

NANCEY MURPHY, *ANGLO-AMERICAN POSTMODERNITY: PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES ON SCIENCE, RELIGION, AND ETHICS*

(Oxford: Westview Press, 1997. 240 s. 0-8133-2869-1)

Postmodernismus je v našich končinách bohužel obvykle asociován s francouzskými mysliteli relativistického a nihilistického ražení, jejichž doménou je zejména literární criticismus, feministické myšlení a „metapsychologie“. Autorka hned v úvodu prohlašuje, že nemá nic společného s „the Lyotardians, Derridians, De Mannians“, přiznává však, že nemá jejich literární imaginaci pro vymyšlení nového názvu epochy. Termín postmoderna považuje za důležitý pro postižení souboru změn, které skutečně v posledních padesáti letech proběhly v epistemologii, filosofii jazyka a metafyzice – narozdíl od kontinentální kritiky moderny ze stále v podstatě ještě moderních předpokladů se dle autorky americké myšlení skutečně radikálně rozchází s osvícenskými předpoklady, propast je stejně velká jako kdysi mezi Descartem a jeho jezuitskými učiteli. Nejde jen o to, že se změnily názory, především se změnila argumentace (zatímco proti pozicím, které označujeme jako moderní, byly i v moderně kontrapozice; ty ovšem sdílely s odmítanými pozicemi jejich předpoklady, zejména o poznání, jazyce a roli jedince – třebaže z nich vyvozovaly opačné závěry, např. Descartes jistotu a Hume skepsi, jedni individualismus a jiní kolektivismus). Došlo k metafyzickému posunu – odmítnutí moderního atomismu-redukcionismu ve všech podobách – a změnil se pohled na vztah celku a části – nejen ve vědě, ale i v etice (překonání individualismu, MacInty-

re) i v pohledu na jazyk (Austin, Wittgenstein, překonání referenciálního [reprezentačního] pojetí) a v epistemologii (od fundacionalismu k holismu, Quine a Kuhn; Lakatos). Moderna byla postupnou „katachretickou či metaforickou“ extensí (přenesením modelu a terminologie) z atomistické a redukcionistické (meta)fyziky do ostatních věd. Předmětem autorčina zájmu jsou autoři, kteří opustili karteziánské koordináty, aniž se vrátili k předmoderním kategoriím. Tématem autorčiných výkladů jsou důsledky zmíněných změn pro filosofii vědy, pro teologii a filosofii náboženství, a konečně pro vztah mezi vědou, etikou a náboženstvím.

V první části knihy se autorka zabývá filosofií vědy, nejprve diskusí o vědeckém realismu, a poté možnostmi postmoderního non- a anti-relativismu. Druhá část je věnována filosofii náboženství – zde autorka ukazuje genezi moderního sporu mezi liberalismem a fundamentalismem jako dvojí možnost reakce na moderní pojetí poznání, jazyka a možnosti Božího jednání. Obě možnosti vidí jako neuspokojivé a postmodernu chápe jako příležitost překonat jejich dichotomii při uchování pravdy obou pozic. Poté načrtává vlastní pozici jako „postmoderní konzervativní teologii“. V závěru druhé části se vyrovnává s relativistickým a dekonstrukcionistickým výkladem textů v postmoderně, přičemž se opírá zejména o Austina a jeho teologické komentátory. Třetí část je věnována vztahu vědy, náboženství a etiky. Zkoumá zde nejprve hodnotu náboženské zkušenosti a pak zvažuje místo teologie a etiky v hierarchii věd. Poslední kapitola je věnována zdůvodnění neredukovatelnosti etiky na biologii.

Knihu by bylo žádoucí dát k dispozici v českém překladu studentům teologie. Analýz moderny a postmoderny sice máme dnes k dispozici celou řadu, recenzovaná kniha se však na poměrně malém prostoru zaměřuje na důsledky, které vyplynuly pro teologická témata a teologickou metodologii vůbec. Student teologie sice prochází výkladem dějin filosofie, podle naší zkušenosti si je však obvykle nedokáže propojit s teologickou problematikou. Z autorčiných výkladů může porozumět moderní krizi křesťanství v epoše, která se programově distancovala od náboženství a kdy dle autorky nebylo možné dělat teologii intelektuálně respektovatelným způsobem ze zdrojů moderny – takže se buď redukovalo křesťanské poselství, nebo ignorovalo vědecké myšlení – současně však může porozumět šancím, které otevírá postmoderna: V podstatě už neexistuje žádný věcný důvod, proč by vzdělaný, racionálně uvažující člověk nemohl věřit. Výše uvedený výčet témat mohl působit dojmem roztržitosti (nikoli náhodně, kniha je zčásti spojením původně samostatných textů), nicméně jako celek nabízí koherentní přístup ke světu, s akcentuací na výzvy, kterým musí křesťan čelit: relativismus ve výkladu textů, redukcionismus v etice, u nás stále ještě konflikt víry a vědy, i marná snaha vybrat si zodpovědně svou pozici mezi liberalismem a fundamentalismem. Racionalita už není alternativou k tradici, ale je rozpoznána jako tradice. „Být mimo všechny tradice je intelektuální a morální bída,“ nikoli předpoklad objektivního poznání. Mezi jistotou v teologii a ve vědě už není propastný rozdíl. Pochybovač musí přiznat, jak mnohé musí předpokládat, aby mohl rozumně pochybovat, a relativista je vyloučen z vědeckého diskur-

su, protože není schopen aplikovat své tvrzení na vlastní pozici. Hermeneutika se ukazuje jako eklesiologické téma, teologie má opět co říci ostatním disciplínám jako jejich metadiskurs – po třech staletích, kdy se každá nová myšlenka zdála pohromou pro náboženství, je vzdělávání opět povzbuzením víry. Na studentech, kteří si ze středních škol přinášejí směs vědeckých představ ze 17. století smíchaných s postmoderním relativismem a nihilismem, stále znovu vidím, jak takové povzbuzení víry potřebují. Chceme-li (my a naši studenti) dnes předávat víru, musíme předávat i rámec, v němž mají její tvrzení smysl – opakem je tragická postava učitele náboženství, jehož základní epistemologické a jiné předpoklady jsou v rozporu se zvěstí víry.

Předností knihy je autorčino pedagogické nadání, kniha má jasně patrné hlavní teze, shrnutí závěrů, opakování hlavních tezí při novém výkladu problematiky atd. Autorka dovede vtipně ukázat, jak mnohá oblíbená tvrzení nemají rozumný smysl a jak právě redukcionističtí vědci snadno zapomenou, že mluví do věcí, v nichž nejsou kompetentní (což obvykle pro jejich vědeckou autoritu přehlédne i čtenář různé „populárně vědecké“ literatury). Zvláště cenné se mi jeví důsledné autorčino lpění na tezi, že novověk stojí na demokritovské metafyzice s jejím atomismem a redukcionismem (v důsledcích moderním individualismem) a že tato metafyzika postupně prosákla do oblastí, kde to vůbec nečekáme – včetně pohledu na člověka a společnost, samozřejmě i církev. Celou tuto metafyziku je nutno překonat, přičemž se autorka kloní k postmoderní metafyzice sítě. Klasický materialismus už v této metafyzice nemá šanci, vedle „hmoty“, tj. látky, je nutno brát v úvahu

organizaci, integraci, funkci, model. Výrazy, které se budeme muset naučit, jsou supervenience, emergence, decoupling, top-down (whole-part) causation, theory-laden – jejich překlad nechávám na případném překladateli knihy. Poněkud udiví, že v autorčině postmoderním světě chybí M. Polányi (jeho myšlenky ovšem autorka zná z citovaného Torrance). Je to však nicméně svět, kde tvrzení víry, že Bůh jedná ve světě, má nejen metaforický smysl, kde víra a morálka nejsou jen vyjádřením lidského nitra a kde síla a násilí a redukce všeho na ně nejsou v základech metafyziky.

Jaroslav Vokoun

**A. K. M. ADAM, STEPHEN E. FOWL,
KEVIN J. VANHOOZER, FRANCIS WATSON:**
*READING SCRIPTURE WITH THE CHURCH:
TOWARD A HERMENEUTIC FOR THEOLOGICAL
INTERPRETATION*

*(Grand Rapids 2006, 155 s.
ISBN 0-8010-3173-7)*

Recenzovaná publikace přináší čtyři příspěvky k tématu teologické interpretace a čtyři vzájemné komentáře k příspěvkům kolegů od čtveřice autorů, které spojuje desetiletý dialog o otázkách teologické interpretace Písma a role církve v této interpretaci – přičemž církví, jak se zdá, je míněno především společenství nejrůznějších vykladačů, praktických i teoretických, laických i odborných, v dějinách křesťanství, nikoli speciálně instituce – autoři jsou příslušníky různých konfesních církví. V úsilí o obnovu teologické interpretace Písma je nespojuje žádný společný manifest, ale zmíněný kritický dialog

a přesvědčení o vhodnosti přístupů informovaných, ale nikoli formovaných postmoderní diskusí, což se zřejmě odráží zvláště v uznání limitované plurality výkladů – smysl textu není jediný, ale také ne libovolně mnohý.

V prvním příspěvku nazvaném *Poaching on Zion: Biblical Theology as Signifying Practice* (s. 17–34) se A. K. M. Adam zamýšlí nad současnou krizí výkladu Písma. Příčiny sahají hluboko – ochuzení smyslu Písma souvisí jednak s problematikou překladu (překladatel se musí rozhodnout pro jeden smysl, zatímco originál bývá vícevýznamový), jednak se situací po reformaci (kdy se různé významy Písma staly kontroverzními mezi konfesemi a nebyly už snesitelné současně – to se opakuje v bojích mezi exegetickými školami). Lék na současnou krizi vidí v obnově abundance smyslu. Dnešní situace je charakterizována – analogicky k situaci před reformací – existencí privilegovaných čtenářů Písma (a vyloučením „naivních“ čtenářů) a s tím spojeným dobrovolným sebeochuzením. Potřebujeme hermeneutiku, která akceptuje katolicitu významů jako pozitivní podmínku své práce. Citován je Augustin, *De doctrina christiana*: „Co mohl Bůh učinit svobodnějšího a plodnějšího ohledně Písma svatého než to, že tatáž slova lze chápat v různém smyslu?“ Je třeba vyjít z kruhu textů interpretujících jiné texty, překonat segregaci biblické interpretace od etiky, homiletiky a liturgiky. Pluralita kontextů těch, kdo praktikují Slovo, pluralita jejich praxe, povede k pluralitě autentických biblických teologií. Pravda je symfonická (Balthasar, pozitivně citován i de Lubac). Interpretace Bible je podobná interpretaci uměleckého díla, různé interpretace se nemusí nutně vylučovat. Bibli je třeba číst společně,

ve spojení s životem učedníků a bohoslužbou (pochvalně citován Guardini). Bohoslužba je „signifying practice of biblical theology par excellence“ – pokud neslouží našemu sebevyjádření, ale obrácení k Bohu, kterého oslavujeme.

Ve sporech o to, zda se má či může Písmo sv. brát doslovně nebo nikoli, obvykle obě strany předpokládají, že doslovný smysl textu je pouze jeden. Jak ukazuje S. E. Fowl ve studii *The Importance of a Multivoiced Literal Sense of Scripture* s podtitulem *The Example of Thomas Aquinas* (s. 35–50), jde o typicky moderní předpoklad. Dle Fowla až do 17. století většina křesťanů takto doslovný smysl nechápala a bylo by žádoucí vrátit se k premodernímu chápání *sensu literalis*. Toto chápání se pak snaží ukázat na příkladu Tomáše Akvinského. Tomáš patří (spolu s např. Hugem od sv. Viktora a Mikulášem z Lyry) ve své době k menšině, která zdůrazňovala důležitost doslovného smyslu Písma. Systematicky se touto otázkou ovšem nezabýval, výklad se tedy může opírat jen o jednotlivé výroky k tématu a především o Tomášovo zacházení s biblickým textem. Zde vidíme, že Tomáš na jedné straně je schopen odmítnout určité výklady jako nesprávné, na druhé straně však uznává, že určité biblické místo legitimně podporuje diversitu interpretací, z nichž každou lze pojmout jako doslovný smysl dané pasáže. Mnohostranný smysl Písma není pro Tomáše defektem, ale naopak ziskem jako podmínka křesťanského učení o Bohu, vytvoření a udržení společenství svatých a osobního růstu ve víře. Předpokladem teologické exegeze je, že teologie a eklesiologie určují hermeneutiku, nikoli naopak. Tento předpoklad sdílí Fowl s ostatními přispěvateli citovaného sborníku.

Tomášovo pojetí *sensu literalis* je třeba vidět v soudobém (nespecializovaném a nefragmentovaném) pojetí teologie jako *sacra doctrina* – svatého vyučování, transmise spásného vědění od Boha k člověku, s jasným cílem růstu ve víře. *Sensus literalis* je odlišen od *sensu spiritualis* jakožto pojetí věcí jako znamení jiných věcí – duchovní smysl je tedy disciplinovaným rozlišením konexí a má význam hlavně pro náboženskou pedagogiku. Takové rozlišení je ovšem inherentně nestabilní a nemůže být základem teologické argumentace. Koncepce doslovného smyslu u Tomáše je jednoduchá – co chtěl autor říci. Předpokládá se ovšem božský autor, Duch svatý, který vše postihuje jedním aktem porozumění, takže jeho intence převyšují intence lidského autora Písma a nemáme být překvapeni, že jedno biblické místo má *plures sensus* (*Summa th.* 1, q. 1 a. 10 s odvoláním na Augustinovy *Confessiones* 12). Když Tomáš vykládá např. Jan 1,1 (ovšem na základě latinského znění), uvádí tři možné doslovné smysly a všechny je chápe jako doslovný smysl daného místa. Toto pojetí má ovšem určité další předpoklady, které Tomáš explikuje při výkladu Gen 1,2: Různé výklady nečiní násilí textu ani kontextu (v úzkém smyslu dané pasáže nebo ve smyslu celého kánonu) a není v nich nic zjevně falešného – Duch je Duchem pravdy a co je zjevně nepravdivé, nemůže být doslovným smyslem Písma. Právě tak nemůže být zjevným smyslem Písma nic, co je v rozporu s pravidlem víry, vyjádřeným ve staro církevních konfesích.

Biblická interpretace je pro Tomáše *manifestatio veritatis* interpretováním fixované podoby její manifestace. Teologie je exegetickým cvičením uvádějícím naše myšlení do shody s Písmem

sv. (Tomáš se odvolává na 2 Kor 10,5). Písmo je největší Boží dar k uspořádání a zpřístupnění světa lidem – od jednoty biblického narativu k jednotě pohledu na svět. Čočkami Písma sv. vidíme správně Boha i svět (jde tedy o něco víc než jen o lindbeckovské absorbování světa Písmem). Legitimní diversita starých vykladačů Písma nám umožňuje zvládnout i legitimní diversitu našich dnešních interpretací a prohloubit nejen své poznání bohatství Písem, ale i svůj vztah k Bohu.

Kevin J. Vanhoozer uvádí ve svém příspěvku *Imprisoned or Free? Text, Status, and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Filemon* (s. 51–93, nejrozsáhlejší text sborníku) do vztahu současný postmoderní diskurs o hermeneutické svobodě (v souvislosti dekonstrukce a hegelovského modelu pán a otrok) a křesťanské pojetí vztahu pán a otrok v listu Filemonovi. Velká lekce hermeneutiky 20. století spočívá dle Vanhoozera v tom, že porozumění není pouze epistemologickou, ale fundamentálně ontologickou záležitostí. Jde-li v obecné hermeneutice o ontologii lidské bytosti, pak distinktivně teologická hermeneutika je funkcí křesťanské antropologie. Moderní a postmoderní interpreti se situují spíše do role pána než otroka, jejich svoboda je svobodou jednání a svobodou volby. Zatímco moderní historický kritik se snaží zmocnit textu vyložením procesu jeho vzniku a souzením jeho výpovědi, postmoderní kritik ideologie se osvobozuje od jakékoli potřeby osobně odpovédět na to, co text říká. Narozdíl od descartovské ontologické independence (Myslím, tedy jsem) pojal Hegel sebevědomí jako vztah – identita každého je závislá na druhých, být znamená být uznáván, objektivizovat druhé a být ob-

jektivizován. Poznání druhých mě konstituuje jako subjekt. V pojetí soudobé hermeneutiky pak interpret jako pán nejen poznává, ale konstituuje význam textu – s nietzscheovskou panskou morálkou, hermeneutikou jako vůlí k moci. Proti „dekonstruktivnímu šílenství fin de siecle“ devadesátých let se Vanhoozer zprvu pokoušel obnovit práva autora jako pána smyslu, zejména právo být vyslechnut. Interpretace je morální záležitostí a spravedlnost vůči autorovi neznamená objevovat jeho (nedostupné) psychologické intence, ale vzít vážně, co řekl užitím určitých slov jistým způsobem. Při duálním autorství Písma znamená interpretace rozlišit Boží diskurs v kanonickém díle – jde o to poznat, co Duch praví církvím. V návaznosti na Augustinovu knihu *De doctrina christiana*, Austinovu teorii mluvních aktů (interpretace je rozlišením ilokuce a poznání, co autor dělá slovy) a Lindbeckův pozdní text *Postcritical Canonical Interpretation* rozvíjí Vanhoozer vlastní koncepci výkladu. Bible je médiem jediného Božího diskursu se světem v rámci jediného božského theodramatu. Vanhoozer aplikuje koncept emergence a supervenience na biblickou interpretaci: Bible je stratifikovaná sémantická realita, jedno stratum je historická rovina s lidským autorem, druhé stratum emerguje jako božský diskurs na vyšší, kanonické rovině complexity. Boží mluvní akt závisí na lidském diskursu, ale nelze jej na něj redukovat. Teologická interpretace nabízí „těsný popis“ ve smyslu Lindbeckova navázání na Geertze. Teologická interpretace není rozluštěním šifry („to znamená toto“) ale postižením toho, co Bůh dělá (nejen dělal) na různých stratech biblického diskursu. Taková interpretace ovšem není plodem hermeneutické vůle k moci, ale dílem

Ducha svatého. Podle církevních Otců existuje dialektický vztah mezi duchovním růstem, formací charakteru a porozuměním Písmu. Od Božích mluvnických aktů se Vanhoozer dostává k theodramatu: Písmo svaté je scénářem dramatu vykoupení, a sice ve dvojím smyslu: zaznamenává a vykládá Boží akci v minulosti a snaží se získat vykladače pro participaci na Božím jednání v přítomnosti. Theodramatické učení o Písmu se vyhýbá liberálnímu důrazu na subjektivní stránku Zjevení i konzervativnímu důrazu na objektivní aspekt Zjevení a vychází z intersubjektivní, dialogu a komunikativní interakce mezi Bohem a člověkem, a sice mezi božským a lidským autorem Písma (inspirace) a mezi božským autorem a lidským čtenářem Bible (iluminace). Teologická interpretace je věcí theodramatické kompetence: teologický vykladač umí vyložit drama vykoupení jak v pojmech biblického textu, tak pojmech současné zkušenosti církve. Teologická interpretace je nasměrováním k tvůrčí participaci na dramatu spásy. Víra hledá theodramatické porozumění. V tomto dramatu se mění status toho, kdo přijme Krista, v němž už není pán ani otrok, a otrok se pánu stává bratrem. Cílem interpreta není vládnout, ale následovat toho, který na sebe vzal podobu služebníka (Flp 2,7). Svobodně zvolená poslušnost Slova překonává kontradikci svobody a poslušnosti právě tak, jako je Ježíšova svoboda poslušností Otce.

Vtipně napsaný příspěvek Francise Watsona je věnován otázce kanonicity – *Are There Still Four Gospels? A Study in Theological Hermeneutics* (s. 95–116). Ježíš není abstraktní obecnina, ale partikulární konkrétnum s historickou existencí. Nesetkáváme se s ním přímo, ale je zprostředkován texty. Nejen texty,

také společenstvím, bližním, chlebem a vínem, ale nontextuální mediace jsou specifikovány textem. Zaměníme-li texty za jiné, výsledkem bude nejen jiný Ježíš, ale i jiná církev. Komunita, která vidí Boha a svět ve vztahu k Ježíšovi, je vázána na Matouše, Marka, Lukáše a Jana. Snaha překročit tuto hranici je i snahou o jiného Krista a jinou církev (což může být jedním z důvodů dnešního zájmu o apokryfní evangelia) – původní kanonické vyloučení apokryfních evangelií je vnímáno jako prvotní vyloučení, a je třeba je napravit a zahrnout všechny vyloučené, marginalizované a mlčící. Tak mají být destabilizovány a dekonstruovány totalitární ortodoxie. Dan Brown to v *Šifře mistra Leonarda* provedl primitivním způsobem, takže to teologové mohli snadno odmítnout. Ale je třeba vidět, že stejné (a jak ukázal Brown, čtenářsky žádané) schéma je i v mnohé současné teologii (citována je např. Schüssler Fiorenza: *Transgressing Canonical Boundaries*): Právě evangelium je skryté a zfalšované mocichtivou církví a předává se v kruhu pronásledovaných. Tato legenda nějak vždy provázela křesťanství od gnostické krize a zvláštní ohlas měla v protestantské reformaci. Kanonická evangelia jsou nástrojem církevního útlačku a proto z definice nemohou být pravdivá – pravda je u marginalizovaných, pravda, uzavírá Watson ironicky, je zřejmě pouze věcí politické pozice. Katolickou alternativou je trvání na privilegovaných textech. Čtvero kanonických evangelií však podle Watsona ukazuje zvláštní charakter pravdy o Kristu – není to jedna jediná pravda a není to ani množství pravd – *anything goes*. Pravda evangelií je tetramorfní, čtyřrozměrná, a nelze ji redukovat na jedinou, ani nelimitovaně množovat. Koherence čtyř evangelií

není v nich samých, ale v každonedělní slavnosti eucharistie jako místu naší participace na evangeliu, participace na Kristu-Logu.

V druhé, kratší části knihy, nazvané Responses, autoři v přehozeném pořadí komentují texty kolegů. Watson shrnuje, že idea teologické exegeze je v některých částech mezi nimi kontroverzní, ale spojuje je úsilí o církevně zodpovědnou exegezi a vědomí, že Bibli nelze „číst stejně jako každou jinou knihu“ a „vymanit ji z područí církve a tyranie dogmatu.“ V závěru odpovědi uvádí jedenáct zásad teologické exegeze, jež jsou prý všechny obsaženy už v Augustinově *De doctrina christiana*. Fowl připojuje, že klíčem k teologické interpretaci je předřadit teologické hledisko všem ostatním (historickým, sociologickým). Pokud to neuděláme, bude christologický výklad např. Izajáše jen jakousi parazitní, sekundární interpretací. V křesťanských obcích, formovaných Božím slovem a svátostmi, se lidé učí číst Písmo způsobem, který je odvrací od jejich egoismu a obrací ke Kristu. Úspěch D. Browna vidí Fowl nikoli jako selhání hermeneutiky, ale jako selhání katecheze. Existuje vztah mezi ekklesiologií a biblickou interpretací, a problémem je interpretace v situaci rozdělené církve. Rozdělení není důsledkem různé interpretace, ale selháním lásky a následnou neochotou snášet různé interpretace, neschopností milovat své nepřátele v církvi. Vanhoozer připojuje, že povoláním interpreta je být svědkem Božího diskursu a stejně jako již bibličtí autoři je vázán tím, co bylo řečeno a co se stalo. Teologická interpretace je nakonec martyrologický akt. Ježíš sám učil učedníky vykládat izraelská Písma a teologická hermeneutika musí nakonec postihnout nikoli ekklesiální, ale dominikální praxi. Me-

tody jsou pouze formalizované vhledy do povahy textuálního diskursu. Problémem není pluralita interpretací, ale možnost nesprávně reprezentovat Krista, reprezentovat Boha a evangelium. Kritéria vyloučení určitých interpretací nakonec nejsou funkcí hermeneutiky, ale funkcí christologie. Jde o to osvojit si biblický diskurs ve své zvláštní situaci, číst kreativně text v jiném kontextu, než byl onen původní. Problémem moderních interpretací, dodává Adam, není, že jsou moderní ani že jsou špatné, ale že mnozí moderní vykladači uznávají pouze svůj vlastní způsob výkladu jako legitimní.

Recenzovanou knihu lze hodnotit její vlastní optikou jako pluralitní, ale přesto vázaný a církevně zodpovědný výklad o disciplíně u nás dosud sotva objevené.

Jaroslav Vokoun

JOHN W. O'MALLEY: *FOUR CULTURES OF THE WEST*

(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004. 261 s.
ISBN 0-674-02103-7)

Protestantský teolog Richard Niebuhr ve své známé analýze *Christ and Culture* (New York: Harper, 1956) poprvé formuloval zásadnější strategii vztahu kultury a křesťanství. Rozvinutí této diskuze, rozlišující různé přístupy k možným interpretacím tohoto vztahu, podává recenzovaná kniha. Zcela zřetelně se v ní profiluje katolické stanovisko, které bychom mohli stručně formulovat jako katolický dialogický náhled, který vychází z dlouholeté zkušenosti

vzájemné vazby západní kultury a křesťanství. Kniha není napsána speciálně pro teology, ale i teolog v ní může najít mnohé podněty, které by neměl negovat, naopak – nechat se stimulovat a pozvat k hlubší reflexi nad svojí vlastní prací. John O'Malley píše o čtyřech fenoménech v historii Západu, které nazývá kulturami. Pojmem kultura míní „čtyři rozsáhlé sebehodnotící systémy symbolů, hodnot, povah, vzorů myšlení, citění a chování a způsobů, jak se vede rozprava“ (s. 5). Rozlišuje čtyři základní kultury, styly, rétorické způsoby vyjadřování, v nichž západní civilizace ustálila svoji komunikaci: prorocká, akademická či profesní, humanistická, umělecko-dramatická kultura.

Prorocká kultura žije ve světě, který uznává jako svoji základní hodnotu jasné rozlišení ano či ne, buď je skutečnost černá nebo bílá, nemá a nemiluje odstíny. Je to kultura nesmlouvavých vyjádření, proroků, reformátorů, mučedníků. Jejím kritériem je přesvědčení, dovolávající se Boha za svědka, racionální argumenty jsou druhořadé. Představiteli tohoto způsobu komunikace jsou prorok Jeremiáš, Řehoř VII., Martin Luther, Søren Kierkegaard, Martin Luther King nebo William Lloyd Garrison.

Druhá kultura je akademická, která se prosazuje především v procesu výuky. Charakterická je pro ni rozprava jako rétorický styl, který je „analytický, hledající a tážající se, neklidný a neúnavný, ...stále připraven navrhnout nové perspektivy.“ Jeho obsah tvoří „diskutabilní a agonistické definice. Je to styl, který si nejvíce cení silně znějících argumentů“ (s. 11–12). Příkladem může být Aristoteles, Descartes, Kant, Tridentský koncil, a především současné univerzity.

Třetí kultura pochází z tradice zakořeněné v literatuře *bonae litterae* renesančních tvůrců. Nese v sobě dvě základní inspirace: poezii společně s krásnou literaturou a rétoriku s uměním veřejně vystupovat. Literatura si mimořádně cení různosti mínění v jejich komplexitě a dvojznačnosti. Nepodléhá rigoróznímu teoretizování, spíše upřednostňuje efektní rétorismus, který podněcuje k zamyšlení, kontemplaci, pochopení. Homér, Dante, Shakespeare, William Faulkner při tom odhalovali částečně sebe sama a náš svět nám samotným. Cicero a Churchill jako vynikající řečníci se soustředili na to, aby probudili v člověku odpovědnost za společnost a zjednodušovali svůj náhled proto, aby dosáhli toho, že se obecné dobro stane základem pro všechny občany. Dialog se stal prostředkem, jak dojít ke kompromisu. O'Malley vidí ve Druhém vatikánském koncilu příklad toho, „jak forma ovlivňuje obsah, ...a jak je těžké, aby jedna kultura rozuměla druhé“ (s. 176). Důležité je hledat to, co spojuje, ne to, co rozděluje.

Čtvrtá podoba možného diskurzu, kultura v pojetí našeho autora, je umění, které je založeno na kráse. Je kulturou okouzlení. Táhne k tanci, obrazu, soše, hudbě a architektuře, které nejsou jen nějakým přídavkem k rituálům, ale mají svůj vlastní život. „Byla to bohoslužba, která otevřela dveře, kterými mohl do kultury vstoupit umělec“ (s. 20), kdy liturgie nebyla možná bez znamení (se svatým Tomášem Aq. *in genere signi*). Zde se rodí postavy jako je Rafael, Praxiteles, Beethoven, Martha Graham aj.

Když mluví O'Malley o čtyřech kulturách, které vytváří různý zorný úhel našeho porozumění skutečnosti, mluví především o přítomnosti. Hledá kon-

tinuální souvislost v dějinách západní civilizace, snaží se ukázat na jejich původ v antické tradici, jejich přenesení do křesťanské podoby, aby následně ukázal jejich přítomnost v sekulárních modelech komunikace současnosti. O'Malley si je dobře vědom toho, že nemůže jednotlivou historickou osobnost jednoduše ztotožnit s určitou kulturou, kultury v jeho pojetí jsou do jisté míry nesouměřitelné a nesrovnatelné. V jistém smyslu jsou rivalizující a O'Malley ukazuje, jak destruktivní následky může mít tato rivalita v západní civilizaci. Z hlediska autora není, dle mého názoru, podstatný ten či onen závěr, ale to, že se znovu vrací k určitému problému a uvažuje nad kořeny toho, proč je třeba reflektovat odlišnosti zděděných řešení. Podstatné je, že se znovu můžeme ptát, chceme napravit staré omyly, pokud k nim došlo v procesu lidského poznávání, a doslova se obrátit k počátkům toho, jak vlastně ve vědě uvažujeme. V takovém vzhledu je totiž obsaženo skryté, ale opravdové pokání. Kniha přispívá k tomu, abychom se beze spěchu, avšak s vážností a přemýšlivě podívali, kolik je v našem vědeckém uvažování nízké polemiky, zatvrzelé nízkosti a zejména ducha těla, inkvizičních procesů a tónů starých polemik. Od nezaujaté a cele pravdivé historie očekávám naopak nesmírný utišující účinek a znovuotevření možností, jež jsou nyní možná ještě uzavřeny. Že tento způsob uvažování je nutný, ukazuje i článek nadějněho slovenského biblisty Petera Dubovského (Peter Dubovský, „Výklad Svätého písma: Hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr,“ in *Studia Biblica Slovaca* 2005, Svit: Katolícké biblické dielo, 2006, s. 17–38), který mě k četbě knihy přivedl. Ukazuje na možnosti nových přístupů výkladu Písma vyprošťu-

jících se ze svazujícího kánonu a jistého exegetického manýrismu akademicky pěstované exegeze.

Autor je přesvědčen, že „kontinuita a diskontinuita je základním problémem, s nímž se historik potýká. Proto se ptá, jak se věci mění.“ A odpovídá: „La longue durée“ (s. 236). Je si vědom svého na efekt zaměřeného psaní – rozumí mu však jako stylu, který je zároveň pozváním „vzít si čtyři nové výkonné čočky, kterými se začne člověk dívat na své vlastní prostředí.“ O co se přesně jedná, naznačuje i úvodní citát z homilie svatého Bernarda z Clairvaux: „Dnes text, který budeme studovat, je kniha naší vlastní zkušenosti.“

Pavel Ambros

SIDONIA HORŇANOVÁ:

ŽIDOVSKÁ APOKALYPTIKA:

ÚVOD DO PSEUDOEPIGRAFICKÝCH,

KUMRÁNSKÝCH A MERKAVOTICKÝCH TEXTŮ

(Bratislava: Univerzita Komenského, 2007.
210 s. ISBN 978-80-223-2274-4.)

V tomto roce se dočkala svého publikování přepracovaná a rozšířená dizertační práce Sidonie Horňanové Th.D. s názvem *Židovská apokalyptika: Úvod do pseudoepigrafických, kumránských a merkavotických textů*. I když je kniha přepracovanou a rozšířenou dizertační prací, jedná se o typickou úvodovou literaturu do problematiky židovské apokalyptiky. Doplňuje tak úspěšně řadu českých překladů židovských a raně křesťanských apokryfních spisů vydaných Vyšehradem (*Knihy tajemství a moudrosti*, sv. I–III, ed. Z. Soušek, Praha 1998; z křesťanských především

Novozákonní apokryfy, sv. III. *Proroctví a apokalypsy*, ed. Jan A. Dus, Praha: Vyšehrad, 2007. V posledním jmenovaném je Sidonia Horňanová autorkou oddílu „Fenomén apokalyptiky od židovství po křesťanství“).

Úvodová povaha díla je zřejmá již z přehledu obsahu, jež můžeme srovnat např. s (v knize citovaným) textem J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Michigan: Grand Rapids, 1998; autorka cituje jeho první vydání z roku 1984). Kdo zná zmíněnou Collinsovu knihu, nemůže popřít skutečnost, že strukturou jsou oba texty téměř shodné. Proti tomu ovšem nelze v zásadě nic namítat, neboť daná struktura textu je pro základní prezentaci apokalyptiky vhodná a osvědčená. Čtenáři neunikne i další, širší autorčina závislost na J. J. Collinsovi – stačí si projít seznam literatury. Kromě Collinse však autorka nezanedbává ani další významné badatele z oboru, nevýmínajíc klasiky, jakými jsou Hanson, VanderKam, Russel, aj. Nelze ji tedy vinit ze stranickosti. Jednotlivé části publikace jsou věnovány základním tématům, o nichž se ve studiu apokalyptiky zpravidla hovoří. Na prvním místě se autorka snaží o definici předmětu bádání, tj. pojmů apokalypsa, apokalyptická eschatologie a apokalypticismus. Autorka přijímá klasickou Collinsovu definici apokalypsy, jak ji lze nalézt v časopise *Semeia*, č. 14 z roku 1979. Užívá i Collinsovo dělení apokalyps na historické a kosmologické, jež jí následně slouží jako hlavní kritérium dělení v třetí kapitole. V definici a použití dalších dvou termínů též nevybočuje z klasických linií Hansona a Collinse.

V druhé kapitole zvažuje prameny apokalyptiky. Jako možnosti uvádí starozákonní proroctví, izraelskou moud-

rost, babylonský, perský i řecký vliv. Autorčino zhodnocení je ve shodě s Collinsem, kterého na závěr cituje. Podlé ní jsou kořeny apokalyptiky v starozákonním proroctví a mudrosloví, jakož i v mnoha pramenech neizraelských. Je tak „originálním fenoménem s komplexními zdroji“ (citace je autorkou převzata od Collinse).

Třetí kapitola, nejrozsáhlejší část publikace, je věnována „poselství apokalyptiky“, což v praxi znamená prezentaci jednotlivých pseudoepigrafických spisů. Ty jsou rozděleny podle své základní povahy dané definicí v první části. První dvě skupiny tvoří kosmologické a historické apokalypsy. Toto dělení lze rovněž chápat jako ustálené a postavené na přijaté definici apokalypsy. Následují příbuzné literární druhy (závěti a orákula). U každého spisu je představena jeho struktura, obsah a charakteristické prvky. Text chce být podrobným uvedením do knih, nikoli jejich komentářem, a podává čtenáři jednak základní popis a zařazení knihy v rámci širšího kontextu židovské apokalyptiky a myšlení a současně poskytuje základní interpretační rámec pro četbu a pochopení jednotlivých spisů.

V další části se autorka věnuje úvodu do spisů kumránské komunity, které jsou charakteristické svou apokalyptickou perspektivou, i když, jak autorka tvrdí ve shodě s jinými, kumránská komunita sama nebyla autorem žádné ze známých apokalyps. V této části publikace autorka opouští dřívější metodologii; nepředstavuje už jednotlivé spisy, ale nejprve popisuje kumránskou komunitu jako společenství, a poté představuje její myšlení, zvláště jeho apokalyptické prvky (eschatologické představy, dualismus, mesiáš, posmrtnou retribuci...). Z ryze metodologického hlediska by

možná nebylo na škodu věnovat větší prostor i systematické prezentaci spisů jako takových, byť jsou některé z nich blíže rozebírány v různých odstavcích. Co se týká množství a výběru informací, odpovídá v zásadě úvodové povaze publikace, ačkoli by o Kumránu samozřejmě bylo možno říci mnohem více.

Ve stati o merkavotických textech nakonec autorka pojednává o spojitosti mezi židovskou apokalyptikou a následnou židovskou mystikou. Rozšíření obzoru studia apokalyptiky o sféru jejího vlivu na mladší, mystické texty je snad nejzřetelnějším přínosem autorky v publikaci. Přesto (či snad právě proto) by si tato podkapitola zasloužila větší rozsah a hloubku. Je-li publikace úvodem i do merkavotických textů, jak hlásá podtitul, pak by čtenář jistě očekával více, zvláště jedná-li se o ne příliš často zmiňované propojení mezi apokalyptikou a židovskou mystikou.

Publikace je uzavřena epilogem o významu židovské a křesťanské apokalyptiky. Autorčino hodnocení apokalyptiky je vysoce pozitivní. Zdůrazňuje její umění hodnotit dějiny v jejich celistvosti a zacílenosti a schopnost dodat naději a odvahu čtenářům v krizových dobách. Apokalyptický náhled na dějiny jako na celek, který je pevně v rukou Božích a který směřuje ke svému naplnění, je dle Hřňanové konstitutivním prvkem i pro křesťanskou naději. Proto autorka odmítá považovat apokalyptiku za „degeneraci starozákonních proroctví“, a naopak ji chápe jako „jejich legitimní pokračovatelku“.

Přes obsahově jednoznačně pozitivní hodnocení je třeba zmínit i několik zřejmých nedostatků, které spočívají převážně v nedůslednosti, co se některých detailů týče, zvláště pak citací a prepisů. Jestliže se jedná o úvod do

apokalyptiky, lze předpokládat, že se kniha dostane do ruky i čtenářům nenáležícím k úzké akademické obci. Proto zaráží skutečnost, že se v textu objevují na několika místech nepřeložené cizojazyčné citace, a to obzvlášť když se jedná o tak důležité informace, jako jsou definice pojmů. Ve všech případech je cizojazyčné znění pro přesnost definic důležité, nicméně by text jistě zasloužil slovenský překlad. Udivující je, že na některých místech autorka překlad uvedla. Proč ne všude?

Dalším formálním nedostatkem je nepřesnost a nedůslednost prepisů z hebrejštiny a řečtiny. Čtenář si marně láme hlavu tím, proč autorka jednou používá vokalizovaný hebrejský či aramejský text, jindy fonetický přepis latinkou, či na jiných místech ryze konzontanční přepis do latinky (*JHVH* *hqtn* oproti *JHVH* *ha-qáton*). V prepisech došlo k nemálo nepřesnostem, jež sice mohou být chybou typografie, nicméně čtenáře mnohdy zmatou. Například dochází k záměně znaků pro *alef* a *ajin*, k různému řešení přepisu členu (jednou je zdvojení následné hlásky psáno, jindy je člen oddělen pomlčkou bez zdvojení hlásky) aj. Tyto chyby zajisté nejsou na úkor obsahu. Ten na své hodnotě rozhodně neztrácí. Jsou však známkou nedůslednosti a čtenáře upřímně mrzí.

Jak již bylo řečeno výše a jak hlásá sám titul, publikace je více *úvodem* do apokalyptiky než *podrobnou studií*. Přestože autorka obvykle nezapomíná uvést kromě srozumitelně podaného přehledu různých názorů na konkrétní problematiku i své vlastní hodnocení a stanovisko, text nepřináší žádné zásadně nové či převratné myšlenky; nutno ovšem říct, že to od něj ani čtenář neočekává. Je patrné, že publikace je plodem dlouholetého studia a pře-

hľadne shrnuje najnovější poznatky bádání v oblasti apokalyptiky. Autorčin samostatný názor na mnoho diskutovaných témát a také rozšíření obsahu knihy o úvod do merkavotické literatury z hlediska propojení s apokalyptikou činí z publikace mnohem více než jen „přehled názorů“ či „učebnici“. Jedná se o zdařilý, fundovaný a podrobný úvod do apokalyptiky, který čtenáře znalého slovenského jazyka uvádí bezpečně do záhadného a fascinujícího světa židovského myšlení na přelomu letopočtu.

Adam Mackerle

STUDIA BIBLICA SLOVACA 2006, ZOST.

BLAŽEJ ŠTRBA

(*Svit: Katolícke biblické dielo*, 2007. 195 s. ISBN 978-80-89120-11-6)

Redaktor Blažej Štrba charakterizoval SBS (okrem iného) ako periodikum „adresované akademickej obci predovšetkým teologických fakúlt“, ¹ ktoré chce ponúknuť odborníkom v biblistike „platformu na špecifickejšie pojednávanie o určitých biblických otázkach, na ktoré vždy nie je priestor či v akademických skriptách, v monografiách alebo v komentároch, a ktoré jednako potrebujú byť adresované.“ ² Má napomáhať „akademickému dialógu, v tomto prípade zvlášť biblickému“ ³.

SBS 2006 len potvrdzuje, že kurz, ktorý si redakčná rada vytýčila v prvom čísle, je nezmenený, správny, dodržiavanný, a preto prínosný a inšpirujúci.

Publikáciu môžeme rozdeliť na dve základné časti. Prvá (s. 4–106) obsahuje päť článkov rôzne tematicky vymedzených. V druhej (s. 107–178) sa nachádza šesť príspevkov, ktoré sa venujú frankfurtskému vydaniu Vatableho úpravy Pagninovho latinského prekladu Biblie. V závere ročenky sú abstrakty (z) vybraných zahraničných odborných biblistických časopisov, jedna recenzia a niekoľko oznamov.

Prvé dva príspevky sú prekladmi prednášok svetovo známych biblistov. M. Gilbert SJ, bývalý rektor Pápežského biblického inštitútu, v príhovore s názvom *Otec Lagrange: Vedecká exegéza v službe Cirkvi* predstavuje osobnosť M.-J. Lagrangea (1855–1938), zakladateľa *École biblique* v Jeruzaleme a tiež i časopisu *Revue biblique*. Pripomína niektoré dôležité údaje z jeho života a diela, popisuje situáciu v exegéze na konci 19. a začiatkom 20. storočia, v kontexte ktorej Lagrange urobil tri zásadné objavy: dôležitosť poznať staroveké literárne druhy, čo úzko súvisí i s pojatím inšpirácie, pretože k pochopeniu pravdy Bohom inšpirovaného textu napísaného ľudským (tiež však Bohom inšpirovaným) autorom, je treba analyzovať jeho spôsob vyjadrovania odlišný od nášho; Lagrange sa nakoniec vyjadril i k otázke Mojžišovho autora Pentateuchu, kde rozlišoval medzi inšpirovaným charakterom knihy a autenticitou jej literárneho priradenia. So svojimi názormi sa v katolíckych kruhoch nestretol s pochopením a v rokoch 1904–1913 čelil ostrej kritike svojej historickej metódy, mal zakázané publikovať komentár ku knihe Genezis a boli odsúdené i niektoré ďalšie jeho knihy. V tejto situácii sa Lagrange poslušne podriadil rozhodnutiam Svätej stolice v r. 1912. Nakoniec však bol poslaný späť do Jeruzalema

¹ SBS 2005, s. 7.

² SBS 2005, s. 8.

³ SBS 2005, s. 8.

a až do konca svojho života sa venoval štúdiu a vyučovaniu Biblie, pričom vo svojej badateľskej práci sa venoval úplne Novému zákonu. Vyjadrené slovami Pavla VI. bol Lagrange „veľký učiteľ exegézy, človek, v ktorom mimoriadne žiarila kritická ostrom, viera a spojenie s Cirkvou“ (s. 17).

V druhom príspevku *Zničené národov a návrat do zaslúbenej zeme: Hermeneutické pozorovania ku Knihe Deuteronomium* sa prof. Georg Braulik, známy odborník na Deuteronomiu, venuje – v kontexte súčasného sporu medzi Izraelom a Palestínou – téme zabratia krajiny do vlastníctva, ako je spracovaná v knihe Deuteronomium. Najskôr uvádza niekoľko historických poznámok k príkazu *hërem* v Dt, pričom vychádza z predpokladu skutočnosti, že obsadenie krajiny takým spôsobom, ako je popisované v knihe Jozue, sa historicky neuskutočnilo. „Militantno-politická teológia“ deuteronomistického zákona, prítomná v niektorých výrokoch o vyničení obyvateľov krajiny, bola myslená „metafórico-spirituálne“ a príslušné zákony sú explicitne fixované na konkrétnu historickú situáciu, totiž dobývanie krajiny za Mojžiša, resp. Jozueho⁴ (s. 22–23). Aby reálni čitatelia Dt nechápali nesprávne tieto príkazy ako platné i do budúcnosti v podobnej situácii, je celý deuteronomický zákon vložený „do rámca druhu prorockej vízie budúcnosti“ Mojžiša (s. 24). V nasledujúcich dvoch hlavných častiach sa Braulik venuje 29. a 30. kapitole Dt, ktoré sú pre preberanú tému zásadné, pretože až v nich „dosiahne pragmatický spôsob adresovania svoj cieľ. Tam zasiahne skutočného čitateľa Deuteronomia, presnejšie Židov v ba-

bylonskom období“ (s. 23). Tieto kapitoly neuvádzajú negatívne výroky o národoch a výhražné tresty predpovedané Izraelu sú v nich zmiernené (s. 35). Výsledkom Braulikovej kvality a na čítanie náročnej štúdie je, že treba, ako je tomu v Dt, rozlišovať medzi vyhľadzovacími vojnami zo „zakladateľského obdobia“ a neskoršími vojenskými spormi. „Archaicko-sakrálna predstava *hërem* žije v literárnej fikcii Deuteronomia len v rozprávačskom čase dobytia krajiny“ (34). Každé ďalšie zaujímanie bude prebiehať bez obdobných násilných činov. „Príkaz *hërem*, proti neizraelitským národom, ktoré tam teraz žijú, sa už v žiadnom prípade nevzťahuje na nádejne očakávaný návrat z babylonského zajatia (ako ani na neskoršie nové osídľovanie). (...) žiadny nepriateľský národ nesmie byť nikdy viac vyhubený“ (s. 35). Preto i v súčasnom izraelsko-palestínskom spore o krajinu nie je správne a legitímne zdôvodňovať svoje nároky na ňu odvolaním sa na Tanach, resp. Starý zákon, konkrétne na pojmá dobytia krajiny a prísľubu návratu domov v Dt a Joz.

Tretia štúdia od Petra Šoltésa *Ján Pavol II. mladým: „Vy ste soľ zeme, svetlo sveta...“*, ktorá si kladie za úlohu objasniť obrazy o soli zeme a svetle sveta (Mt 5,13–16) v kontexte Matúšovho evanjelia, je jedinou v celej publikácii, ktorá vyvoláva v čitateľovi isté rozpaky. Dôvodov je niekoľko: napr. v úvode avizuje, že sa textom bude zaoberať najskôr z pohľadu synchronného, ktorý „bude následne doplnený diachrónnym pohľadom“ (s. 38). Ďalej však postupuje opačne. Najskôr sa totiž venuje otázke prameňov textu a porovnaniu s paralelnými miestami v Mk a Lk (s. 39–42), až potom pristupuje k semantickej analýze v kontexte Mt. Veľmi zaražajúco pôsobia

⁴ Zoznam príslušných miest v Dt autor uvádza v pozn. č. 9.

formulácie v časti nazvanej Mt 5,13–16: *Pramene*, ktoré za pramene tohto Matúšovho textu považuje i Lk,⁵ P. Oxy. 1.7 a dokonca i Tomášovo evanjelium.⁶ Veľmi pravdepodobne dobrý úmysel autora sa stratil v skutočne nešťastných formuláciách ako napr.: „Matúšov výber paralelných statí, hlavne z Nového zákona, má pre správne pochopenie nášho textu a jeho analýzu veľmi veľký význam“ (s. 39). Evidentná nedôslednosť, neúplnosť sa nachádza v časti s názvom *Svetlo v kontexte Matúšovho evanjelia*, kde autor síce hovorí o siedmich výskytoch slova svetlo v Mt, avšak venuje sa len jednému veršu (4,16), čo je nedostačujúce pre celkovú interpretáciu tohto termínu v kontexte Mt. Dalším výrazným nedostatkom článku je, že v ňom chýba (záverečné) zhrnutie celej exegetickej a porovnávacej práce, ktorú autor urobil. Predposledná časť *Reč na Hore blahoslavenstiev a my* už predstavuje aktualizáciu posolstva vykladaného textu, nie formulovanie posolstva Matúšovho textu samotného. Vzhľadom k charakteru tejto pasáže je tiež zbytočné uvádzať poslednú časť *Príklad Sv. Otca Jána Pavla II.* ako samostatnú časť. Súhrnne sa môže konštatovať, že tento článok sa vcelku podrobne zaoberá textom z Mt, avšak metodologická, argumentačná a čiastočne i obsahová nedôslednosť⁷ do istej miery znižuje jeho celkovú kvalitu.

⁵ V zátvorke za ním síce uvádza Q, ale ak chcel (zrejme) poukázať na to, že Mt čerpal z Q, malo byť poradie opačné, resp. uvádzať len Q. Avšak Lk 8,16 uvádza dokonca i bez Q.

⁶ Z nepochopiteľných dôvodov uvádzané anglickou skratkou Gos. Thom. Tiež neuvádza ani jeden odkaz na nejakú literatúru, ktorá obhajuje časovú prioritu TE pred Mt.

⁷ Napr. na s. 49 by malo byť správne odvodenie slovesa $\mu\omega\pi\alpha\iota\upsilon\omega$ od adjektíva, nie substantíva $\mu\omega\rho\acute{o}\varsigma$. Na s. 41 (druhý odst. zdola) tvrdí, že Mt a Lk v prípade obrazu o „svetle“ použili ako predlohu Mk, ale nevysvetľuje, prečo uvádzajú navyše spoločne práve proti Mk samotné slovo

Nasledujúci príspevok⁸ od prof. Jozefa Heribana *Zmyšľajte tak ako v Kristovi Ježišovi* (Flp 2,5) s podtitulom *Otázka interpretácie Pavlovho odporúčania vo Flp 2,5 v súvisi s kristologickým hymnom Flp 2,6–11* je ukážkou vyváženého, poctivého, podrobného, precízneho, analyticky vyčerpávajúceho, metodologicky dôsledného, argumentačne presvedčivého, odborne fundovaného a intelektuálne náročného spracovania konkrétneho exegetického problému. V priamej explicitnej konfrontácii s Käsemannovou *soteriologickou* interpretáciou uvedených veršov autor obhajuje ich primárne *etickú* interpretáciu, pritom však poukazuje i na to, že tieto dve interpretácie nemusia byť postavené ako antitézy alebo alternatívy. „(...) skúmaný kristologický hymnus si aj v terajšom kontexte Listu Filipanom zachováva svoj doktrínálny ráz a predstavuje v určitom zmysle súhrn kristológie, a nie „kódex“ morálky. Teda nepripúšťa čisto „etickú interpretáciu“. Z druhej strany však (...) hymnus v danom kontexte má výrazne eticko-parenetickú akcentuáciu“ (s. 72–73). Neoddeľovanie, jednota oboch aspektov, kristologického a etického, a to i v iných textoch NZ, je veľmi dôležitá i z hľadiska praktických dôsledkov. „Bez tohto vzájomného vzťahu medzi vierou a nasledovaním príkladu Ježiša Krista by novozákonné posolstvo a kresťanská viera stratili svoju identitu a zredukovali by sa na viac-menej teoretické vyznávanie viery, na vykonávanie kultu a iných náboženských úkonov všeobecnej náboženskosti, ale bez osobnej a aktívnej angažovanosti kresťanov na spôsobe Kristovho zmyšľania a ko-

„svetlo“. V pozn. č. 35 chýba uvedenie stránky z Eggera.

⁸ Jeho základom je autorova známa rozsiahla exegetická štúdia k Flp 2,1–11 s názvom *Retto φροεῖν ε κένωσις* z r. 1983.

naní, ktorá umožňuje v plnosti zakúsiť spásnu silu jeho vykupiteľského diela“ (s. 74).

Veľmi zaujímavá informatívna práca Blažej Štrbu *Miqveh – rituálne vodné zariadenie na očisťovanie v rannom judaizme* sa zaoberá starovekým vodným systémom z obdobia raného judaizmu, ktorý slúžil na náboženské obradné očisťovanie. Je rozdelená do troch základných častí: v prvej konfrontuje *miqveh* s grécko-rímskymi horúcimi kúpeľmi; druhá študuje *miqveh* na základe písomných prameňov, v ktorých sa tento termín nachádza, ďalej sa venuje chápaniu rituálneho očisťovania v židovstve v súvislosti s pojmami svätosti a v krátkosti samotnému fenoménu *miqveh*. Tretia, najrozsiahlejšia časť, ku ktorej patrí i vcelku rozsiahla grafická príloha za článkom, uvádza niekoľko príkladov archeologických lokalít v Masade, Kumráne a Jeruzaleme, kde *miqva'ot* boli objavené. V závere autor súhrnne poukazuje na to, ako biblicko-archeologický výskum z posledných tridsiatich rokov prispel k lepšiemu chápaniu fenoménu *miqveh*, predovšetkým jeho štruktúry a funkcie.

Nasledujúce články sa všetky týkajú frankfurského vydania Pagninovho prekladu Biblie a spolu tak vytvárajú sympatický tematický celok, ktorý čitateľovi poskytuje všetky základné dôležité informácie o tejto knihe. Marián Mráz

najskôr na s. 107 v krátkosti informuje o objavení tejto knihy. Prvý príspevok Petra Dubovského spolu s obrazovou prílohou podrobne predstavuje „historický kontext a význam frankfurského vydania“ (s. 145) uvedeného prekladu Biblie a tiež jeho postavenie v kontexte latinských Biblií na Slovensku v 16. a 17. storočí. Druhý popisuje samotnú knihu, jej vydanie. Nasledujúce dva príspevky od Heleny Panczovej a jeden od Jozefa Šimončiča predstavujú preklady dvoch častí úvodu (predhovor a obsah celého Svätého písma) do frankfurského vydania a prepis a preklad rukopisných poznámok v tomto vydaní.

V *Abstraktoch a recenziách* sa nachádza prehľad anotovaných článkov štyroch svetových odborných biblických časopisov a recenzia zborníku KTF (Praha, UK) k stému výročiu narodenia Jana Merella, významného českého katolíckeho biblistu dvadsiateho storočia. V poslednej časti časopisu je uvedených niekoľko rôznych oznamov.

Súhrnne môžeme konštatovať, že druhé číslo *Studia Biblica Slovaca* je veľmi solídnu prezentáciou precíznej vedeckej práce nielen slovenskej odbornej biblickej obce. Pestrosť biblicko-teologických tém a kvalita ich spracovania sú oprávneným dôvodom k tomu, že sa čitatelia už teraz tešia na ďalšie číslo.

Julius Pavelčík