutnosti lidského logu. Dvakrát se osobně setkal s Karlem Barthem: poprvé r. 1929 v Münsteru, kde přednášel o pojmu církve. K. Barth ve svém uvede-

ní zdůraznil, že po několika staletích opět sedí katolický a protestantský teolog za jedním stolem. Barth o něm psal v jednom dopise s poněkud nadnesenou ironií: „malý mužíček s velkou hlavou... po přednášce skvěle diskutoval dvě hodiny a ještě dva večery mě zaplavoval“ svým pojetím Boha, pohotový v diskusi „jako veverka“, „Augustina zná nazpaměť zevnitř i zevně“, i „v Bibli je doma“, ale nakonec přece doznává: „My lidé jsme všichni šibali“ (s. 191n.). Druhé setkání se uskutečnilo r. 1931 v Bonnu, po přednášce o přirozené teologii. Tehdy viděl Przywara v protestantském pojetí Boha jako výlučného činitele všech světových dějů *theopanismus*, jenž je ve stálém nebezpečí zvratu v imanentismus stvoření, tedy *pantheismus* a dokonce *atheismus*; tyto postoje jsou spjaty s identitní filosofií. Záchranou mu byla *analogia entis* jako katolická forma myšlení (Bůh nad námi a v nás – s. 194). Poněvadž K. Barth v té době považoval analogii jsoucna za „vynález Antikrista“ k pojmovému ovládnutí Boha, došlo k oboustrannému nedorozumění. Později se jejich stanoviska sblížila tím, že Przywara už nepovažoval analogii jsoucna za princip k odvozování závěrů, nýbrž pouze za faktickou strukturu stvořené skutečnosti, a Barth zmírnil své stanovisko vůči analogii takto pojaté.

Podstatnější sblížení Przywary s protestantismem však nastalo tím, že objevil v Lutherovi nejen korektiv, ale i prohloubení katolicismu, a to v teologii kříže, v Lutherovu *mysterium sub contrario* (tajemství obsažené v protikladu); v tom je mu Luther hlavní silou proti gnosticismu, jenž je největším ohrožením křesťanství; proto považoval Luthera – vedle Řigena – za největšího teologa, ale také za „velkého kacíře“ (s. 211).

Hlavní teologická výpověď Luthero-va: „Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem,“ vedla Przywara k prohloubení ideje *analogia entis* jako *commercium* mezi Bohem a člověkem (s. 213–215). Tato tajemná výměna je vlastní zjevení (*apokalypsis* a *exegesis*) skutečnosti Boha v Kristu. Takové je Przywarovo pojetí analogie jsoucna v druhém období jeho tvoření. Zechmeisterová nadhazuje otázku, zdali tím *analogia entis* neutonula v paradoxii Lutherova *absconditus sub contrario* a zdali Przywara v dialogu s Lutherem jemu nakonec nepodleh. Přesto však vidí v této nové formulaci analogie jsoucna završení onoho „*in omni similitudine inter Deum et creaturam maior dissimilitudo*“ (v každé podobnosti mezi Bohem a stvořením větší nepodobnost – Lateranense IV; DS 806; zde s. 215). Tato formulace je však spíše vyznání než výsledek reflexivního myšlení (s. 217).

Bůh je mimo konfesionální hranice. Z toho vyplývá ekumenismus nikoli „lineární“, nýbrž „dialektický“. Rozdělení křesťanství je eschatologické tajemství, skrývající v sobě šanci k plné pravdě (s. 219n.).

Vyvrcholení a zároveň překonání reformace vidí Przywara v Kierkegaardovi. Jeho konkrétní myšlení v nesjednotitelných aspektech pravdy Przywaru fascinovalo. Znamenalo vlastně odmítnutí veškeré dosavadní filosofie jako „masky člověka v dědičném hříchu“ a zoufání nad lidským úsilím jako pravou cestu k absolutnu (s. 238). Reformace takto pojatá jako korektiv nauky potřebuje podle Przywary katolickou normu (s. 243).

Przywara se od svého mládí pozorně zabýval a produktivně vyrovnával též s Nietzsche. I tam, kde s ním nemohl souhlasit, bral za svůj jeho výrok: „Omyly velkých mužů jsou úctyhodné,

poněvadž jsou plodnější než pravdy těch malých“ (s. 257). Nejen nesdílel postoj novoscholastické apologetiky, ale stavěl se kriticky i vůči tehdy se rodícímu transcendentálnímu tomismu; proto byl paradoxně považován dokonce za restaurativního myslitele (s. 258).

Viděl, že Kierkegaardova dialektika nesmiřitelných rozporů se u Nietzscheho stává explozivní a že se v něm naplňuje pravda vyslovená Lutherem: „Hříšník nemůže chtít, aby Bůh existoval“ (s. 258). Nietzschem hlášaná „smrt Boha“ se však stává paradoxně – tím, že odstraňuje faleš pietismu a buržoazní morálky – otevřenou možností víry, nezúžené lidskými předpoklady (s. 259n.). Nietzscheho člověk, „šíp touhy“, jenž je jen tím, že sama sebe přesahuje a povstává proti Bohu, je vlastně jen vzdorovitě překonávané zoufalství (s. 272). Ve svém zoufalém boji proti Ukřižovanému je Nietzsche – podle Przywary – v negaci typem věřícího, trpícího bez útěchy v situaci po konci novověku (s. 278n.).

Przywarův pozitivní vztah k Nietzschemu, ne-li nadšení k jeho paradoxně obnovným myšlenkám, však ochladl vystoupením fašismu, který si Nietzscheho neprávem osvojoval. Przywara v tom vidí tragiku „velkého proroka a vykonavatele konce novověku“ (s. 276).

Ve 4., závěrečné kapitole Zechmeisterová nejprve s politováním konstatuje, že se dílo Przywary dožívá malého dějinného působení (*Wirkungsgeschichte*). *Analogia entis* je uznávána jako „mohutný filosofický konstrukt“ a dílo vyrůstající z dialogu a kontroverzí zůstává jako „bludný balvan“ v proudu předkoncilního myšlení. Tvořivě je přijali Rahner a Balthasar. Kromě toho vyzvedá autorka kritické a pozitivně domýšlející interpretace Richarda Schaefflera, L. Bruna Puntela a Eberharda Jüngela. – Schaeffler

považuje Przywarovu *analogia entis* za obnovu scholastické ontologie na vysoké úrovni a staví ji proti identitnímu myšlení. – Puntel chápe Przywarovu analogii jako „polarizaci difference“ a vytýká mu, že netematizoval základní diferenci mezi *formou* a *obsahem* svého myšlení. Dále proti němu argumentuje obvyklým způsobem: Diference předpokládá identitu; bez identitního základu není možné srovnání a zjištění rozdílu. Tento jeho negativní výkaz, stejný jako refutace skepticismu a relativismu, je však nedostačující v tom, že neumožňuje myšlenkové pojetí věcí, jež nevykazují žádný jednoznačně společný základ možného srovnání; v tom je nejednoznačná, ale zákonitě analogická jednota nejkrajnějším předpokladem myšlení a žití. – Pozitivní a tvořivý přístup k *analogia entis* nalezl protestantský teolog Jüngel v díle *Gott als Geheimnis der Welt* (Bůh jako tajemství světa). Proti Lutherovu odmítnutí analogie jako pokusu o pojmové ovládnutí Boha chápe Jüngel analogii jako „průběžnou strukturu čistě faktické skutečnosti“, z níž nelze nic odvozovat, a považuje ji za „strážkyni Grálu mystéria“. Vyznačuje vlastně augustinovský „neklid k Bohu“, jenž nedochází k žádnému konci; jeho symbolem je noc (s. 290n.). Nadto doplňuje formuli IV. Lateránského koncilu: „v jakkoli velké podobnosti je nepodobnost Boha vždy větší“ údajně protestantským pojetím: v nepodobnosti Boha je jeho blízkost vždy větší.

Die hermeneutische Grundstruktur evangelischer Rede von Gott, nämlich die Analogie als je immer größere Ähnlichkeit inmitten noch so großer Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch ist der sprachlogische Ausdruck für das Sein Gottes, das... Liebe ist... (c. d., s. 408; zde: 291n.) – Základní hermeneutická struktura evangelické řeči o Bohu, totiž analogie jako vždy větší podobnost v jakkoli velké

nepodobnosti mezi Bohem a člověkem, je jazykově logický výraz pro bytí Boha, jenž... je láska...)

Láska je sdílení, a proto je schopna se vyslovit: „*caritas capax verbi*“ (s. 292).

Ve svém pozdním díle Przywara stále více stupňuje protiklad mezi Bohem a člověkem – snad pod vlivem dějinných katastrof 20. století – až k jakési „mystice kontradikce“ (s. 294). To vnuká otázky: Je Przywarův Bůh – podobně jako je tomu u Berdjajeva – „tragický Bůh“ ve své identifikaci s dějinnými negacemi? Propadá Przywarovo pozdní dílo – v reakci na plotinovské Jedno, pod jehož vlivem prý byla „teologie slávy“ – nakonec manichejskému dualismu dobra a zla? Může člověk jako hříšný myslit jinak než Luther o Bohu, jenž se zjevil v Kristu jako *mysterium sub contrario*? Zbývá tedy pouze možnost negativní teologie? Je možno ještě věřit jinak než ve zkušenosti „smrti Boha“? Ztratil snad Przywara napětí mezi dějinností a eschatologií? Není jeho formulí „Bůh v Kristu v církvi“ analogie překonána? Není možno zprostředkovat mezi „Bůh v Kristu v církvi“ a „Bílou sobotou“ nepřítomnosti Boha v církvi? Jestliže Bůh zrušil všechna svoje podobenství ve světě, není to zbožštění identity? (S. 296–308) – Zechmeisterová uznává, že Przywara jde v těchto problémech „po hřebenu mezi propastmi“, ale tvrdí, že nikde neupadá do heterodoxie.

Závěry této vzrušující četby bychom se snad mohli pokusit poněkud relativizovat poukazem na základní klíč, v němž autorka přistupuje k Przywarovu dílu: je to paradigma *intersubjektivní a alterity*, jež podle jejího učitele J. B. Metzeho nastupuje po paradigmatu *transcendentálně-idealistickém* (myslí se zřejmě *maréchalovská* škola: v teologii hlavně Rahner). Ale fundovanost a důslednost tohoto

díla je tak fascinující, že bychom jeho vývody sotva mohli podstatně změnit. Nad nimi však vyvstává otázka snad naivní: Co se vlastně stalo v dějinách myšlení, že optimismus 19. století, jevíci se např. v díle Maurice Blondela jako anticipované láskyplné přijetí lidského údělu, se zvrátil v zoufání nad každým lidským řešením a v jedině doufání v „příchod Krista“? – Ale snad je obojí pociťování *condition humaine* jen dvojí stránka téhož. To se ostatně projevuje i v poslední podobě Przywarovy analogie jako „rytmus vztahu mezi jinak a jinak“ (s. 313), jenž je vztahem rušícím všechny projekce myšlení, ale vyjadřujícím jednotu v rozlišení, jež je vlastní lásce – *agapé* (s. 315). A není v tom podivuhodná vstřícnost vůči tendencím současného myšlení, které v krizi reflexivní filosofie vyzvedají diferenci a exterioritu (Emmanuel Lévinas, postmodernismus, trinitární ontologie...) a nenaznačuje se v tom i možnost jejich pozitivního domyšlení? Nemohlo by právě v tom dílo Przywary mít nejen svrchovanou aktualitu, ale i „prorockou dimenzi“?

Karel Říha

PAVOL LABUDA (ED.):

JAZYK AKO PLATFORMA KOMUNIKÁCIE
A TOLERANCIE

(Ružomberok: Katolícka Univerzita
v Ružomberku – Filozofická fakulta, 2006.
171 s. ISBN 80-8084-127-6)

Snaha vytvořit prostor pro širší, intenzivní a kritickou diskusi o vztahu vědy a náboženství byla motivem, který podnítil Filozofickou fakultu Katolické univerzity v Ružomberku, aby spolu s grantovou skupinou Local Society

Initiative: Science-Religion Dialog and Critical Thinking uspořádala Letní školu, na níž bylo předneseno osm příspěvků z oblasti filozofie, teologie, žurnalistiky a teorie vědy, posléze publikovaných ve sborníku *Jazyk jako platforma komunikácie a tolerance*.

Podle úvodního slova P. Labudy se právě jazyk zdá být společným jmenovatelem, ale zároveň i prvkem, vnášejícím disharmonii mezi jednotlivé vědní disciplíny a generace. Zvolený interdisciplinární přístup by pak měl napomoci účinnější kritické konfrontaci.

První příspěvek sborníku, jehož autorem je Marián Gavenda,³ se zamýšlí nad známou vzdáleností mezi běžným hovorovým jazykem a církevní terminologií. „Žijeme v krajine s dvomi jazykmi – jedným cirkevným a jedným svetským. Každý si hovorí svojím, a aj keď máme asi na väčšinu vecí rovnaký názor, vo väčšine prípadov si nerozumieme.“ Gavenda se zmiňuje o třetím specifickém jazyce, žurnalistickém, který by podle něj měl napomoci „simultánnému překladu“ z jednoho lexika do druhého, jenž ovšem obvykle probíhá v jednotlivci na jeho hlubší spirituální úrovni. Autor zmiňuje nedostatečné propojení filozofie a teologie v současnosti, jež má za důsledek v teologii zejm. neadekvátní způsob argumentace v komunikaci s nevěřícími lidmi, kde není dostatečně zohledňována odlišnost interlokutora.

Gavenda se ztotožňuje s pojetím dějin spásy jako dějin komunikace, kde rozmanitost výrazů ze strany člověka je vedena snahou i v horizontálních mezilidských vztazích přiblížit lidem zjevujícího se Boha a jeho lásku, být „osobnými nástroji Božej komunikácie“. Komunikace,

kteřá má základ v samotné podstatě Boha, v jeho trojiční perichorezi, v níž se vztah projevuje a přímo definuje způsobem komunikace. Bůh je nejen obsahem, ale zdrojem veškeré komunikace a jejím hybným principem. Z tohoto teologického předpokladu komunikace lze podle autora vyvodit praktický postoj, který by si měl osvojit křesťan pracující ve sféře hromadných sdělovacích prostředků. Podle Gavendy ke korektnímu prostředkování mezi různými jazykovými univerzy je zapotřebí kontemplativního pohledu, jenž za událostmi dokáže zahlédnout onen základ veškeré komunikace a vnášet ho do komunikace s běžným světem a v něm a přináší řadu výhod, jako např. svobodu vůči prvoplánovým či podvědomým manipulacím, skrytým politickým a ekonomickým zájmům, přílišné subjektivitě v názorech atd. Pouze takový postoj (na individuální rovině) a z něj vyplývající praxe může vnést pozitivní změnu do vztahu mezi církví a současnou kulturou.

Také následující příspěvek Imricha Jenčí⁴ se pohybuje v oblasti žurnalistiky. Představuje čtyři hlavní modely současné teorie komunikace a trendy v současném chápání role masmédií ve společnosti, připomíná, že došlo k rozvrstvení významu masmédií, změnil se i dopad médií na společnost. Jazyk médií a obsah sdělení je všemi těmito faktory zpětně ovlivňován: informace jsou fakticky stejné, liší se formou přenosu. V oblasti jazyka tak pojmovost ustupuje zážitkovosti, což má vliv na estetickou hodnotu výrazu. Dynamizace projevu působí na melodiku a ortoepii, sama faktografická hutnost textů někdy jde za hranici percepčních možností publika. Zpravodajství pak dává přednost nega-

³ M. GAVENDA, „Spiritualita novinárna – ‚srdce‘ ako interpretačný filter troch jazykov“, s. 13–35.

⁴ I. JENČA, „Jazyk ako platforma tolerance a komunikácie: Môžeme si rozumieť?“ s. 37–57.

tivním, výjimečným jevům, personifikaci, dramatickosti a akčnosti, protože hodnotovým kritériem úspěšnosti v oboru je *infotainment*, tedy informace jako zábava. Takto budované programy s sebou nesou řadu etických problémů, včetně sociální desenzibilizace (Welsch) a celkového otupení emotivního vnímání, sociální izolace a stereotypizace vědomí a klesající schopnosti socializace. Pokud se někde objeví nedůvěra a kritika tohoto komunikačního stylu, paradoxně jejím zdrojem není novinářská obec. Autor příspěvku si klade otázku, zda jsou novináři schopni tyto trendy v masové komunikaci identifikovat a jaké jsou dnešní požadavky na formaci pracovníků masmédií v oblasti hodnost. Srovnává přípravu žurnalistů v několika evropských zemích: které prvky jsou v ní identifikovány jako podporující osobnostní růst novináře a poskytující mu dostatečné vzdělání proto, aby byl následně schopen hodnotově orientovat druhé.

Další příspěvek sborníku⁵ se zabývá jazykem teologie. Roman Kečka ho uvádí provokující otázkou, zda jazyk v teologii vůbec může být platformou komunikace a tolerance, když většina náboženských sporů (ne-li všechny) je o jazyku. Zdá se, že jazyk sám o sobě v teologii touto společnou platformou není, ovšem může se jí stát, což autor ukazuje na díle několika moderních filozofů a teologů a jejich přínosu pro uvažování o jazyce v teologii – Wittgensteina, Tracyho, Cassirera, Ricoeura, Rahnera a Teilharda de Chardin. Podle Tracyho jazyk současné teologie postupně přesunul své těžiště od deklarativních výpovědí, argumentů a důkazů k jazyku metafory, modlitby a touhy – pozbyl tedy své normativní funkce a doktrinně-závazné potenciali-

ty a stal se opět pomůckou, již poukazuje na Boží tajemství. Autor příspěvku dále uvádí důraz Cassirera a Ricoeura na symbolické chápání jazyka, stručně připomíná i symboličnost biblického jazyka a svůj text uzavírá odkazem na další posun v chápání symbolu, k němuž dochází u Rahnera a Teilharda de Chardin a jež chápe jako cestu ke svátosti. Závěrem snad příliš stručně upozorňuje na význam užití symbolického jazyka v teologii jako komplementárního prostředku konceptuálního vyjadřování teologie. Propojením obou typů jazyka můžeme dojít k vnímání symbolického a ke smyslu pro posvátnost a svátostnost světa. Jde jistě o velice podnětný text pro další bádání o jazyce současné teologie, jen škoda, že je v něm jen málo zřetelná provázanost jednotlivých částí a závěr sám představuje spíše další tezi, která by měla být rozvedena, než návrat ke vstupní otázce.

Ladislav Kvasz se v textu *Transcendence vo vede a v náboženstve*⁶ věnuje vývoji názorů na vztah vědy a náboženského přesvědčení v moderní západní společnosti. Opírá se přitom o myšlenku, že náboženství je oblastí kultury, která rozvíjí, artikuluje a fixuje základní formy transcendence, z nichž si pak určité civilizace volí ty podoby, které využije pro svůj rozvoj: to platí např. i pro ustavení vědy, jak autor ukazuje na interpretaci teologických aspektů v díle Galileia, Descarta a Newtona. Autor upozorňuje, že část jejich fyzikálních teorií se opírá o čisté teologickou argumentaci, již podpírají formální aspekty svých systémů (nikoliv aspekty obsahové, empirické). Odtud tedy se zdá také možné vyvodit paralelu mezi vědou a náboženstvím, která by stavěla na formální rovině, tj. teologie

⁵ R. KEČKA, „Za hranice jazyka: Cesta modernej teológie od jazyka cez symbol k sviatostnosti,“ s. 59–81.

⁶ L. KVASZ, „Transcendencia vo vedě a v náboženstve,“ s. 84–96.

by se stala onou formou transcendence potřebnou pro vědu – pak by bylo možné dát za pravdu těm, kteří se domnívají, že současná věda je na náboženství (na obsahové rovině) nezávislá. Věda i náboženství si mohou navzájem prospět: „věda může náboženstvo očistit od chýb a predsudků; náboženstvo může očistit vědu od modloslužobnictva a falošných absolutíen. Každá z těchto oblastí může privést tú druhú do širšieho sveta, sveta, v ktorom môžu obe rozkvitať.“

Modlitba ve Starém zákoně je názvem i obsahem dalšího textu, jehož autorem je Róbert Lapko. Ve třech částech se postupně věnuje tématům modlitby jako projevu komunikace, modlitbě v hebrejské Bibli a modlitbě v deuterokanonické a apokryfní literatuře. Modlitba je představena jako jedna z nejspontánějších forem komunikace v intimním a recipročním vztahu mezi Bohem a člověkem. Různé podoby a akcenty, které na sebe v jednotlivých písemnostech bere, odráží dynamičnost a živost tohoto základního vztahu. I tomuto jinak zajímavému příspěvku z oblasti biblických věd bohužel schází ucelený závěr.

Proč jsou (podle Wittgensteina) výroky etiky a náboženství nesmyslné? – je vstupní otázkou článku Martina Schmidta, který se ještě jednou noří do vztahu mezi jazykem filozofie a teologie. Důvodem Wittgensteinovy kritiky jazyka etiky a náboženství (a právě tak filozofie) je přesvědčení, že smysluplné výpovědi jsou možné pouze o empirických, náhodných skutečnostech, zatímco výroky etiky a náboženství nevypovídají o takovýchto skutečnostech, tudíž jsou nesmyslné. Autor příspěvku ukazuje rozporuplnost toho argumentu v kontextu myšlení samotného Wittgensteina, specificky na analýze jeho pojetí výroku, smysluplnosti a jednotlivých kategorií

výroků. S uvolněním kritéria smysluplnosti a přesunem pozornosti k metafoře jazykové hry se zdá, že filozof vzal později na milost jazyk etiky a náboženství – nositelem morálního a hodnotného ovšem u něj zřejmě i nadále zůstal nikoliv jazyk, ale jednání.

Tomáš Volek se zabývá obhajobou druhé cesty poznání Boha podle Tomáše Akvinského proti některým námitkám ze strany formální logiky. Obsáhle se věnuje zejména kritice vznesené proti Akvinského pojetí logikem Františkem Gahérem. Zkoumá vhodnost logických kalkulů na adekvátní formalizaci Tomášových cest k Bohu, jež se podle něj liší interpretací použitých symbolů: tak např. při adekvátní interpretaci (tj. v intencích standardní volné logiky) existenčního kvantifikátoru v Bocheňského formalizaci a odlišné interpretaci Zimmerových názorů na Akvinského metafyziku lze udržet Tomášovu druhou cestu jako dokonalejší argument.

Sborník uzavírá polský text Tadeusze Zasepy o vlivu médií na morálku společnosti. Autor je přesvědčen, že celý lidský život se odehrává v morálním kontextu, který spoluvytvářejí média. Domnívá se, že problematičnost tohoto kontextu je ovlivnitelná, ba že je povinností křesťanských médií (cituje přitom např. *Aetatis novae* 17.19) postavit se obecně rozšířené manipulaci ze strany hromadných sdělovacích prostředků a zamezit rostoucí ztrátě autonomie člověka (neboť vnáší do jeho života pouze iluzi a střípky svobody, zatímco o velkou část svobody ho připravují, cituje Bernarda Rosenberga). Svoboda ovšem úzce souvisí s pravdou, jíž jsme v našich projevech také povinováni. Podnětná je pasáž o jazyku křesťanského umění: obraz nás povzbuzuje ke kontemplaci života, který podstatně překračuje fragmentárnost našich rozu-

mových vývodů. Tvůrce je povzbuzován, aby prohluboval znalost lidské identity a vyhnul se instrumentalizaci člověka k jiným cílům. Umění má zůstat věrné člověku, tak jako tvůrce, aby byl hoden toho jména, si má uvědomit, že každý skutečně tvůrčí čin je podílem na tvůrčím aktu Boha. Křesťanské hodnoty může samozřejmě zdárně přenášet i „nekrřesťanský“ tvůrčí čin, protože vše, co je lidské, s sebou nese křesťanský smysl. Zůstává otázkou, nakolik si toto rahnerovsky znějící pochopení pro „anonymní křesťany“ v rámci umění a kultury hromadných sdělovacích prostředků vyslouží stejnou kritiku, jež byla vznesena už vůči velkému německému teologovi.

Individuality autorů a specifika jejich oborů, z nichž přistupují k vytyčenému tématu, neumožňuje snadné uchopení souboru textů jako sourodého celku. Čtenář by jistě uvítal širší úvodní či závěrečnou shrnující studii z pera editora sborníku představující nejen popud, z něž dílo vzniklo, ale také informaci o případných plodech konfrontací a diskusí, jež – doufejme – v rámci setkání, při jehož příležitosti byly zmíněné texty proneseny, proběhly. Bez ní zůstává otevřena otázka po konkrétních plodech zmiňované interdisciplinarity. Ne všechny příspěvky se vyznačují zřejmou provázaností s ústředním tématem „jazyk jako platforma komunikace a tolerance“ (P. Volek), některým textům (Kečka, Lapko) se zdá scházet závěr. Jak tomu u příspěvků z konferencí bývá, texty mezi sebou navzájem příliš nekomunikují. Jednotlivé příspěvky však přesto nastolují řadu důležitých a podnětných otázek ohledně jazyka filozofie a teologie, vztahu vědy a víry a zejména problémů na rovině etického tázání. Ty jsou nejvýrazněji formulovány v oblasti etiky komunikace v hromadných sdělovacích

prostředcích, což se zdá být nesporným přínosem sborníku.

Denisa Červenková

**RICHARD RORTY – GIANNI VATTIMO,
SANTIAGO ZABALA (ED.)**

BUDOUCNOST NÁBOŽENSTVÍ

*(Praha: Karolinum, 2007. 92 s.
ISBN 978-80-246-1310-9)*

Jak známo, v současné filosofii existuje určité pnutí mezi kontinentálním a anglosaským myšlením. V jedné u nás nedávno vydané publikaci se mluví dokonce o schismatu. Povahu tohoto rozdílu lze popsat různým způsobem. Jedním z rozdílů je přesvědčení o existenci objektivní pravdy a možnosti metafyzického myšlení. Postmoderní myšlení, které převládá v kontinentální filosofii, mluví o konci metafyziky, „slabém myšlení“ apod. Nakladatelství Karolinum vydalo knihu, která tento typ filosofie představuje v dialogu dvou myslitelů, pro něž je tento způsob myšlení charakteristický. Jsou to italský postmoderní filosof zabývající se hermeneutikou Gianni Vattimo a americký představitel neopragmatismu Richard Rorty. Tématem jejich textů je náboženství. Zatímco Vattimo se náboženství věnuje ve velké míře a hlásí se ke katolicismu, Rorty je myslitel nenáboženský. Jejich partnerem v rozhovoru je pak Santiago Zabala, který působí na Papežské Lateránské univerzitě. Kniha obsahuje dvě eseje (Rorty a Vattimo) a rozhovor těchto filosofů moderovaný Zabalou, který je také autorem úvodu ke knize představujícího myšlení obou hlavních autorů. Vzhledem k tématu a profilu jednotlivých autorů

kniha slibuje čtenáři zasvěcenou sondu do současného postmoderního myšlení v otázkách filosofie náboženství.

Rortyho esej *Antiklerikalismus a ateismus* je psán velmi jasným a přehledným způsobem. Jeho hlavní myšlenkou je rozlišení ateismu a antiklerikalismu. První z nich odmítá, čímž do jisté míry reviduje své předchozí postoje. Odmítá ho však ne kvůli zásadní změně názorů na Boží existenci a věci z toho plynoucí. Problémem je kognitivní charakter náboženské otázky, který ateismus obsahuje. Pro Rortyho však náboženství není záležitostí kognitivní. Lépe než o ateismu je proto mluvit o antiklerikalismu, tedy o odporu proti společenskému vlivu církve. Nejedná se tedy o postoj kognitivní, ale politický (v tom se s ním Vattimo shoduje, neboť jak poznamenává, lidé nenávidí církev nikoli kvůli křesťanství, ale kvůli jejím představitelům). Proti náboženství jako ryze soukromé věci Rorty nic nenamítá, a vztah k náboženství popisuje Weberovou metaforou o „muzikálnosti“. Za náboženského člověka se tedy nepovažuje ne kvůli tomu, že by opo- noval nějakým tezí nebo argumentům o Bohu (takový přístup je podle Rortyho neadekvátní fenoménu náboženskosti), ale proto, že je „nábožensky nemuzikální“. Náboženství mu nic neříká, podobně jako někomu nic neříká hudba. Rorty se přitom velmi vstřícně vyslovuje o těch postmoderně orientovaných „nábožensky muzikálních“ myslitelích, mezi něž patří i Gianni Vattimo. Sice s nimi nesouzní v otázce „náboženské muzikálnosti“, ale shoduje se s nimi v „privatizaci“ religiozity a odstranění otázek po pravdě z náboženství a náboženského života. Vattimo totiž opouští rovinu teoretického intersubjektivního poznání a pravdy a volá po jejím nahrazení jednáním a praktickou láskou.

V takto interpretovaném křesťanství se už samozřejmě rozdíl mezi lidmi typu Rortyho a Vattima do značné míry stírají. Tím se dostáváme k Vattimovu příspěvku v této knize.

Vattimo se v esejí *Věk interpretace* zabývá hermeneutikou inspirovanou Nietzscheho a Heideggerovou filosofií. Fakta jsou zde nahrazena interpretacemi. Ty jsou vždy subjektivní a závislé na interpretujícím člověku (idealismus je přitom ale odmítán). Odmítání objektivní pravdy je podle Vattima nutné, aby se křesťanství vymanilo ze zajetí debat o heliocentrismu, zázracích apod. Náboženská pravda, která nás podle slov evangelia osvobodí, proto nemůže být pravda objektivní, na způsob pravdy přírodních věd. Vzhledem k objektivizující metafyzice je tedy třeba přijít s nihilistickou ontologií, která jediná může zaručit primát lásky a setření nedůležitých pseudorozdělení vyplývajících z iluze možností objektivní pravdy v náboženství. Podle Vattima je to plně v souladu s povahou křesťanství, které je radikálně antimetafyzické a (pochopíme-li tento pojem správně) i nihilistické.

Vattimo i Rorty se na takto formulovaném základě samozřejmě mohou dost dobře shodnout a být zajedno i v mnoha otázkách týkajících se náboženství. Oba jsou si samozřejmě vědomí toho, že pro současnou církev, přinejmenším v jejich oficiálních představitelích, je něco takového jen stěží přijatelné. Jejich rozhovor však zde zůstává otevřený. Vattimo by byl například rád, kdyby se papež vůbec nevyjadřoval k otázkám bioetiky, protože to z jeho pohledu nemá smysl a z hlediska povahy věci je to navíc neúčinné a rozdělující. Oba tito filosofové však zde nepředkládají radikální výzvy k reformě církve nebo společnosti. Prostě jen říkají, jak by věci měly být, nebo snad přesněji:

jak věci jsou, byť si to mnozí ještě naivně neuvědomují.

Tento bod je dle mého soudu velmi charakteristický pro postmoderní filosofický diskurs Vattimova typu. Odmítnutí objektivní pravdy a absolutizace hermeneutiky vede k pojetí filosofie jako „vyprávění svého příběhu“. V této atmosféře v podstatě ztrácí argumenty na důležitosti, protože jsou tak jako tak spojeny s určitou představou intersubjektivně sdílitelné (a tedy i objektivní) pravdy. To umožňuje bohorovná tvrzení o konci či smrti metafyziky, která však nejsou vyargumentovaná. Lze ale vůbec argumentovat, nebo nezbývá než zůstat u skromného vyprávění příběhu? Pro nenapravitelně objektivistického metafyzika, lhostejno jedná-li se o aristoteli, tomistu nebo analytického filosofa, zde ale není žádný společný základ, z něhož bychom při diskusi vycházeli. Na jedné straně je to problém, neboť zmíněný filosof se touží vyrovnat s námitkami a protichůdnými tezemi. Na straně druhé se ale příběh s argumenty mýjí. Nepředstavuje tedy zásadní výzvu a problém. V úvodu zmíněné schisma se tedy stává skutečným mýjením se. A to je podle mého mínění škoda.

Domnívám se, že vydání této knihy je v našem prostředí velmi užitečné, protože stručným a čtivým způsobem představuje jistý typ myšlení, který – ať už si o něm myslíme cokoli – má v kontinentální tradici významné místo. Dovolil bych si ale vyjádřit přání, aby vedle této knihy vyšla v českém překladu i její obdoba z druhého „pólu“ – rozhovor italského ateisty Paola Flores d'Arcais s Josephem kardinálem Ratzingerem nazvaný *Existuje Bůh?* I zde se setkáváme s eseji a vzájemným rozhovorem ateisty a katolíka. Jejich východiska jsou však dosti odlišná od Rortyho a Vattima. Srovnání

těchto dvou knih by bylo pro čtenáře velmi poučné a inspirující k dalšímu promýšlení této problematiky.

Tomáš Machula

MARK JUERGENSMEYER

*TEROR V MYSLI BOŽÍ: GLOBÁLNÍ VZESTUP
NÁBOŽENSKÉHO JEDNÁNÍ*

(Brno: CDK, 2007. 382 s.
ISBN 978-80-7325-109-3)

V letošním roce vydalo brněnské Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) v rámci své edice *Politika a náboženství* knihu významného amerického sociologa náboženství prof. Marka Juergensmeyera *Teror v myslí boží: globální vzestup náboženského jednání*. Autor, který je vedoucím katedry globálních a mezinárodních studií na Kalifornské univerzitě v Santa Barbaře, se zde stejně jako ve svých předchozích textech zabývá komplikovaným vztahem různorodých náboženských systémů, globalizace a násilí.

Původně vyšla kniha ve Spojených státech již v roce 2000 a ihned vzbudila svým tématem i způsobem argumentace velký zájem laické i odborné veřejnosti. Zaujala novým pohledem na propojení náboženství a násilí, které se jasně podepisuje na vnitřní logice náboženského terorismu v dnešním globalizovaném světě (např. Severní Irsko, Francie, Egypt, Blízký Východ, Indie, Japonsko, USA atd.). České vydání již vychází z přepracované verze knihy z roku 2003, jež zohledňuje nové události útoku na World Trade Center v New York City a sídlo amerického ministerstva obrany Pentagon ve Washington D. C.

z 11. září 2001. Překlad Tomáše Suchomela je velmi kvalitní a českému čtenáři dostatečně přibližuje lehkost autorova psaní. Terminologicky lze vytknout pouze drobnosti, jako např. na straně 56 překvapivé použití výrazu „evangelista“ místo „evangelikál“ pro bližší charakterizaci Geralda L. K. Smithe.

V *Předmluvě k přepracovanému vydání* (s. 9n) Juergensmeyer výstižně shrnuje své odborné zájmy, které ho k sepsání knihy vedly, a nakonec také vlastní jádro jeho přínosného textu. Náboženství se při násilných činech stávají zdrojem politické totožnosti a ospravedlnění mstivé ideologie. Terorismus je zde chápán spíše jako určité formy veřejného jednání, než jako aspekt politické strategie. Jedná se tedy o symbolická vyjádření, jejichž účelem je poskytnout pocit (nebo spíše iluzi) moci jinak zoufalým společenstvím. Klíčový význam náboženství v těchto procesech se projevuje v ospravedlnění zabíjení lidí a poskytnutí obrazu „kosmické války“ mezi Dobrem a Zlem. Takto se aktérům umožňuje věřit v jejich roli ve velkém duchovním dramatu. Náboženství zde nejsou příčinou násilí, ale poskytují symboly a mravní zásady, které umožňují provádět akty teroru (hrůzy). Podle autora se v tomto projevuje doslova revoluční charakter náboženství, neboť poskytují ideologické zdroje alternativního pohledu na veřejný řád a na co je zde důležité poukázat: v jeho různorodých podobách.

Kniha začíná několika studiemi (s. 39–152) současných náboženských aktivistů, kteří se sami k násilí uchýlili nebo ospravedlňují jeho užití. Při jejich charakteristice hrají důležitou roli světonázory přijímané v rámci tzv. „kultur násilí“. Ve druhé polovině knihy (s. 155–308) se autor snaží vykreslit logické struktury, které se vyskytují v „kulturách

násilí“. Jeho cílem je ukázat, jak spolu náboženství a násilí navzájem souvisejí. Čtenář zde nalezne původní teorii, proč se lidé uchylují k aktům náboženského terorismu s cílem nejen naplnit nějaký strategický záměr, nýbrž také dosáhnout jistého symbolického cíle. Důležitými se zde jeví obrazy kosmického soupeření a válčení, které jsou teroristy uváděny do souvislosti s politickými boji odehrávajícími se na tomto světě. Na konkrétních příkladech se dále dokládá myšlenka, že násilí poskytuje pocit moci odcizeným jednotlivcům, skupinám na okraji společenského spektra, ale i jejich vizionářským ideologům.

V závěru knihy se Mark Juergensmeyer vrací k otázce: jak se vůbec může někdo domnívat, že by Bůh mohl schvalovat terorismus, a proč se znovuobjevení moci náboženství v posledních letech projevuje tak krvavě? A co by se s tím dalo dělat? Má-li se na projevy náboženského terorismu reagovat takovým způsobem, který bude mít úspěch a nevyprovokuje jen další vlnu teroristických útoků, v první řadě bude třeba pochopit, proč k těmto útokům vůbec dochází. Za tímto praktickým záměrem se však skrývá hlubší pokus porozumět roli, kterou násilí v náboženské představivosti vždy sehrávalo. Autor přichází se zajímavou teorií, že právě historický okamžik globální transformace poskytuje náboženství příležitost k tomu, aby bylo opět potvrzeno jako veřejná síla. To pak souvisí s devalvací světské autority a potřebou alternativní ideologie veřejného řádu.

Juergensmeyerova práce se tak jistě stane vyhledávaným titulem pro laické i odborné čtenáře, kteří se chtějí relevantně zabývat problematikou současných forem terorismu, či vztahu náboženství a politiky.

KATARÍNA BARÁTOVÁ

CHRISTOLOGICKO-SOTERIOLOGICKÉ MOTÍVY

V AUTOBIOGRAFICKÝCH SPISOCH

SV. TERÉZIE Z LISEUX

(Diplomová práce. Olomouc: CMTF UP, 2007. 85 s.)

Tato diplomová práce má celkem 85 stran velmi hustě psaného textu. Dílo je sepsáno ve slovenském jazyce, který autorka ovládá velmi dobře, takže četba tohoto elaborátu je příjemným zážitkem i obohacením po odborné stránce. Z členění analýzy vyplývá, že autorka výborně zvládla systematickou christologii a soteriologii. Potěšitelné je také to, že K. Barátová se vcelku úspěšně pokouší o propojení dogmatické a spirituální teologie. Autorka navíc pracovala s francouzskými originály pramenných materiálů, což její práci činí vědecky důvěryhodnou.

V předmluvě jsme seznámeni s osobními motivy autorčina rozhodnutí zvolit toto téma a také dogmatickou teologii jako oblast, v níž se chtěla prohloubit (s. 6). V úvodu se vyjasňuje téma a jeho vymezení, metoda a celková struktura práce. První kapitola je věnována širšímu dobovému kontextu života Terezie z Lisieux, jejímu životnímu příběhu, její osobnosti a konečně představení jejího psaného díla. Autorka také jasně vymezuje pramen, který hodlá analyzovat.

Druhá kapitola nese název „Tajomství Ježíšova života“ (s. 20–66). Vzhledem k obsahu kapitoly by ale zřejmě bylo vhodnější označit tuto část jako rozbor christologie v díle Terezie z Lisieux. Autorka nejprve rozebírá biblické prameny a hodnotí četnost odkazů na jednotlivé biblické knihy. Následně

věnuje pozornost také přítomnosti spisů jiných autorů v Tereziiných spisech. Pak následuje podrobná analýza christologických titulů. S podobným rozbořem se v odborné literatuře nesetkáme. Následují tajemství Ježíšova života (s. 33–66). Zde také leží těžiště celého díla. Pokud by někdo namítal, že v titulu celé práce se hovoří také o soteriologických motivech v díle Terezie z Lisieux, je třeba odpovědět, že christologie a soteriologie se v analyzovaných spisech důsledně prolínají, a proto se oba motivy také musejí důsledně prolínat v práci K. Barátové.

Třetí kapitola je věnována hodnocení spirituální christologie Terezie z Lisieux. Autorka zde prokazuje velkou osobní i odbornou zralost, orientaci v soudobé vědecké literatuře a schopnost samostatně myslet i výstižně a jasně formulovat. V této kapitole se také objevují témata, která se více blíží soteriologii, opět pojímané především z hlediska osobní zkušenosti a spirituality, jak je tomu v myšlenkovém odkazu Terezie z Lisieux.

V závěru (s. 88–92) autorka formuluje celkem osm tezí, které z její analýzy vyplývají. I zde se projevuje to, s čím se čtenář setkává v celém díle, totiž se schopností výstižně syntetizovat, dospět k uchopení jádra problému, velmi dobře formulovat.

Pokud by se dalo něco vytknout, tak snad označení druhé kapitoly, kterou by bylo zřejmě vhodnější rozčlenit do dvou kapitol (prameny a christologické tituly – tajemství Ježíšova života). V titulu třetí kapitoly by snad bylo vhodné více podtrhnout soteriologický aspekt jejího obsahu.

Autorka by rozhodně měla na základě svého výzkumu sepsat zhruba dvaceti-

stránkový odborný článek a publikovat jej v nějakém odborném teologickém periodiku.

Ctirad V. Pospíšil (vedoucí práce)

P. FRÝVALDSKÝ

CHRISTOLOGIE V DÍLE JOSEFA RATZINGERA

(Diplomová práce. Praha: KTF UK, 2007. 83 s.)

Práce má celkem 83 stran. Kolega Frývaldský nás v úvodu seznamuje s motivy volby tohoto tématu a podotýká, že doposud neexistuje rozsáhlejší studie o christologii J. Ratzingera, dokonce ani v německém jazyce. V této pasáži je také prezentováno rozčlenění díla do tří kapitol.

První kapitola nás seznamuje s dobovým kontextem, v němž se odehrával životní příběh J. Ratzingera. Následuje popis jeho životní cesty až do dne, kdy byl zvolen za papeže a přijal jméno Benedikt XVI. Prezentace je věcná, dobře dokumentovaná, přehledná.

Ve druhé kapitole se kolega Frývaldský zaměřuje na christologická díla profesora Ratzingera. Toto odlišení od pozdější fáze, kdy stejný autor vystupoval jako prefekt Kongregace pro nauku víry, je třeba vnímat jako hermeneuticky korektní, protože nová role s sebou nese také nevyhnutelnou změnu stylu a především vědomí odpovědnosti, která je u profesora dogmatiky pochopitelně mnohem nižší. Kolega Frývaldský tedy nejprve identifikuje příslušná díla, pak

provádí diachronní zkoumání pramenů a následně přistupuje k analýze christologických titulů, otázek spjatých s tajemstvími Ježíšova života a tak dále, jak to odpovídá standardní christologické analýze. V závěrečné pasáži se věnuje problematice Ratzingerovy soteriologie.

Ve třetí kapitole se postupuje naprosto stejně. Jediným rozdílem je zde pramenový materiál, jímž jsou díla kardinála prefekta Kongregace pro nauku víry.

V závěru nám kolega Frývaldský předkládá plody svého snažení a činí tak věcně, stručně, výstižně, hermeneuticky korektně. Jeho vývody jsou podloženy nejen jeho vlastní analýzou, ale také znalostí ohlasů Ratzingerovy christologie, například v myšlení W. Kaspera. Frývaldský zcela korektně konstatuje, že v Ratzingerově christologii prozatím schází propracování tématu tajemství Ježíšova života a že v jeho soteriologii schází větší pozornost věnovaná spáse podle člověka.

Práci je třeba hodnotit velmi pozitivně jak pro její obsah, tak pro její formu. Potěšitelné je, že autor zvládá práci s cizojazyčnou literaturou. Osobně se domnívám, že kolega Frývaldský by měl na základě této diplomové práce sepsat standardní studii a publikovat ji v nějakém odborném periodiku. V této nové studii by však měl přibýt alespoň stručný oddíl věnovaný christologii Benedikta XVI., neboť v době vzniku recenzovaného díla vyšla obsáhlá studie zmíněného papeže, která v jistém slova smyslu doplňuje to, co prozatím scházelo, totiž hlubší reflexi nad tajemstvími Ježíšova života.

Ctirad V. Pospíšil (vedoucí práce)

V. JANŠTA

ANALÝZA CHRISTOLOGIE OBSAŽENÉ V DÍLE
PAULA TILLICH A „SYSTEMATIC THEOLOGY“

(Diplomová práce. Olomouc: CMTF UP,
2007. 96 s.)

Práce má celkem 96 stran psaného textu. Dílo je přehledné, titul odpovídá obsahu, totéž platí také o obsahu a titulech jednotlivých kapitol. Práce je sepsána kultivovaným jazykem, a proto je její četba příjemnou a z odborného hlediska také obohacující záležitostí. Velkým pozitivem díla je rovněž to, že autor pracuje s cizojazyčným pramenem.

V úvodu (s. 4–5) nás autor seznamuje s osobními i odbornými pohnutkami volby daného tématu, které je následně vymezeno. Jsme seznámeni s aplikovanou metodou a s rozčleněním díla do tří kapitol, které má svou logiku a předloženou analýzu činí přehlednou.

První kapitola (s. 6–13) nás z hermeneutického hlediska korektně seznamuje s životními osudy a dílem P. Tillich. To vše je prezentováno na pozadí širšího dobového kontextu dané historické epochy.

Druhá kapitola (s. 14–28) je věnována celkovému pohledu na třísvazkové Tillichovo dílo „Systematic Theology“. Janšta správně nejprve věnuje pozornost celku, v němž se pak chce zaměřit na vysledování Tillichovy christologie. Velmi dobře vystihuje nejen celkovou skladbu tohoto světoznámého díla, ale také základní metodologické charakteristiky Tillichovy teologického myšlení.

Vlastní těžiště celého díla leží ve třetí kapitole, která je také relativně velmi ob-

sáhlá (s. 29–96). Naskytá se tedy otázka, zda by nebylo vhodnější rozdělit tuto kapitolu přinejmenším do dvou menších, přičemž v první by se Janšta věnoval přednostně christologii, zatímco v druhé soteriologii. Autor nejprve věnuje pozornost problematice antropologických východisek Tillichovy christologie (existencialismus, pojetí protologie, existenciální odcizenost). Následuje pátrání po novém bytí v Kristu. Janšta dále analyzuje používání christologických titulů. V dalších bodech pak odhaluje nepopíratelnou skutečnost, totiž to, že Tillich tluče k adopcionistickému pojetí christologie. Bohužel také jeho přístup k biblickému materiálu a především k tajemstvím Ježíšova života není zcela uspokojivý. V závěrečné pasáži se kolega Janšta zabývá Tillichovou soteriologií.

V závěru (s. 97–99) autor věcně, přehledně a stručně shrnuje výsledky své analýzy. Vedle nepopíratelných přínosů Tillichova myšlenkového odkazu je Janšta schopen identifikovat také určité slabiny této teologie, zejména christologie a soteriologie. To svědčí o autorově schopnosti samostatně kriticky myslet a aplikovat principy, s nimiž se seznámil v průběhu svého studia katolické teologie. Jeho kritika je ale slušná a džen-tlmenká.

Dovoluji si autora tímto způsobem vyzvat, aby na základě své analýzy sepsal studii, kterou by pak publikoval v nějakém odborném teologickém periodiku. V současné české teologické literatuře se setkáváme s výrazně pozitivním hodnocením Tillichova odkazu, a proto by bylo vhodné, kdyby zazněl také fundovaný kritický hlas.

Ctirad V. Pospíšil (vedoucí práce)

L. NOSEK

CHRISTOLOGICKÁ A SOTERIOLOGICKÁ ANALÝZA
DÍLA „SYNOPSIS THEOLOGIAE DOGMATICAE
SPECIALIS“ OD THDr. VOJTĚCHA ŠANDY

(Diplomová práce. Praha: KTF UK, 2007.
90 s.)

Diplomová práce má celkem 90 stran psaného textu a dokumentačně velmi cenné přílohy. Dílo je logicky a přehledně rozčleněno do úvodu, tří kapitol a poměrně obsáhlého závěru.

V úvodu nás autor seznamuje s motivy volby tématu, s aplikovanou metodou a s rozčleněním celé studie. Věcně je úvod v pořádku, nicméně není obvyklé přistupovat ihned k formulacím poeticky laděným, jejichž vypovídací hodnota je poněkud sporná.

První kapitola je věnována dobovému kontextu druhé poloviny devatenáctého století a první poloviny století dvacátého. Následuje zřejmě první doposud sepsaný kritický životopis V. Šandy, v němž kolega Nosek nezastírá rozporuplnost osobnosti, jejímž dílem se zabývá. Jsme seznámeni s tím, jak Šanda poměrně nevybíravě napadl kolegu Hejčla za jeho překlad Písma. Dozvídáme se o Šandově negativním hodnocení Beranovy habilitační práce i o jeho jednoznačném postoji ve sporu Kordač – Ciriaci. Velmi zajímavé jsou údaje i hodnocení konce Šandova života, kdy působil v padesátých letech na státem kontrolované fakultě. Kolega Nosek nás seznamuje s Šandovou bibliografií.

Druhá kapitola pojednává o celkové struktuře Šandovy „Synopsis“, což je hermeneuticky korektní. Hodnocení

kolegy Noska jsou podložena a dobře formulovaná. Velmi důležité je také to, že jsou jasně vymezena hlavní místa, která o christologii a soteriologii pojednávají, čímž je vytyčeno pole vlastní podrobné analýzy.

Těžiště celé studie leží v rozsáhlé třetí kapitole, v níž kolega Nosek analyzuje výše zmíněné christologicky a soteriologicky relevantní pasáže pramenného díla, i když poněkud opomíjí pasáže věnované hypostatické unii. Nejprve jsme seznámeni s prameny, které Šanda použil. Následuje vlastní rozbor christologie a soteriologie, který sleduje christologické tituly, tajemství Ježíšova života, následují otázky primárního účelu vtělení, pojetí kenóze, problematika vědění a vědomí Ježíše Krista, konečně hodnocení jednotlivých soteriologických modelů, s nimiž se v Šandově díle setkáváme. Noskova analýza prokazuje, že se on sám dobře orientuje v oblasti systematické christologie a soteriologie.

Kolega Nosek své úsilí korunuje v závěru, který není pouze souhrnem již řečeného. Jeho kritické hodnocení je věcné, podložené a má proto nárok na vědeckou věrohodnost. Autor by měl na základě své diplomové práce sepsat vědeckou studii a publikovat ji v některém odborném periodiku. V tomto odborném článku by měl jednak shrnout dosavadní výsledky svého snažení, jednak upozornit také na ony pasáže, které ve své dosavadní analýze poněkud upozadil. Velmi zajímavá postava V. Šandy a jeho dílo, jemuž prozatím nebyla věnována dostatečná pozornost, si to rozhodně zasluhují.

Ctírad V. Pospíšil (vedoucí práce)

S. ZATLOUKAL

CHRISTOLOGICKÁ ANALÝZA POEZIE

JANA ZAHRADNÍČKA

(*Diplomová práce. Olomouc: CMTF UP, 2007. 90 s.*)

Předložená práce má celkem 90 stran textu. Hned na začátku je třeba poznamenat, že autor práci člení velmi přehledně a zároveň se také pěkně a odborně ukázně vyjadřuje. Chvályhodné je také to, že kolega Zatloukal se věnuje studii na pomezí teologie a dějin české literatury, což je aktuální, neboť existuje vážná potřeba hlouběji propojovat teologii a kulturu.

V úvodu (s. 5–8) jsme nejprve seznámeni s odbornými motivy volby tématu. Scházející zmínka o osobních pohnutkách prozrazuje určitou autorovu ostýchavost. Je potěšitelné, že kolega Zatloukal si uvědomuje širší historické souvislosti svého snažení, a proto se zmiňuje na tomto místě o díle F. Dohnala, který byl v první polovině dvacátého století průkopníkem teologické analýzy literárních děl. Zatloukal zde prokazuje širší znalosti z dějin teologie i literatury.

První kapitola pojednává o Zahradníčkově životě a díle v kontextu složité historické epochy, v níž tento básník tragického osudu žil (s. 9–22). Kolega Zatloukal také jasně vymezuje pramen, který analyzuje.

Druhá kapitola (s. 23–62) je věnována problematice christologických titulů. Je to kapitola nejrozsáhlejší, což by nás nemělo překvapovat, protože právě květnatost užitých titulů je u křesťanského básníka typickou přístupovou cestou k christologii, která stojí v pozadí jeho literárních výkonů. Velmi obohacující je tabulka mapující četnost užití jednotlivých titulů. Kolega Zatloukal také rozčleňuje tituly

do skupin, což napomáhá přehlednosti a zároveň vede k jasným hodnotícím závěrům. V některých případech jsme však na rozpacích, zda se jedná o tituly nebo o symboly.

Třetí kapitola pojednává o tajemství Ježíšova života, jak se odráží v Zahradníčkově poezii (s. 63–70). Pro někoho je možná překvapující, že se zde setkáváme jen s Betlémem, Nazaretem a Kalvárií, případně se vzkříšením. To ale přesně odpovídá situaci dobové christologie, která se tajemstvími Ježíšova života v zásadě nezabývala.

Ve čtvrté kapitole (s. 71–83) se kolega Zatloukal věnuje některým otázkám ontologické christologie, s nimiž se v Zahradníčkově poezii setkáváme. O vědecké poctivosti svědčí to, že Zatloukal vnímá nejednoznačnost a pouhou pravděpodobnost některých svých řešení. Zajímavá je především otázka Zahradníčkova christocentrismu.

Pátá kapitola (s. 84–91) je zasvěcena Zahradníčkově soteriologii. Opět musím pozitivně hodnotit skutečnost, že si Zatloukal klade otázky, které odpovídají novému pojetí soteriologie. Projevuje se to kupříkladu v prvním bodu této kapitoly, v němž se hovoří o problematice určité spásonosné hodnoty mimokřesťanských náboženství. Zajímavé je, že Zahradníček navzdory své době i svému osudu směřoval spíše k inkluzivistickému pojetí dané problematiky. Jak vidno, intuice básníkovy srdce může někdy předjímat to, k čemu teologická reflexe jasněji dospěje až o něco později.

Závěr (s. 92–104) výstižně syntetizuje výsledky celé analýzy. Pozoruhodné je také to, že autor na základě svého bádání staví Zahradníčka do jedné linie se Zeyerem.

Není sporu o tom, že by kolega Janšta měl vytvořit a publikovat odbornou

stat, protože o výstupy jeho snažení by se měli zajímat nejen teologové, nýbrž také odborníci z oblasti literární vědy a dějin literatury.

Ctirad V. Pospíšil (vedoucí práce)

XXXVI INCONTRO DI STUDIOSI
DELL'ANTICHITÀ CRISTIANA: MOTIVI E FORME
DELLA POESIA CRISTIANA ANTICA TRA
SCRITTURA E TRADIZIONE CLASSICA

(Augustinianum, Řím, 3. až 5. května 2007)

Ve dnech 3. až 5. května 2007 se na patristickém institutu Augustinianum v Římě konalo tradiční setkání patrologů a znalců starokřesťanské literatury. Téma letošní konference bylo zvoleno tak, aby byl dán prostor širokému zaměření badatelů jak z oblasti teologie a dějin dogmatu, tak filologů a literárním vědcům.

Po krátkém uvítání Roberta Dodary, současného ředitele Augustiniana, vystoupili s úvodními přednáškami tři významní badatelé zastupující tři jazykové oblasti: Antonio V. Nazzaro z Neapole („Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica“), Kurt Smolak z Vídně („Il poeta in travestimento – il motivo del poeta-sacerdote fra tradizione classica e cristiana“) a Marek Starowieyski z Varšavy („Elementi autobiografici nella poesia cristiana“). Očekávaná diskuze charakterizovaná mezioborovým přístupem na sebe nenechala dlouho čekat. Hned v úvodu zazněly zásadní otázky upřesňující definici pojmu „starokřesťanská poezie“: měli bychom mezi starokřesťanskou básnickou tvorbu zařadit i novozákonní hymny? Nebývá v klasických

příručkách ve stínu velkých křesťanských básníků pozdější doby opomíjena též celá oblast lidové poezie přítomná v apokryfních spisech?

Následující program pokračoval vždy ve třech oddělených sekcích, z nichž největší pozornosti se těšila řada příspěvků věnovaná Prudentiovi a Řehoři z Nazianzu. Většina referátů zazněla v italštině a angličtině, doplňující otázky se odvíjely od srozumitelnosti projevu přednášejících a závisely na ochotě naslouchat a tázat se, hájit své stanovisko i nechat se poučit. Nepochybnou devizou usku- tečněné akce je její dobré zázemí, na rozdíl od jiných konferencí podobného typu však poněkud chyběla aktivní účast mladých odborníků (především z řad studentů samotného Augustiniana), kteří by svým sice možná ne tak zkušeným, ale o to živějším způsobem dokázali přednést otázky, které si při své práci kladou, a upozornit na další aspekty starých či nově objevených textů.

Závěrečný blok přednášek se nesl v duchu obecnějších úvah nad kontinuitou klasické a křesťanské literatury a nad formální stránkou básnické tvorby církevních otců a poezie vznikající k ryze liturgickým účelům. Kromě italských badatelek z Říma (Giulia Piccaluga) a Pisy (Chiara O. Tommasi) nechyběla závěrečná sumarizující přednáška Basila Studera („La lingua poetica nella teologia dei Padri“). Milým obohacením setkání byla osobní přítomnost jednoho z nejznámějších a nejocetňovanějších znalců starokřesťanské literatury v Itálii, Manlia Simonetti.

Publikaci příspěvků lze očekávat v některém z dalších svazků řady *Studia Ephemeridis Augustinianum*. Příští konference, tentokrát s názvem „Matrimonio dei cristiani tra diritto romano

e Scrittura“, proběhne ve dnech 8. až 10. května 2008, bližší informace jsou již nyní k dispozici na stránkách www.aug.org/augustinianum/.

Jana Plátová

„JEDNOTA A KATOLICITA CÍRKVE“.

PATROLOGICKÉ KOLOKVIUM

S KATOLICKO-PRAVOSLAVNOU ÚČASTÍ

(Sibiu, 27.–30. 6. 2007)

Nadace *Pro Oriente* uspořádala ve dnech 27.–30. 6. 2007 čtvrté ekumenické patristické kolokvium, tentokrát v pravoslavném klášteře Brancoveanu v oblasti Sambata de Sus poblíž Sibiu (Rumunsko), věnované tématu „Jednota a katolicita církve“. Zúčastnilo se jej dvacet sedm pravoslavných a katolických delegátů z šestnácti zemí Evropy, svou přítomností je poctil sibiňský arcibiskup a transylvánský metropolita prof. Laurentiu Streza.

Klášteř Brancoveanu založil kníže Konstantin Brancoveanu, umučený spolu se svými syny na sultánském dvoře v Cařihradu r. 1716 a prohlášený za svatého. Klášter se nachází poblíž města Sibiu (Sibiň), kulturní a náboženské křižovatky, kde od 16. století společně žili pravoslavní, katolíci a protestanti a kde se na září 2007 připravuje třetí evropské ekumenické shromáždění.

Pravoslavní a katoličtí patrologové se v minulosti již třikrát setkali na kolokviích pořádaných nadací *Pro Oriente*, aby se společně zamýšleli nad tajemstvím božské Trojice, totiž nad tématy: Kristus (Videň 2001; publikováno ve sborníku *Christus bei den Vätern*, ed. Y. de Andia a L. Hofrichter, Innsbruck: Tyrolia

Verlag, 2003), Duch svatý (Videň 2003; publikováno ve sborníku *Der Heilige Geist im Leben der Kirche*, ed. Y. de Andia a L. Hofrichter, Innsbruck: Tyrolia Verlag, 2005), Otec a Tvůrce (Lucemburk 2005; publikováno ve sborníku *Gott, Vater und Schöpfer*, ed. Y. de Andia a L. Hofrichter, Innsbruck: Tyrolia Verlag, 2007). Další etapa kolokvií je věnována ekklesiologii. Přítomné zasedání se zabývalo motivem jednoty a katolicity církve, dvěma ze čtyř charakteristik, které církvi přiznává nicejsko-cařihradské vyznání víry. Námětem kolokvia příštího má být apostolicita církve.

Kolokvium bylo zahájeno četbou dvou poselství, která shromážděným patrologům adresovali kardinál Walter Kasper, předseda papežské rady pro jednotu křesťanů, a kardinál Christoph Schönborn, předseda kuratoria *Pro Oriente* a iniciátor těchto patrologických setkání, který zároveň vyjádřil politování, že se letošní schůzky nemůže zúčastnit osobně.

Uspořádáním kolokvií a zajištěním odborné stránky programu pověřil kardinál Schönborn původně paní Ysabel de Andia z Paříže (2001–2005), posléze paní Theresii Hainthaler z Frankfurtu n. M. Z katolické strany zazněly letos příspěvky: Y. de Andia (Paříž), *Ut unum sint* (Jn 17,22) chez Augustin et Grégoire de Nysse; Th. Hainthaler (Frankfurt n. M.), *Einige Überlegungen zum Titel „Patriarch des Westens“*; S. Kessler, SJ (Frankfurt n. M.), *Kontroverse zwischen Gregor dem Großen und Johannes dem Fester über den Titel ökumenischer Patriarch und die Argumentation für die Einheit der Kirche*; Th. Böhm (Freiburk, Německo), *Der eine Bischof als Garant der einen katholischen Kirche*; J. Naumowicz (Varšava): *Unité et catholicité de l'Eglise dans les commentaires patristiques latins du Symbole des*

Apôtres; M. Zelzer (Videň), *Ambrosius und die Kirche von Thessaloniki*; F. Mali (Freiburg, Švýcarsko), *Das Konzil von Aquileia (381) – Ein ökumenisches Konzil?*; V. Grossi (Řím), *Unità e cattolicità della Chiesa, dagli atti della conferenza di Cartagine del 411*; L. Karfíková (Praha-Olomouc), *Die Einheit der Kirche, Gnade und Gewalt in Augustins Polemik gegen die Donatisten*; M. van Parys, OSB (Chevetogne, Belgie), *L'Eglise une et sainte d'après Hésychius de Jérusalem*; A. Orosz (Dámóc, Maďarsko), *L'unité et la catholicité de l'Eglise dans l'œuvre de s. Maxime le Confesseur*. Z pravoslavné strany promluvili: G. Martzelos (Soluň), *Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche*; V. Perisić (Bělehrad), *Unity and Catholicity of the Church according to St. Ignatius of Antioch*; M. Stavrou (Paříž), *Unité et catholicité de l'Eglise chez saint Cyprien de Carthage*; K. Skouteris (Athény), *The Unity and the Catholicity of the Church according to St. Gregory of Nyssa and its Ecumenical Significance*; V. Ježek (Prešov), *John Chrysostom's Ecclesial Vision within the Context of the Byzantine Empire*; D. Buda (Sibiu), *Ein ekklesiologisches Konzept in Antiochien im 4. Jahrhundert (Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus)*; N. Makar (Kyjev), *The Introducing of the Eastern Inheritance into Mediolan Church by Saint Ambrosius*; J. Kourembeles (Soluň), *Einheit-Katholizität der Kirche und ihre soteriologische Dimension in den Kontakien Romanos' des Meloden*; A. Louth (Durham), *Church and Eucharist in St Maximos the Confessor*; A. Muraviev (Moskva), *Unity and Catholicity of the Church at the Times of Major Threats (St. Basil, St. Maximus the Confessor, St. Theodore the Studite)*; D. Munteanu (Sibiu-Erlangen), *Die Einheit und die Katholizität der Kirche in der Gemeinschaft*

des Heiligen Geistes: Patristische Impulse zu einem dynamischen Einheitsbegriff.

Příspěvky i diskuse během kolokvia se vracely k výchozí otázce: O jaké formy jednoty a katolicity vlastně jde u jednotlivých patristických autorů či ve vyznání církve jako „jedné, svaté, všeobecné a apoštolské“? Účastníci se shodli na tom, že posledním základem jednoty je trojiční život samého Boha, na němž má církev účast prostřednictvím Ducha svatého. V trojičním Bohu není různost osob překážkou jednoty, ale naopak jejím předpokladem. Tato jednota se podle výkladu patristických autorů uskutečňuje zároveň v katolicitě církve, která rovněž neznámá uniformitu ani zmatení, ale respekt k partikularitám. Tato víze jednoty v mnohosti má svou nespornou zajímavost nejen ekklesiologickou, ale i politickou, uvažujeme-li o hledání nové jednoty Evropy, tak dlouho rozdělované právě také nejednotou křesťanů.

Diskuse rovněž přinesly vzájemné obohacení obou stran v dalších tématech: v otázce titulů „patriarcha Západu“ (který donedávna nosil římský biskup), „ekumenický patriarcha“, pojmu ekumenického koncilu apod.

V rámci kolokvia se uskutečnil dále kulatý stůl za účasti metropolitů Laurentiu Strezy a metropolitů Josipa Popa věnovaný tématu „Tajemství jednoty: dar, výzva a poslání“. Účastníci debaty moderované K. Sigovem (Kyjev) se zde zamýšleli nad rolí křesťanství a jeho hodnot ve vývoji Evropy, nad nezbytnou solidaritou s pronásledovanými křesťanskými menšinami v různých zemích světa, nad duchovním základem ekumenického hnutí a jeho dynamikou pro budoucnost. Mluví se shodli na nutnosti prohloubit dialog mezi katolíky a pravoslavnými, který by zahrnoval také dimenzi duchovní a intelektuální.

Kolokvium probíhalo ve velmi přátelském duchu, podporovaném rytmem klášterní modlitby. Na svátek Petra a Pavla 29. června se k eucharistické liturgii, již předsedal metropolita Josip Pop, shromáždili krom účastníků kolokvia také mniši kláštera a početní poutníci. Závěrečnou homilii pronesl otec Theofil Paraian, slepý mnich kláštera Brancoveanu, jeden z nejvyhledávanějších rumunských „starců“. Připomněl v ní odkaz

obou apoštolů, jímž je nejen víra, ale také láska, bez níž je víra marná.

Nadaci *Pro Oriente*, která kolokvium podporovala spolu se skupinou lucemburských sponzorů, založil r. 1964 kardinál Franz König, jejím posláním je pěstovat vztahy římskokatolické církve s východními církvemi v duchu Druhého vatikánského koncilu. Tato nadace se sídlem ve Vídni organizuje badatelské projekty a teologická setkání, rovněž podporuje publikace odborného charakteru.

(Z francouzského originálu tiskového komuniké přeložila L. Karfíková, česká verze je mírně zkrácená.)