

MIREIA RYŠKOVÁ:*DOBA JEŽÍŠE NAZARETSKÉHO: HISTORICKO-
-TEOLOGICKÝ ÚVOD DO NOVÉHO ZÁKONA**(Praha: Karolinum, 2008. 495 s.
ISBN 978-8024614656)*

Historickou epochu, o níž autorka pojednává, sama výstižně charakterizuje v závěru své práce.

Doba Ježíše z Nazareta a doba vzniku církve a jejích spisů, tedy Nového zákona, je dobou fascinující především díky osobě Ježíše z Nazareta, Ježíše Krista, který oslovil a oslovuje skrze dějiny své adresáty radostnou zvěstí... (s. 453).

Žánrově patří kniha k novozákonním introdukcím. Její podtitul upřesňuje: jde o historicko-teologický úvod do Nového zákona. Brožovaný svazek, vydaný nakladatelstvím Univerzity Karlovy Karolinum v roce 2008, čítá celkem 495 stran. Autorka uvádí nejprve obsah svého díla, za textem se nacházejí přílohy (přehled římských císařů do r. 138 n. l., rodokmen Herodovců, Herodovci uvedení v Novém zákoně, rodokmen Hasmoneovců, Makabejští – Hasmoneoenci), seznam zkratk biblických knih, jiných zkratk a vysvětlivky, seznam citované literatury (celkem 242 titulů) a rejstřík biblických míst, na něž autorka v textu odkazuje.

Obsah knihy je rozdělen do pěti kapitol, které jsou označeny: 1. Historické pozadí novozákonní doby, 2. Sociální a hospodářské poměry v římské říši a v Palestině v době intertestamentární a novozákonní, 3. Ježíš v historickém kontextu své doby, 4. Proces vzniku Nového zákona a 5. Šíření křesťanství na západ a vznik církevních obcí v 1. století n. l. Celkem 898 odkazů na literaturu pod čarou svědčí o samo-

zřejmosti, s jakou autorka sleduje vědeckou diskusi ve svém oboru. Zřejmě nedopatřením není v seznamu citované literatury uveden Úvod do Nového zákona L. Tichého, který je citován na s. 55 v pozn. 111.

První kapitola, „Historické pozadí novozákonní doby“, navazuje na zmínku o historii z podtitulu knihy a potvrzuje, že vědomí historického kontextu je nezbytným východiskem jakékoli snahy o porozumění novozákonním textům. Na s. 86 uplatňuje autorka tento metodologický předpoklad skvělým způsobem:

Ježíš tedy sdílel se svými židovskými současníky víru v jednoho jediného Boha, který uzavřel s vyvoleným národem smlouvu: bylo však zapotřebí toto základní přesvědčení v helénistické době nově formulovat. Ježíš a jeho následovníci náležejí do dlouhé řady pokusů o zachování a nové formulování židovské identity v konfrontaci s helénismem. Ježíš tuto identitu nechává značně otevřenou. Ježíš nepřislubuje vítězství ve smyslu národního osvobození (vítězství Izraele nad pohany), nýbrž jeho hlásání království Božího zůstává otevřeno i pro pohany. Ježíš tu aktivuje tradice poutě národů na Sijón (viz Iz 3,3n.¹ srov. Mt 8,10n.). Nevyostřuje dodržování Tóry jako jiná hnutí obnovy, nýbrž zpřisňuje etické normy v jejich skutečném etickém rozměru, ale relativizuje rituální předpisy. Na rozdíl od mnohých hnutí obnovy, která se vymezovala vůči nevzdělanému lidu, orientuje se Ježíš vědomě na ty skupiny společnosti, které stojí na okraji. Na rozdíl od hnutí odporu vůči římské vojenské a politické nadvládě se Ježíšovo hnutí vyhýbá konfrontaci s mocí, naopak vybízí k pokojnému soužití.

Jiným projevem snahy o srozumitelné přiblížení historického kontextu je charakteristika takzvaných sikariů na s. 92: „Dnes bychom je označili za teroristy.“

¹ V textu došlo zřejmě k překlepu. Správně zde má být odkaz na Iz 2,3n.

Druhá kapitola, „Sociální a hospodářské poměry v římské říši a v Palestině v době intertestamentární a novozákonní“, se vyznačuje sociologickým přístupem při interpretaci novozákonních textů. Po stránce metodologické konstatuje dokument Papežské biblické komise *Výklad bible v církvi*:

Náboženské texty jsou spojeny poutem vzájemného vztahu se společnostmi, ve kterých vznikly. ... Kritické zkoumání bible proto vyžaduje co nejpřesnější znalost sociálního chování charakterizujícího různá prostředí, v nichž se biblické tradice utvářely.²

Ve smyslu uvedeného požadavku podává autorka vynikající charakteristiku skupiny otroků v antické společnosti na s. 118–124. Stejně výstižně pojednává autorka o antických spolcích na s. 126–128. Obecné poznatky pak aplikuje na koirinskou obec:

Příkladem města, kde kvetl společenský život a jež se zároveň stalo důležitým křesťanským centrem v době Pavlově, byl Korint. Protože o něm máme poměrně dobré informace, lze si ho uvést jako příklad paralelity struktur ve společnosti a v křesťanské obci (s. 128).

Třetí kapitola, „Ježíš v historickém kontextu své doby“, přináší vynikající ukázky biblické teologie. Např. na s. 200 se dočteme o Janu Křtiteli:

Jan chápal sám sebe jako toho, koho posílá Bůh a kdo zvěštuje jeho vůli (tedy sám sebe jako proroka), a to definitivní. Jan je prorokem konce časů, jeho hlásání patří spíše do linie eschatologického prorockého hlásání (nikoliv ryze apokalyptického, i když některými rysy s ním souzní). Jan hlásá neodvratitelný soud Boží (hněv Boží: Mt 3,7; L 3,7) pro Izrael (nehlásá žádnou

světovou katastrofu jako apokalyptika), a to v nejbližším čase (soud je neodkladný). Odmítá všechny jiné prostředky úniku (vyvolenost na základě příslušnosti k židovství, chrámový kult, Tóru) kromě vnitřního obrácení, vyznání hříchů, křtu a života podle obrácení.

O několik stran dále se řeší otázka, „zda lze chápat Janův křest jako sakramentální záležitost“. Autorka pečlivě rozlišuje:

Křesťanský křest na některé rysy křtu Janova naváže, ale interpretuje ho zcela jinak: jeho povaha je sakramentální, tj. zprostředkuje člověku milost Boží (zdarma), je svázán se smrtí a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista (křest na jméno Ježíš), uvádí do společenství věřících, církevní obce jakožto místa Božího přebývání (obec svatých), zprostředkuje Ducha svatého, činí člověka novým stvořením (s. 205).

Sám Nový zákon svědčí na mnoha místech o postupu, jímž vznikal. Čtvrtá kapitola, „Proces vzniku Nového zákona“, je ukázkou důkladné exegetické práce s příslušnými perikopami novozákonního textu.

Pátá kapitola, „Šíření křesťanství na západ a vznik církevních obcí v 1. století n. l.“, využívá opět ve velké míře sociologického přístupu. Autorka přibližuje jednotlivé skupiny rané církve. Postupně jsou uvedeni judaizující židokřesťané v Jeruzalémě a Judsku (s. 348–351), helénistické židokřesťanství (s. 351–354), pohanokřesťané – antiochijská obec a další obce (s. 355–358), korintští libertinisté a korintská obec (s. 358–362), putující kazatelé, misionáři – misie (s. 362–368). Právem se na s. 353 v pozn. 697 vyjadřuje autorka kriticky k některým názorům švýcarského exegety F. Vougy.

Důstojnost a postavení ženy je tématem, které se objevuje na několika mís-

² Viz PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad bible v církvi*, D. 1.

tech knihy. Za obecnější východisko lze považovat úvahy o ženě v antické společnosti (s. 134–136). Pozornost ovšem zaslouží Ježíšův vztah k ženám: „Aktivní role žen v Ježíšově okruhu učedníků, posluchačů a přátel... je něco, co muselo přesahovat dobové zvyklosti“ (s. 192n). Jakýmsi vrcholem je pak role ženy v prvotní církvi. Autorka konstatuje,

..., že křesťanství přineslo změnu v pohledu na ženu především v tom, že byla nazírána jako bytost stejné důstojnosti, zakotvené v Kristu, jako muž... Důležitá je i ona skutečnost, že ženy se staly rovnocenně adresáty této zvěsti a podle svého postavení ve společnosti i aktivními členkami, ne-li vedoucími osobami církevního shromáždění, pokud mu dávaly k dispozici i svůj dům (s. 387).

Takřka bezvýznamnou nepřesnost představuje přepis hebrejského textu Gn 1,26 v pozn. 556 na s. 278. Namísto *bi-demutenu* má zde být správně *ki-demutenu*. Rovněž takzvané „dílo Kronistovo“ (s. 218) je v poslední době zpochybňováno ze strany mnoha starozákonních badatelů.³ Také hypotéza O. Betze o tom, že herodiáni byli eseji (s. 76–78), je mezi badateli spíš menšinovým názorem. Těžko prokazatelné je autorčino tvrzení na s. 393: „Z Janova evangelia nejvíc vysvítá, že Ježíš byl před zahájením své veřejné činnosti zřejmě Janovým učedníkem.“

³ Viz např. G. STEINS, „Die Bücher der Chronik,“ in E. ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, 5. vyd., Stuttgart: Kohlhammer, 2004, s. 254: „Die in der modernen Forschung lange Zeit allgemein akzeptierte Auffassung, 1/2 Chr und Esra/Neh hätten ursprünglich ein zusammenhängendes Werk eines Autors, das sog. »Chronistische Geschichtswerk«, gebildet und seien erst im Zuge der Kanonisierung getrennt worden, ist seit einigen Jahrzehnten umstritten und wird in dieser starken Form nur noch selten vertreten.“

Jazyková a grafická úprava knihy svědčí o pečlivé redakční práci. Jen výjimečně se v ní vyskytují chyby (např. na s. 46: má být „díl“ namísto „dílem“, na s. 55 má být „dovolenou“ namísto „dovolenou“, na s. 179 schází „ch“ na konci slova „uzdravení“, na s. 377 by měl být slovosled „Pokud jde o označení...“, nikoli „Pokud o jde označení...“, na s. 417 má být „obci“ namísto „obcí“).

Sama autorka odhaluje, z jakého důvodu by se její úvod do Nového zákona mohl stát četbou, která přinese užitek nejen exegetům, ale každému čtenáři, který citlivě vnímá dobu, v níž žije:

Doba, o níž pojednává tato kniha, je v nedjednom ohledu podobná době naší, a proto je aktuální se jí zabývat; tato podobnost spočívá především v tom, že to byla doba mnohých protikladů, doba nejistot a změn životního stylu, doba formování nového hodnotového systému, systému, který velmi podstatně utvářel následně právě naši kulturu, systému, který je dnes vystaven novým konfrontacím (s. 453).

Lze říci, že není pouze autorčím přáním, ale skutečností, že její dílo je významným příspěvkem k pochopení a ocenění křesťanského hodnotového systému.

Petr Chalupa

JAN CASSIANUS:

ZVYKY CENOBITŮ A LÉKY NA OSM ZÁKLADNÍCH NEŘESTÍ (A), (B)

(přel. Ondřej Koupil et al., Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007 a 2008. 136 a 203 s. ISBN 978-8086882079 a 978-8086882093).

Jako čtrnáctý a patnáctý svazek v ediční řadě *Pietas benedictina* vyšel překlad Kassianova spisu *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*. Vydavatelé tak pokračují v širším projektu, jehož cílem je přiblížit českému čtenáři prameny a stěžejní díla mnišské spirituality. Jan Kassián, působící na přelomu 4. a 5. stol., je vedle recenzovaného díla především autorem tzv. *Collationes*, rozhovorů se slavnými otci pouště, dále pak z hlediska spirituality již méně významného polemicky laděného spisu *De incarnatione Domini contra Nestorium*. Jeho monastické dílo významně ovlivnilo západní křesťanskou spiritualitu a svými spisy představuje základní stavební kameny mnišské literatury. *Zvyky a léky* se skládají ze dvou větších tematických celků: první čtyři knihy pojednávají o mnišské spiritualitě obecně, dalších osm knih se pak podrobně věnuje duchovnímu boji proti každé z osmi hlavních neřestí.

Součástí prvního dílu je kromě vlastního překladu prvních čtyř knih (s. 1–79) úvod Ondřeje Koupila (s. IX–XLIV), který si klade za cíl v první řadě představit čtenáři Kassianovy životní osudy a kontext, v němž tento otec západního mnišství žil a psal svá díla. Autor se netají svými sympatiemi vůči americkému benediktinovi C. Stewartovi, jehož obrazem Kassiana se nechal nejvíce inspirovat. Úvod nemá ambice být exaktním vědeckým pojednáním zaměřeným na úzce vymezené téma, spíše chce poskytnout čtenáři vhled do dobového kontextu, a usnadnit mu tak pochopení spirituality obsažené v *Institucích*. Kassianova pozice v pelagiánském sporu, pro kterou si později vysloužil titul „otec semipelagianismu“, je proto zmíněna jen velice stručně. Za velmi vhodné považujeme vysvětlení titulu díla na

s. XXXn, stručnou rekapitulaci všech dvanácti knih najdeme na s. XXXI až XXXVII. Z úvodního pojednání vysvítá vřelý vztah autora ke Kassianovu duchovnímu odkazu, spolu s přesvědčením, že starověká mnišská spiritualita má co říci i dnešnímu člověku. Účelem vysvětlivek v závěru publikace, vztahujících se k vlastnímu překladu, je odkázat na příslušný text Písma nebo na jiná místa téhož díla, výběrově též na paralely v monastické literatuře. Sporadicky jsou komentovány dobové reálie mnišského života. Poznámkový aparát je ve svém celku úsporný a nechává vyniknout vlastnímu Kassianovu spisu.

Český překlad vychází ze standardní latinsko-francouzské edice *Institutiones cénobitiques* (ed. Jean-Claude Guy, SC 109, Paris: Cerf, 1965) a je dílem překladatelského kolektivu pracujícího pod vedením Ondřeje Koupila: předmluvu, první knihu pojednávající o mnišském oděvu a sedmou knihu *O duchu lakomství* přeložil Jiří Pavlík, druhou a třetí knihu uvádějící do praxe noční a denní modlitby přeložil Aleš Vandrovec, čtvrté knihy, která vyzdvihuje a na příkladech dokresluje formaci mnichů v klášteře, spolu s překladem deváté knihy *O duchu smutku* se ujal Jan Zdichynec. Pátou knihu *O duchu nestřídmosti v jídle* přeložil Jaroslav Lorman, šestou knihu *O duchu smilstva* Edita Mendelová, autorkou překladu osmé (*O duchu hněvu*) a jedenácté knihy (*O duchu kenodoxie*) je Monika Recinová. Desátou knihu *O duchu akédie* přeložil Josef Šimandl a konečně knihu dvanáctou *O duchu pýchy* Zdeněk Žalud. Z poznámky k překladu na s. 192/b se dozvídáme, že „primární překlady jednotlivých překladatelů byly podrobeny sjednocujícímu přepracování a revizi Ondřeje Koupila.“ O vhodnosti

a výhodách, ale i limitech a úskalích takové metody bychom mohli dlouze diskutovat.

Nelehkým úkolem společným všem překladatelům raně křesťanských děl je vypořádat se s překladem biblických citací. Je třeba konstatovat, že překladatelé se tohoto úkolu zhostili poměrně dobře; rozhodnutí necitovat *Český ekumenický překlad* (ČEP) či jiný běžně užívaný český překlad bible, nelze než doporučit: u latinsky ani řecky píšících autorů totiž v naprosté většině nelze předpokládat znalost hebrejského originálu Starého zákona, z něhož vychází ČEP, navíc je třeba u každého autora vzít v úvahu svébytné zacházení s biblickým textem. Překladatelé tedy museli sledovat v první řadě Kassianův záměr a s ohledem na něj inovovat zavedené české formulace. Nakolik je inovativní překlad některých novozákonních pasáží vydařený, nechť posoudí čtenář (diskutovat by se dalo např. nad překladem Sk 11,37n na s. 14/a: „Chodili v melótách a kozích kůžích,... bloudili po pustínách a po horách, po jeskyních a dutinách země;“ nebo Sk 10,11 na s. 38/a: prohlásit za symbol evangelia „prostěradlo spouštěné z nebe“ působí spíše komicky; namísto by snad bylo přeložit latinský výraz *vas* s ohledem na význam řeckého substantiva σκευός tradičním slovem „plachta“). V češtině nerosozumitelná, vyžadující doplnění předmětu, se nám jeví také formulace ze Sk 2,17: „vyšli ze svého Ducha na všechny lidi“ (s. 37/a). Překlad Žl 17(18),36n na s. 146/b je sice doslovný, je však srozumitelná věta „tvá disciplína mě vzpružila až do konce“ a následující „rozšířil jsi pode mnou místo mým krokům“?

Napětí mezi starobylym způsobem vyjadřování a snahou o zpřístupnění textu současnému publiku vystupuje

do popředí nejen v biblických citacích. Vzhledem k mírně archaizujícímu stylu, který překladatelé *Zvyků* zvolili a který se zdá být pro text tohoto typu ostatně přiměřený, působí některé pasáže se snahou o inovativní charakter příliš hovorově až vulgárně, a tak strhují čtenářovu pozornost od významného k nedůležitým jednotlivostem nebo dokonce Kassianův vážný tón posouvají do komické polohy, což ovšem zcela jistě nebylo autorovým záměrem (viz např. s. 4/a: „Jestliže se ale tyto věci nebudou často probírat a omílat...“; s. 5/a: „... kdybych se pokusil něco přidat tím svým kapátkem...“; s. 27/b: „Sám sebe tu Apoštol popisuje jako jakéhosi neúnavného boxera bojujícího s vlastním tělem...“ nebo s. 46: „Smilstvo začíná na člověka útočit už od puberty...“).

Překladatelům rozhodně nezávidíme obtížný úkol, kterým bylo vypořádat se s terminologií pro různé části mnišského oděvu. Obecně lze konstatovat, že si v tomto směru poradili velmi dobře, snad s výjimkou mnicha, který nosí „podpažní řemeny“... „upletené z vlněné niti“ (s. 13/a).

Stylistických neobratností se však překladatelé nevyvarovali v jiných souvislostech: na s. 3/a bychom spíše očekávali tvrzení, že „Boží chrám se neskládá z neživých kamenů“, nikoli „z nevnímavých kamenů“; za stylisticky neobratné považujeme vyjádření „kláštery byly založeny podle libovolného nápadu jednotlivého člověka“ na s. 21/a (lépe snad: „z libovůle jednoho člověka“); slovní spojení „... druh askeze, že se za největší požitok považuje...“ na s. 57/a nebo začátky vět „Takže když“ nebo „Kromě toho, že věří, že když...“ na s. 29/a. Latinský výraz *subiectio* se překladatelé rozhodli převádět do češtiny slovem „podřídivost“, zda se tento

překlad ujme nebo zda by bylo vhodné nahradit ho jiným ekvivalentem, záleží na dalších překladatelích a jejich invenci. Nepříliš podařený se nám však jeví obrat „integrita jeho mysli a podřídivosti“ na s. 66/a. Na český překlad často se opakujícího latinského substantiva *integritas* překladatelé v druhém dílu prostě rezignovali, byť by se ve slovních spojeních jako „dokonalá ctnost integrity“ (s. 55/b) či „k získání vznešených odměn čistoty a integrity“ (s. 143/b) lépe vyjímal vhodný český ekvivalent. Stylisticky nevyvážené působí formulace „integrita mysli souvisí s hladověním žaludku“ na s. 20/b. Také v jiných případech se jeví používání cizích slov jako zbytečné (viz kupř. „*episkopos* z Kaisareie“ na s. 55/b a 72/b nebo „dodržovat *kanonický* čas spánku“ na s. 29/b), a nebo svědčí o nedostatečné invenci překladatelů (viz s. 82/b: „když čteme o Božím hněvu..., musíme smýšlet ne *anthrópopathós*“; s. 139/b: „nemoc zasela do *protoplasta* slabosti“; s. 148/b: „kdo je posedlý duchem pýchy nebo se *blasfemií* provinil proti Bohu, je zbaven *integrity* dokonalosti“; s. 152/b: „nenechá se poučit *disciplínou* někoho ze starších“).

Překladatelé si museli poradit s ne zcela prostým textem, pro jehož dlouhá souvětí se jim v naprosté většině případů podařilo nalézt srozumitelné ekvivalenty. Na několika místech by se snad dalo uvažovat o rozdělení příliš dlouhých větných celků (např. komplikované souvětí na s. 147n/b) nebo o doplnění chybějícího podmětu, který je pro srozumitelnost českého textu žádoucí zvláště ve chvíli, kdy se v latinském souvětí podmět nečekaně změní, a čtenář náhle neví, o kom je vlastně řeč (s. 41/a: „I když se zdá, že na toto pravidlo přišli při náhodné příležitosti a ustanovili je nedávno z důvodu, o kterém

jsem mluvil výše, přesto zcela zřejmě a ve shodě s literou doplňuje počet...“). Na srozumitelnosti by překlad neztratil ani převedením prosté 3. os. pl. ind. prez. do formy české práci věty, popř. doplněním modálního slovesa (s. 27/a: „V této chvíli *[at]* nikdo neplive...“; s. 42/a: „... kdo se nedostaví na modlitby ... *[at]* se neodvažuje vejít dále...“; aj.). Předložková vazba „vyrovnávat se ziskem“ na s. 31/a neodpovídá české syntaktické normě, která připouští buď variantu „vyrovnávat něco něčím“ nebo „porovnávat něco s něčím“; použitím dvojice *nejen – ale i* v záporné větě se stala málo srozumitelnou věta na s. 59/a: „Na uložení věcí ... nám nestačí *nejenom* skříňky a koše, *ale* ani truhly a pokladnice.“

V českém překladu zůstalo možná zbytečně několik syntaktických latinismů. Např. slovní spojení *sunt, qui* je zvykem převádět do češtiny jako „někteří“ (nikoli „jsou takoví, kteří si myslí...“ na s. 20/a). Posouvání podmětu hlavní věty před větu vedlejší není v češtině běžné (s. 41/a: „Egyptané, aby se tomu vyhnuli...“), v latině je naopak téměř stylistickou normou. Překládat latinské perfektní vyjadřující obecně platné či opakující se skutečnosti minulým časem (viz s. 55/b; 73/b a 155/b), je vzhledem ke gnómičké funkci perfekta zavádějící.

Neobratně působí přílišné množství ukazovacích zájmen – na mnoha místech by text neutrpěl ani co do stylu ani co do významu, kdyby překladatel ukazovací zájmeno jednoduše vypustil či zopakoval příslušné substantivum nebo, ve výjimečných případech, nahradil českým zájmenem „onen“ (s. 5/a: „... a sdělím *tomu* takřka nezkušenému klášteru a *těm* opravdu žízňavým lidem *to, co* naši předchůdci...“; s. 10/a: „Také

o Janovi, který vystoupil jako *takový* posvátný mezník, ... se dozvídáme: *Ten Jan měl šaty z velbloudí srsti...*“; s. 39/a: „Na tomto místě ... *tu* pravou večerní oběť, ... nebo *tu* večerní oběť, ... *To*, že rozepjal“; s. 44/a: „Z tohoto důvodu je *tato* noc od *té* doby určena pro slavení vigilií a *to* se po celém Orientě dodržuje...“; s. 41/b: „... dlouho je hledali podle stop – *ty* jsou v *těch* krajinách...“, aj.). Jako nadbytečné se jeví také užívání ukazovacích zájmen na začátku věty či celého odstavce (s. 14/a: „*Ten* oděv z kůže kůže naznačuje...“; s. 65/a: „*Tento* blahoslavený Jan...“; s. 37/b: „*Když ten* Theodóros...“, aj.).

Kniha je typograficky kvalitně zpracována a doplněna fotografiemi z mnišského prostředí (1. díl) a sugestivními snímky (2. díl) majícími za cíl vyjádřit zvrácenost jednotlivých neřestí. Nápad použít k tomuto účelu negativy fotografií je originální, zůstává však otázkou, nakolik jsou výsledné obrazy bez objasňujícího komentáře (s. 194n/b) transparentní a zda nepřekračují hranice obecného vkusu. Překlepy obsahuje kniha v minimální míře (střídání v 1. os. pl. „nebudeme“ a „nebudem“ na s. 80n./b aj. je záměrné?). Součástí druhého dílu je rejstřík společný oběma svazkům (s. 188–191/b) a bibliografie (s. 181–187/b).

Vydání Kassianových *Zvyků a léků* zaplňuje mezeru v českých překladech církevních otců; překlad tohoto syntakticky i stylisticky poměrně složitého textu je, nakolik můžeme posoudit, věrný originálu (ojedinělou nepřesností je opomenutí velkého písmene ve formulaci „srdce zapálené nezkratitelným a nesnesitelným žarem ducha“ na s. 27/a, která vzhledem k následující nárazce na Řím 8,26 zcela jistě odkazuje na Ducha svatého). Čtivost jednotlivých knih je

různá, což odpovídá patrně i různým kvalitám a zkušenostem jednotlivých překladatelů. V každém případě je však namístě dodat, že naprostá většina výše uvedených postřehů sleduje stylistickou rovinu překladu, a je proto ve velké míře subjektivní. Přáli bychom si, aby zmíněné poznámky byly pochopeny jako doporučení či alternativní řešení nabídnutá k úvaze či diskuzi ať už jednotlivým překladatelům nebo překladatelskému kolektivu jako celku. Závisí vždy na osobním vkusu překladatele a citu pro specifika náboženského jazykového projevu, jak si s textem, od něhož nás dělí bezmála sedmnáct staletí, poradí. Trvalost překladu se ukáže časem, srozumitelnost nechtě posoudí nejlépe sami čtenáři, jejichž zájem o prameny mnišské spirituality je dostatečným důvodem pro překladatele, aby v zpřístupňování rané křesťanské literatury českému publiku pokračovali se stále větším odborným i osobním zaujetím.

Jana Plátová

MICHAL CHABADA:

FILOZOFICKÉ ASPEKTY TEOLÓGIE JÁNA DUNSE SCOTA

(Bratislava: Univerzita Komenského, 2008. 128 s. ISBN 978-8022324083)

Zájem o dílo Jana Dunse Scota má v našem prostředí relativně velmi dlouhou tradici a stejně tak v posledních desetiletích mu tuzemští interpreti věnují značnou pozornost. Podobně je tomu na Slovensku, kde se na Scotův odkaz soustavně zaměřuje zejména Michal Chabada. Z jeho pera vzešly překlady

některých Janových textů (*Lectura*),¹ stejně jako řada studií i knih,² v nichž se soustavně zabývá mnoha aspekty Scotovy tvorby.

Nejinak je tomu v knize *Filozofické aspekty teologie Jána Dunska Scota*, kde se Michal Chabada pokusil ukázat na problémové pasáže tradičního traktování klíčového vlivu Aristotelova odkazu na myslitele 13. a 14. století (zvláště při vědomí častých odsudků nejen Aristotelových tezí v průběhu zejména 13. století, včetně všech důsledků, které z toho plynuly). Právě omezení tématu na výklad teologie jako svébytného způsobu poznání a regulativní, inspirační i namnoze překračované direktivy Aristotelova dědictví jsou hlavní náplní rozsahem nevelké, ovšem způsobem zpracování i mnohostí podnětů rozhodně nepřehlédnutelné monografie.

Michal Chabada v úvodu svého textu formuluje čtyři základní výzvy, jimiž Aristotelés oslovoval scholastické autority a na něž reagoval Jan Duns Scotus. Tento kvartet výzev rámuje text celé knihy a následné vysvětlení vztahu teologie a filozofie v podání oxfordského žáka i učitele je vlastně vystižením základních, nezřídka nearistotelových, reakcí na Aristotelovy výzvy. V podání Michala Chabady se jedná o tyto základní teze:

1. Pojetí metafyziky jako vědy, kterou samotný Aristotelés nazývá mimo jiné

teologií, a tato první filozofie má v jeho podání výrazné teologické ambice.

Jan Duns Scotus nepochybuje, že metafyzika o Bohu pojednává, byť naše lidská metafyzika (*metaphysica nostra*), pouze pomocí zástupného pojmu „nekonečné jsoucno“, tedy nikoli tak, že by postulovala Boha jako svůj předmět, neboť tím je první distinktně poznatý pojem, jímž je jsoucno, což zároveň činí z metafyziky první vědu, tedy první filozofii (s. 13). Metafyzika pojednává o Bohu v rámci svého cíle, jímž je důkaz nezbytnosti existence „nekonečného jsoucna“. Jelikož je metafyzika vědou transcendentní (*scientia transcendens*), může na základě svého předmětu vypovídat o konečném i nekonečném, tedy o kategoriálně vymezeném i transkategoriálním. Touto cestou pak nabízí i důkaz Boží existence, což metafyzice umožňuje redefinice jejího předmětu. Scotus přichází s kritikou tradičního aristotelovského analogického výkladu pojmu jsoucno a navrhuje jeho revizi v podobě *univocatio entis* (s. 17–20). Metafyzika je proto vědou, která má k teologii blízko, neboť dokazuje Boží existenci, a navíc je pro Dunse Scota nejvyšší vědou (*maxime scientia*), která poznává věci s nejvyšší jistotou a bez níž nelze poznat nic jiného (s. 23).

2. Postulováním metafyziky s teologickou relevancí stanovil Aristotelés možnost dospět k Bohu přirozenými lidskými poznávacími prostředky. Jak pak zajistit v monoteistickém prostředí nezbytnost nadpřirozeného zjevení? Jak „zachránit“ teologii jako svébytný a důležitý element lidského poznání, který vychází z Boží milosti?

Jan se uvedenými otázkami zabývá podrobněji v prologu k *Ordinatio* a vychází z jasného (teologického) předpokladu, že cílem člověka na této zemi

¹ JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha: De cognoscibilitate Dei*, Bratislava: Serafín, 2006; JÁN DUNS SCOTUS, *Teológia ako praktická veda*, Bratislava: Serafín, 2005.

² M. CHABADA, *Ján Duns Scotus: Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2007; M. CHABADA, *Cognitio intuitiva et abstractiva: Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, Mönchengladbach: Kühnle Verlag, 2005.

je dosáhnout věčné blaženosti v Bohu, nikoli nabytí nejvyššího teoretického poznání. K tomu je nezbytné zjevení a Písmo svaté, ovšem to je formulováno ve slovech, kterých jednoznačně a přirozeně používáme v nynějším stavu a dokážeme je analyzovat ve filozofii. Filozofie a teologie se takto doplňují, avšak filozofie sama ze své povahy nedokáže poskytnout onu blaženost (tj. cíl) člověka, čímž se primárně určuje hranice jednoho a druhého – samozřejmě se zřejmým primátem teologie (s. 35–45).

3. V Aristotelově systému věd a věděni však není samostatné místo pro teologii. Jak tedy máme rozumět samotné teologii? Je to věda v pravém slova smyslu?

Podobně jako u metafyziky, i zde Duns Scotus rozlišuje mezi *theologia in se*, která vychází z dokonalé znalosti svého předmětu (tj. Boha) a *theologia nostra*, v níž nemůžeme dokonale nahlédnout předmět vědění, a jsme tudíž odkázáni na zjevení (s. 60–62). Podstatným důsledkem takového výkladu je nemožnost považovat teologii za skutečnou vědu. Vedle striktních direktiv pro vědecké poznání z Aristotelových *Druhých analytik* nachází Jan Duns Scotus v jiném Aristotelově textu odlišné vymezení vědění a poznání – v *Etice Nikomachově* je klíčovou charakteristikou vědeckosti pravdivé vypovídání, přičemž věda (*epistémé, scientia*), tj. poznání opřené o sylogismy a axiomy, tvoří jen jednu část širěji koncipované teorie pravdivého poznání, zatímco dalšími jsou praktické poznání, tj. rozumnost (*fronésis, prudentia*), poznání skrze nahlédnutí (*nús, intellectus*) *per se* známých principů a také poznání nejvznešenějších a božských věcí, tj. moudrost (*sofia, sapientia*). V tomto kontextu

je zřejmé, že teologie je spíše moudrostí, nikoli vědou (je u ní totiž nutný podíl víry), což ale představuje jen jiný druh poznání, který je v posledku ještě důležitější, neboť člověka nejvíce dokonaluje tím, že mu ukazuje smysl poznání i života v podobě lásky (s. 83–85).

4. Poslední v knize probíranou výzvou bylo Aristotelovo dělení věd na teoretické a praktické. Lze do rámce tohoto schématu včlenit teologii a pokud ano, jak by mohla být teologie vymezena jako praktická věda?

Podobně jako u předchozích výzev, i nyní Duns Scotus nenásleduje aristotelickou tradici, ale přichází s její výraznou modifikací. Především odmítá Aristotelovo vymezení praxe a navrhuje vlastní koncept, v němž je rozum upozaděn (zůstává jako podmínka a nutný předpoklad správnosti), ale rozhodujícím nositelem praxe je vůle, která je svobodná a autonomní. Takto poznání Boha (předmět teologie) vede k vlastnímu úkonu vůle, tj. k praxi. Jan proto odmítá Aristotelovo nadřazování teoretických věd praktickým, neboť cíl poznání Boha není pouze v tomto samotném poznatku, ale zároveň (především) v lásce k Bohu (s. 100–102). Teologie tak má zejména praktický dopad – vede člověka k lásce k Bohu i bližnímu, aniž by přitom byla pouhou aplikací teoretické vědy, což byl důvod Aristotela podřizování praktických věd teoretickým.

Scotův závěr jasně naznačuje, že reakce na peripatetické výzvy je ve svém vyústění vlastně protiaristotelovská – jak Michal Chabada na několika místech svých analýz zdůrazňuje, Jan se svým důrazem na praktický a žitý aspekt teologie velmi blíží (v duchu františkánské tradice) odkazu sv. Bonaventury či sv. Augustina (např. s. 103).

Vedle toho také přijímá a aktivně navazuje na sv. Anselmem deklarovaný zájem o *fides quaerens intellectum*, čímž nechce na prvním místě učinit z teologie vědu (jako např. Tomáš Akvinský), nýbrž pokusit se o jednotu vědění a víry, kde zůstane nezastupitelná role pro víru i racionální uchopení jejího obsahu (*scientia fidei*). Podobně se o to pokoušel právě zmíněný Anselm z Canterbury, jenž však mnohé své teze přímo čerpal z jiného peripatetického (ale i novoplatónského) zdroje v podobě Boethia, u něž se na rozdíl od Augustina, hovoří o smíření víry s rozumem (*fidem rationemque coniunge*).³

Ovšem tyto vazby nechává Michal Chabada stranou a prezentuje dvojí možné vyústění vzájemného střetávání se teologie a filozofie (metafyziky) – tomistická snaha po vědecké exaktnosti teologie zdůrazňuje peripatetický rozměr vědy a doplňuje tak dřívější augustinánskou tradici, v níž je primárně akcentován duchovní a mravní aspekt lidského poznání (s. 55–56). *Doctor subtilis* nakonec přes všechny aristotelovské výzvy a v konfrontaci s názory Jindřicha z Gentu a Tomáše Akvinského navázal na prvotní, a nikoli modifikovanou tradici.

Chabadova kniha je koncepčně velmi vhodně a sympaticky zarámována z peripatetické tradice vzešlými otázkami. Prezentované odpovědi Jana Dunse Scota jasně ukazují, jak nejednoduchá byla recepce Aristotelova díla na latinském Západě a jak podnětně do vyrovnávání se s ní zasahovaly jiné filozofické a teologické tradice. Je zřejmé, že takřka po celý středověk tvoří kon-

frontace platónsky a aristotelovsky orientovaných tezí jeden z ústředních inspiračních podnětů pro vlastní koncepce latinských vzdělanců, což velmi případně dokládá i tato publikace, byť se věnuje osobnosti, která působila v době, jež se mnohdy charakterizuje jako „nezastavitelný vpád Aristotelových myšlenek na latinský Západ.“

Hluboké pochopení problému, jemné analýzy a celkový rámec knihy vytváří z díla Michala Chabady *Filozofické aspekty teologie Jána Dunse Scota* nesmírně cenný příspěvek do slovenské (ale samozřejmě i české) mediévistické historicko-filozofické interpretační literatury.

Marek Otisk

IVANA ČORNEJOVÁ – HEDVIKA KUČAŘOVÁ –
KATEŘINA VALENTOVÁ (EDS.):

*LOCUS PIETATIS ET VITAE: SBORNÍK PŘÍSPĚVKŮ
Z KONFERENCE V HEJNICÍCH VE DNECH 13.–15.
ZÁŘÍ 2007*

(Praha: Univerzita Karlova v Praze –
Scriptorium, 2008, 536 s.
ISBN 978-8086197395)

Symposium *Locus pietatis et vitae*, které se konalo v Hejnicích v Mezinárodním centru duchovní obnovy v září 2007, navazovalo na pracovní seminář s názvem *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci* z roku 2003. Cílem obou vědeckých zasedání mělo být vytvoření prostoru pro autentickou výměnu poznatků a názorů o situaci pobělohorské katolické církve v českých zemích. Hejnické setkání se přitom více orientovalo na mezioborovou diskuzi.

³ BOETHIUS, *Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, cituji dle vydání BOETHIUS, *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Cambridge: Harvard University Press, 1978, s. 36.

Přítomný sborník tak obsahuje nejen studie historické, ale i práce z oboru historie kultury a umění, studie literárních a hudebních vědců, příjemným obohacením je i pohled z pozice sociologie náboženství. Vedle příspěvků, které zazněly přímo v Hejnicích, jsou ve sborníku navíc obsaženy články Petry Oulíkové (*Obrazové cykly v jezuitských řádových domech*) a Jakuba Zouhara (*Přehled dějepiscectví dominikánského řádu v Čechách a na Moravě v 16.–18. století*).

Jednotlivé vědecké studie jsou řazeny do třech tematických oblastí. První z nich si všímá *Života v řeholních domech* z hlediska pramenů a možných interpretací, druhá vzájemného vztahu *Řeholníků a společnosti* a konečně třetí oblast se zaměřuje na *Umění a kulturu v životě řádových společenství*. Téměř polovina svazku je tvořena příspěvky první uvedené oblasti, naopak nejméně zastoupena je oblast umění a kultury.

Sborník otevírá studie Ivany Čornejové s názvem *Životy v kláštorech a kláštery v životě společnosti*, v níž je na jedné straně připomínána důležitá role církevních řádů, kterou hrály v procesu rekatolizace či protireformace a při restituci světské církevní správy, a na druhé straně barvitá pestrost vnitřního i do společnosti otevřeného života řeholních společenství.

Tento vnitřní život byl jak životem modliteb a víry, tak současně i životem nejružnějších pří a svárů; ostatně Dana Jakšičová, která ve svém příspěvku opouští rámec raného novověku a zabývá se komunitami Kongregace Chudých školských sester de Notre Dame v devatenáctém a v první polovině dvacátého století, příznačně uvádí, že „společný život je největším pokáním“.

Vzájemným vztahem mezi řeholními společenstvími a jejich laickým okolím

v 17. a 18. století se zabývá Jiří Mikulec ve svém příspěvku *Klášter a barokní společnost*. Dílem v obecných tezích a dílem na konkrétních příkladech ukazuje nejdůležitější strategie, jimiž se řeholní domy snažily ovlivňovat spiritualitu a náboženský život ve svém bezprostředním i vzdálenějším okolí, a to např. od charitativní a vzdělávací činnosti přes šíření řádových kultů prostřednictvím náboženských bratrstev až po organizování poutí a správu poutních míst.

Zvláštní místo svým obsahem ve sborníku zaujímá sociologicky orientovaný příspěvek Zdeňka R. Nešpora *Klášter jako sociologické téma: Řeholní společenství z hlediska sociologie (náboženství)*, v němž jsou analyzovány (ne)zájem sociologů o otázky a specifika klášterního života, interpretační možnosti jejich děl (zvláště děl „otců zakladatelů“), které by bylo možné využít při studiu (především křesťanského) řeholního života, a různé možnosti užití sociologických přístupů v rámci historického a religionistického studia západního křesťanského monasticismu. Tyto možnosti jsou ovšem naznačeny jen velmi obecně, kdy pro studium západního řeholního života je doporučeno užití historicko-antropologické perspektivy, rozšíření badatelského zájmu i na studium moderních a analogických forem k řeholnímu způsobu života a odmítnutí tradičního pojetí modernizačních procesů.

Třetí část sborníku *Umění a kultura v životě řádových společenství* i celý sborník uzavírá studie Karla Černého *Svět za hranicí přirozenosti*, v níž je tematizováno dobové vnímání tzv. přirozeného. V první části svého příspěvku autor připomíná některé podstatné prvky dobového spektra „ne-přirozeného“ (monstra – vrozené malformace, zjevení, proctví, zázraky) a ve druhé se zabývá

tím, jak na problematiku „ne-přirozeného“ nahlížela forenzní medicína 17. století, a to především v rovině uznání „pravosti“ zázračného uzdravení.

Sborník *Locus pietatis et vitae* široce otevírá téma vnitřního a vnějšího života řeholních společenství především v čase baroka a určitě se stane základní oporou v otázkách metodologie, pramenů a možných interpretací pro další podobně orientované výzkumy. Ovšem i běžný čtenář jistě ocení jednotlivé momenty a obrazy ze světa raně novověkých klášterů a vůbec společnosti.

Zdeněk Duda

PIETRO PRINI:

ANTONIO ROSMINI: *OD NEPŘIJETÍ K UZNÁNÍ*

(Olomouc: Refugium, 2006. 247 s.
ISBN 978-8086715537)

Diskuze o aktuálnosti myšlenkového odkazu Antonia Rosminiho (1797–1855) je téměř od počátku vymezena otázkou: do jaké míry přejímal Rosmini cílevědomě rozhodující činitele teoretické a praktické filosofie novověku a do jaké míry byla tato „recepce“ možná? Mohl vůbec Rosmini rozumět základním konceptům myšlení dotýkajícím se novověkého myšlení, když jeho myšlení bylo tak těsně svázáno se světovým názorem hluboce tkvícím v přednovověkém myšlenkovém zázemí? Interpreti jeho děl se takto tázali již v období vydávání jeho díla v letech 1830–1886. Ne nevýznamným faktorem pro dosavadní hodnocení této otázky bylo i to, že zastánci novotomismu i neoidealismu – zde můžeme pozorovat interesantní souhru formulací při odsouzení „italského

Kanta“ – se soustředí téměř výlučně na období, ve kterém vznikla dvě základní díla Rosminiho spekulativního myšlení, totiž *Saggio storico critico sulle categorie* a *Teosofia* (1881, popřípadě 1859–1874). Kategorie a soudy, které se těmito interpretacemi do jisté míry zafixovaly v dějinách filosofie a teologie, vytvořily stereotypně se opakující klišé v pohledu na Rosminiho. Ochota trpělivě odkrýt podstatu takto traktovaného problému v otázce „Rosmini“ tvoří základní rozcestí, na které se dostane každý, kdo chce zkoumat jeho myšlení, totiž otázku modernity a liberalismu.

Rosminiho dílo nám ve všeobecném povědomí vyznívá jako synonymum pro modernitu a liberalismus, o jejich kořenech se vedou dlouhodobě spory. Rosminianismus podle první základní interpretace formulované Giovannim Gentiles znamená *risorgimento* (italské obrození), vzepětí italského ducha a s ním spojeného náboženského vnímání, idealismus ve filosofii, romantismus v literatuře a liberalismus v politice jako součást širšího proudu italského neoidealismu. Dotýká se všeho, co bylo v letech 1815 až 1860 předmětem živé diskuze v Itálii. Druhý směr interpretací vychází ze známé teze formulované Giuseppem Bozzetti v roce 1917, na jejíž podobu měla vliv diskuze s antiliberalismem a tradicionalismem: interpretují Rosminiho liberalismus jako liberalismus *sui generis*, jako menšinový proud liberalismu inspirovaný křesťanstvím.

Knize profesora dějin filosofie Pietra Priniho z římské státní univerzity *La Sapienza* můžeme rozumět jen v tomto kontextu. V sedmi kapitolách rozvíjí svoji interpretaci Rosminiho díla. Pojednává o dvojznačnosti restaurace jako období podstatně formujícím jeho politické myšlení (s. 17–34), dále o Rosminim

jako vychovateli (s. 35–56), zabývá se otázkou podstaty pravdy (s. 57–90), co je metafyzika (s. 91–100), syntentismem forem bytí (s. 101–140), lidskou osobou jako základním právem člověka (s. 141–164), obnovou církve a svobodu křesťanského lidu (s. 165–174). Knihu pak vhodně doplňuje chronologie života a díla Rosminiho (s. 193–204), dějiny kritiky jeho díla (s. 205–234) a výčet literatury (s. 235–244; studie o díle A. Rosminiho jsou již v italském originálu řazeny chronologicky, ne abecedně, jak bývá obvyklé; české vydání tento úzus uchovává; doplnit lze velmi nepočtená vydání některých úryvků děl Rosminiho v češtině, jak se o nich krátce zmiňuje uvozující předmluva z pera Michala Altrichtera, především *Komunismus a socialismus* v překladu C. V. Pospíšila [Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006] a *Nóta ohledně hodnoty naukových dekretů týkajících se myšlení a díla ctihodného kněze Antonia Rosminiho Serbatiho* z 1. července 2001, publikovaná v *Teologických textech* 14, č. 3 [2003]: 110–111).

Argumentace Priniho je již naznačena ve struktuře jeho knihy: chce přivést čtenáře do dějin zkoumání antologie témat, které nám zanechává Rosminiho dědictví. A to je úkol nesnadný. Výběr Priniho je spíše nesen interpretačně-kritickým přístupem než snahou vysvětlit či objasnit. Hodnotu tohoto přístupu opětného promýšlení filosofických systémů dnes dobře známe: opírá se o hlavní ideu zastánců *relecture*. Uvědomujeme si, že jakýkoliv výběr sebou nese riziko dílčího pohledu. V případě Priniho se setkáváme na první pohled s patrnou legitimní (!), ale silně akcentovanou zaujatostí postihnout Rosminiho z jeho kulturní identity a dobového zakotvení. Tento přístup převládá před jiným možným způsobem, totiž interpretací

vycházející ze systému Rosminiho organického myšlení. Z tohoto hlediska je syntetizující předmluva Michala Altrichtera zcela na místě. Toto doplnění na velmi úsporné ploše několika stránek je zcela nutné, dokonce by si bylo lze přát rozvinout tento přístup ještě rozsáhleji – k dobru čtenáře. Nejedná se vůbec o kvantitu informací, které Prini podává, té nelze vyčíst vůbec nic. Nao-pak, informativní, na znalostech založený Priniho přístup vytváří solidní bázi jeho záměru: uvedení do rosminiánské diskuze – paradoxně lépe do této diskuze než do samotného Rosminiho díla. Pro českého čtenáře toto jisté omezení na pole filosofické a opuštění (částečného) teologického zaměření Rosminiho díla bude však k užitku z toho důvodu, že propedeutika českého čtenáře k problematice 19. století je v našem akademickém prostředí mnohem lépe udomácněna ve filosofii 19. století než v teologii téže doby. Tento přístup je zcela evidentní v kapitole, kdy Prini hovoří o *Obnově církve a svobody křesťanského lidu*. Čistě historický a politický přístup autora přizpůsobuje Rosminiho jeho vlastní metodologii, třebaže Rosminiho projekt reformy církve je založen na nové ekleziologii a spiritualitě. Podobně v závěru knihy se ukazuje hlavní směr jeho kritiky Rosminiho: „Je třeba se však zeptat, zda smysl pro *negativní hodnoty* v existenci uměl převést do spekulativního pojetí tehdejší doby.“ A Prini tvrdí: „Interioristická verze Rosminiho hermeneutiky ... ho přivedla k založení syntentismu jako *teosofického vědění*“ (s. 228–229). Povaha zneklidnění tváří v tvář negativnímu v lidské existenci (zlý člověk, smrt, hřích, dějiny morálního a politického zla) má povahu hluboce náboženskou, křesťanskou. Propojit teologii a filosofii v duchu Rosminiho syntézy neumož-

ňuje Prinimu jeho metodologický přístup („Existencialistické klima, v němž jsem žil, když jsem byl intenzivně zabrán do svého filosofického bádání – a neříkám, že bych ho nyní byl opustil – mě přivedlo k odhalení také toho, co se mi jevílo jako ‚nejvýznamnější hranice Rosminiho metafyziky‘,“ s. 227).

Relecture teologická byla zahájena v síle *očisťování paměti církve*. Našla svůj výraz v přehodnocení přesvědčení, které v sobě odráželo interpretaci neotomismu jako jediného a nenahraditelného přístupu ke zjevené pravdě, jediné filosofii schopné dát racionální odůvodnění křesťanskému dogmatu. V tomto smyslu můžeme rozumět slovům *Fides et ratio*: „Tomistická a neotomistická obnova nebyla jediným znamením nové přítomnosti filozofického myšlení v křesťanské kultuře. Již předtím a souběžně s výzvou Lva XIII. se vynořilo nemálo katolických filozofů ... vytvořili syntézy takové úrovně, že si v ničem nezadaly s velkými systémy idealismu; ... vytvářely formy filozofických spekulací, které chtěly udržet velkolepou tradici křesťanského učení v jednotě víry a rozumu živou“ (čl. 59). Vysvětlení, které podává již výše zmíněná nota, dobře osvětluje podstatu problému: Rosmini „se odlišuje způsobem vyjadřování i terminologickým aparátem od toho, co skýtá myšlenkový odkaz svatého Tomáše Akvinského“ (čl. 4), a tím narušil cíl oficiální neotomistické doktríny: „garantovat jednotu církevních studií, především pokud se jedná o přípravu nových kněží v seminářích a na teologických fakultách, a který by představoval bezpečnou hráz proti filosofickému eklekticismu“ (čl. 4). Tato *relecture* může pokračovat ještě intenzivněji po blahořečení Rosminiho v Novaře dne 18. 11. 2007.

Lze si jen přát, aby se tak dělo pedagogickou srdce, blízkou Rosminimu samému.

Pavel Ambros

PAVEL MAREK – VOLODYMYR BUREHA:

PRAVOSLAVNÍ V ČESKOSLOVENSKU V LETECH

1918–1953: PŘÍSPĚVEK K DĚJINÁM

PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE V ČESKÝCH ZEMÍCH, NA SLOVENSKU A NA PODKARPATSKÉ RUSI

(Brno: CDK, 2008. 531 s. a XXXII tabulí na křídovém papíře.

ISBN 978-8073251710)

Zamyšlení se nad knihou historiků českého pravoslaví

Na přelomu 19.–20. století ruská pravoslavná bohověda vytvářela po vzoru západních církví dějiny pravoslavné církve. Církevní historikové jako A. P. Lopuchin, A. P. Lebeděv nebo V. V. Bolotov dávali smysl velkému množství informací, mnohdy i protichůdných, v příbězích, které pak přijímali nejen studenti, ale i veřejnost jako svoji dějinnou cestu, interpretaci své minulosti ve více nebo méně snadno naučitelných příbězích.

Podobně když Eusebius Popowicz v roce 1896 publikoval své univerzitní přednášky *Das Schlusscapitel der Kirchengeschichte* (Czernowitz 1895, Schriften der Univ. Czernowitz. Jg. 1896) v rakouské Bukovině, nadobro tím poznamenal dějiny pravoslaví národní církve rumunské, bulharské a srbské. Popowicz v závěru své práce interpretuje ruské pravoslavné dějiny tak, že ve své poslední, nejnovější fázi představují úpadek, způsobený rozkladem ruské církve do mnohočetných herezí a sekt.

Marek svým dílem představuje doposud poslední milník v řadě historiků českého pravoslaví a jeho prvním a druhým vydáním předznamenal pohled na dějiny pravoslaví u nás na delší dobu. Na samotném počátku sepsávání českých národních pravoslavných dějin stál sice amatér, ale zanícený očitý svědek „velkých“ událostí, dr. Vladimír Gruzín (alias Vladimír Grigoríč), ruský emigrant pracující později v Československém státním ústavu statistickém v Praze (obě vydání nákladem továrníka V. Čerycha, 1926 a 1928). Po válce převzal štafetu prot. Josef Leixner s vysokoškolskou učebnicí *Všeobecné dějiny církvevní*, vydanou cyklostytem Metropolitní radou pravoslavné církve v Praze v Ústředním církevním nakladatelství v Praze v roce 1957. Historikem a především popularizátorem českého pravoslaví byl však až od 60. a především 70. let 20. století univerzitní profesor ThDr. Pavel Aleš. Aleš je autorem řady knih, studií a edic k dějinám českého pravoslaví. Jeho práce tvořily dlouhou dobu páteř a bezpečnou orientaci na mnohdy spleťtých cestách této národní církve.

Výše jmenovaná kniha profesora Marka se vztahuje ke svému prvnímu vydání (*Pravoslavní v Československu 1918–1942* z roku 2004) jen částečně; především je výrazně doplněna a přesahuje až do roku 1953. Na stránkách 441–494 jsou umístěny doplněné medailony hlavních protagonistů knihy. Při druhém vydání však Pavel Marek nebyl sám, svou práci publikoval společně s Volodymyrem Burehou, ukrajinským církevním historikem moskevského patriarchátu. Bureha se v knize podílel především na tématech spojených s ruskou emigrací, jelikož se specializuje na studium archivních materiálů, spoje-

ných s majetkoprávními poměry ruské komunity moskevského patriarchátu ve Francii a Československu. Na knize se podílel podkapitolami 3.5, 6.4 a 6.7.

Jen při letném pohledu zjistíme, že obdobná kniha s podobným rozsahem a odkazy nebyla u nás pravděpodobně publikována. Jde jistě o dějinnou syntézu, i když to autor P. Marek ihned v úvodu popírá. Také styl a forma zpracování tématu se blíží vyprávění velkého klasického příběhu, k němuž se po postmoderním rozloučení někteří historikové opět vracejí jako k vhodné formě historického diskurzu.

Stejně jako Bureha byl i Marek na své téma připraven kvalitním badatelským zázemím, granty, které na výzkum obdržel (s. 4 frontispic) a předcházející badatelskou prací o české katolické moderně, k níž publikoval řadu stěžejních a základních děl (viz bibliografie cit. díla, s. 502–503). Gorazda autor shledává jako důsledného nositele katolického modernismu, reformace církve, a ne pouhého příjemce srbského pravoslaví.

V tak obsažné práci, vybavené nutnými poznámkami pod čarou a detailním indexem se vyskytuje jistě celá řada věcných chyb a překlepů (např. tab. XXXII „... také patriarcha Kryštof“), edičních nedostatků (jako např. nevhodná vsuvka na s. 7, pozn. 2, „absolvoval v roce 1961 v Prešově“) a nepřesností (tab. I., u fotografie „biskup Dositej Vasić“, zřejmě biskup Serafim, srovnej Pavel Aleš, *Pastýř a martyr: Sborník na paměť mučedníka obnovitele*, Olomouc 1992–1995, foto s. 24). Dnes je však při tíživém nedostatku pamětníků velmi obtížné určit a správně identifikovat některé osoby, zvláště když očití svědkové již nežijí a fotografie nebyly publikovány ve veřejně dostupných materiálech.

Čtenáře snad překvapí i velký prostor, který byl, na rozdíl od biskupa Gorazda, dán Savatijovi, což prozatím mimo první vydání dějin dr. Vladimíra Gruzína nikdo nečinil. Je zde i narážka na prvorepublikovou vládu, která snad na počátku podporovala spíše Savatije než srbskou jurisdikci. Změna nastala až po bělehradských poradách *Malé dohody* 12. ledna 1924. Mnohé čtenáře mohou překvapit i osobní zápasy biskupa mučedníka Gorazda, lidsky prokreslené v takové formě, jak to učinil snad jen přední odborník na biskupa Gorazda, docent ThDr. Jaroslav Šuvarský, Ph.D., v 70. a 80. letech minulého století.

„Konečné řešení české církevní jurisdikční otázky“ však v knize nenajdeme. Bureha k ní zaujímá osobní stanovisko (prosrbské), zatímco Marek se odpovědím ale i otázkám podobné povahy spíše vyhýbá (jak sám uvádí, cit. dílo, s. 22). Čtenáři bude nová i informace o snaze registrovat jurisdikčně zcela samostatné, nezávislé pravoslavné náboženské obce v ČSR pod duchovním správcem Ondřejem Kopulským (cit. dílo, s. 109, pozn. 236). Autor zmiňuje i jakousi opozici kolem Josefa Židka proti Gorazdovi, o níž se čtenář dříve mnoho nedozvěděl. Na rozdíl od prvního vydání bylo upuštěno od archivních příloh, dokumentů klíčové povahy, které jsou však tematicky zpracovány do nového vydání.

Práce historika je prací s prameny, které musejí být ještě před samotným použitím a argumentací zhodnoceny, interpretovány, roztříděny dle důležitosti a důvěryhodnosti zdroje. Tento problém, v práci historika zásadní, Marek ani Bureha nepodcenili a zdá se, že se jako zkušení historikové s tímto problémem vypořádali co nejlépe.

V některých případech se text dotkl pochopitelně i širších a historicky vzdálenějších témat, z oblasti spíše byzantologie, církevních dějin regionů (Podkarpatské Rusi, Západní Ukrajiny, Rumunska, Maďarska, rakouské Bukoviny), které neměly až tak bezprostřední vztah k celkovému charakteru a zaměření práce (cit. dílo, s. 35–36) a použité odkazy na archivní prameny mohly být směřovány na relevantní základní literaturu k těmto již dříve mnohonásobně zpracovaným tématům.

Otázka jurisdikční by mohla být dalšími badateli v budoucnu metodologicky zpracována nastíněním všech tří, čtyř nebo více pohledů na věc. Zde mám na mysli autorův rozbor dějinné přehledy na s. 25n.

V tomto smyslu by bylo užitečné zhodnotit roli Czernowitz (Černovců), pravoslavného centra v rakouském velkovévodství Bukoviny, v pravoslavných církevních dějinách (nejen kvůli přenesení olomoucké univerzity do Černovců 4. října 1875), nebo gigantického působení geniálního architekta Josefa Hlávky, a to především kvůli výchově mladé generace špičkových vědců evropské úrovně. Nebýt mnohonárodnostních, multikulturních Černovců, pravoslavná církev by byla ochuzena. Vráťím se zpět ke zmíněnému Eusebiu Popowiczovi, profesoru církevních dějin, a Konstantinu Popowiczovi, profesoru řecko-orientálního církevního práva. Měl bych však zmínit i Isidora Onicula, děkana teologické fakulty, Basila Mitrofanowicze, proděkana teologické fakulty, a konečně Ferdinanda Zieglauera von Blumenthal a Isidora Hilberga, rektory-zakladatele. Vždyť všechny pravoslavné učebnice v říši byly napsány pro tuto fakultu nebo touto fakultou. Milašovo a Popovičovo dílo si

později přepracovaly další národní pravoslavné církve, Bulhaři a Srbové, jména autorů však ponechali. Ze srbského překladu těchto základních prací čerpal nejen vl. Gorazd, čeští středoškolsí a vysokoškolsí studenti v Srb-sku, ale i současní historikové, jako např. univerzitní profesor ThDr. P. Aleš.

Nezastupitelnou roli má i emeritní profesor černovické univerzity prof. Dr. Kasyan Bogatyrec, tajemník biskupa Dositeje na Podkarpatské Rusi, který sestavil všechny církevní ústavy, jak českou pro biskupa Gorazda, tak i dvě verze značně opožděně schválené ústavy pro Podkarpatskou Rus. Později v socialistickém Československu, v padesátých a šedesátých letech, identitu pravoslavné církve připomínal na stránkách *Hlasu pravoslavi* profesor teologické fakulty černovické univerzity Valerian Šesan, m.j. absolvent práv Karlovy univerzity.

Profesor Marek důležitost Černovců zná. Na s. 27 zmiňuje: „Tyto eparchie se sloučily do autokefální rakouské pravoslavné církve (tzv. bukovinsko-dalmatská nebo černovická metropole), jež měla působnost pro Předlitavsko.“ Nebo i ve zmínce na s. 31, v pozn. 31.

Je pochopitelné, že vidění jurisdikční otázky u dr. Grigoriče, který psal obě vydání své práce na objednávku, představuje pouze dva odlišné, individuální pohledy na jurisdikční problematiku, značně podbarvené očitým svědectvím založeným na dějinných událostech. Podobně i spis JUDr. Pavla Kafky, *Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné v Československé republice* (cit. dílo s. 26, pozn. 4; s. 28 atd.), který je občas připisovaný vl. Gorazdovi. Dokument byl napsán za účelem doložení oprávněných jurisdikčních nároků, právní kontinuity Srbů nad našimi zeměmi, z důvodů kongruy a státních dotací, tak

jak byly schváleny u ostatních národních církví. Příští bádání by se mohlo orientovat na uchopení různých pohledů na věc, rakousko-uherského (tedy Černovického) srbského synodu, pohledu vl. Dositeje, československého pohledu republikánského, který prezentoval zmíněný vl. Gorazd, pohledu Savatije na československou jurisdikční otázku, pohledu ekumenického patriarchy Meletije, případně pohledu ruské emigrace (metropolity Antonije Chrapovického), který však do těchto záležitostí prakticky spíše nezasahoval.

Dalším příspěvkem do této problematiky mohla být vědecká konference na Univerzitě Karlově v Praze, pořádaná pod záštitou metropolity Kryštofa v listopadu 2008, která byla zřejmě zaměřena na pohled ekumenického patriarchátu na českou dějinnou problematiku. Její výsledky však nejsou obecně známy.

Jak je patrné, historická práce učiněná při studiu pravoslavné církve v prezentované knize je skutečně velká, nicméně není tematicky a interpretačně uzavřená, ale spíše otevřená k dalšímu výzkumu. Tak to má být u každé dobře napsané práce: je vždy důležité, aby podněcovala k dalšímu bádání.

Příštím badatelům tak nezbývá, než se podívat na nová témata z dogmatického, kanonického, spirituálního, výtvarného, architektonického, liturgického, hudebního či literárního pohledu, a pomocí komparace zhodnotit nebo jen srovnat tehdejší situaci. Nabídnout ji např. ve světle aktivit mateřské církve srbské, ruské apod. Kniha také pobízí k sepsání dějin specializovaných, zaměřených na konkrétní méně známé osobnosti (otec Václav Alois Číkl, jeromonach Pavel Šrom, otec Emilián Glócar a řada dalších). Zcela jistě se bude

muset doplnit a prohloubit studium takových aspektů, dříve spíše opomíjených, zaměřených na účast národních hrdinů na odporu a partyzánském odboji církve za druhé světové války. Určitým vybočením a zpestřením může být první vlašťovka, práce docenta ThDr. Gorazda J. Vopatrného, Th.D. (se studií „Pravoslavná církev v Československé republice a pomoc některých jejích představitelů Židům v letech 1938–1941,“ *Parrésia* 1 [2007]: 85–100).

Druhá světová válka, oblíbená a již mnohokrát často popularizačně zpracovaná témata Gorazdova odboje, by mohla být viděna z pohledu buď bělehradského (kde proběhlo neúspěšné povstání vedené patriarchou) nebo z pohledu britské a naší exilové vlády, která akce řídila. Práce přímo vybízí ke kritické analýze. Dnes také již existuje celá řada kritických zpracování národních církevních dějin (i ze strany národních pravoslavných církví), zhodnocení vlastní minulosti (počátků nebo dokonce i celého 20. století) z pohledu církve ruské, rumunské, srbské, a to až na úrovni seminárních skript. Vzhledem k tomu, že se u nás církev teprve konstituovala, chybí církevním historikům komparace z dřívějších období.

Domnívám se však, že pro historiky budou stále nosná a atraktivní taková témata, jako je způsob života biskupů, podíl laiků na životě církve, podíl žen na životě ve farnosti, sdružení pravoslavné mládeže, život diaconů v Gorazdově a Savatijově diecézi, praxe zádušních liturgií panychid za donátory, vojenských kurátorů, dějiny monastýru sv. Joba Počajevského na Slovensku, sv. Prokopa Sázvského v Praze, nebo monastýrů v Podkarpatské Rusi, dějiny tzv. podkarpatského nacionálního separatismu a podíl církve na něm, a řada

dalších. Důležitá a jen omezeně v knize využitá je snad poslední jedinečná šance psát „oral history“ na základě rozhovorů s posledními svědky zaniklých časů, s pamětníky aktérů, jako byl vladyka Gorazd, protojerejové Kráčmar, Novák, Axman a Hoffman, tedy s protojerejem profesorem Alšem, arcibiskupem Simeonem (Jakovljevičem) a dalšími. Tento výzkum tato práce přímo vytyčuje a pobízí k další práci studenty dějin a církevní historiky, jak vidíme v případě Burehy, nejen z našich zemí.

Práce sahá až do dnešních dnů (viz foto dnešních a nedávných hierarchů, tab. VI a VII, XIII, částečně XX). Text a fotografie jsou však zřejmě spíše informativní, jak nasvědčují kratší medailony, některé bez bibliografických zdrojů. Od s. 267 se kniha zabývá poválečným vývojem (v kapitole „Pravoslavní na Podkarpatské Rusi a na Slovensku“). Některé informace se samozřejmě trochu překrývají s těmi, které byly probírány již na začátku knihy. Nové informace získáváme ohledně podkarpatského působení biskupa Dositeje a jeho snahy působit jako biskup na Podkarpatské Rusi, především však ohledně dr. Gerovského (s. 357, 361). Snad poprvé se čtenář dočte o separatistických sklonech dr. Gerovského a jeho aktivitách namířených proti pražské centrální vládě a politice ČSR. Nově se otevřely také některé otázky pravoslaví na Slovensku (s. 365–374), které jsou však spíše jen náčrtem let 1945–53 (od s. 375–440). Je zde zmínka o nově kanonizovaném archimandritovi Kabaljukovi (s. 39–40, pozn. 70) a jeho pomocnících, jeromonachu a později archimandritovi Matfeji (Matveji) z Izy, který zřejmě podporoval Gerovského. Kapitole zabývající se Slovenskem a Podkarpatskou Rusí by mohlo být dáno napříště více prosto-

ru, není však jasné, zda na Ukrajině nebo Ruské federaci existují archivní materiály, vztahující se k těmto dějinám. Od strany 441 se popisují hlavní pravoslavní protagonisté, avšak jen ti, na které je v knize mnohokrát poukázáno.

Kniha není jen přehledem nebo dějinami historického vývoje pravoslavných skupin, které žily na území bývalého prvorepublikového Československa a zápasily o svou identitu, ale především hlubokou sondou do českého náboženského hnutí, kulturního a ideového kvasu. Je také ilustrací povah české, slovenské a ukrajinské kulturní mentality, většinou meziválečného a krátce poválečného období. Bez poznání těchto zápasů není možné pochopit a prohloubit si poznatky o kultuře a směřování současné české společnosti a její ideových východiscích. Proto by kniha profesora Pavla Marka a Volodymira Burehy neměla chybět v žádné odborné nebo větší knihovně.

Recenzent oběma autorům, ale i členům české pravoslavné církve může jen blahopřát za kvalitní přírůstek a přidává se tak k řadě dalších pozitivních hodnocení, která byla napsána např. v periodikách *Hlas pravoslavi* (LXIII, březen 2009, s. 28–29) a *Sůl země* (IX, 2, 2009) nebo dalšími recenzenty na internetu.

Petr Balcárek

ZDENĚK DEMEL:

POD DOHLEDEM CÍRKEVNÍCH TAJEMNÍKŮ:

OMEZOVÁNÍ ČINNOSTI KATOLICKÉ CÍRKVE

V ČESKOSLOVENSKU 1945–1989 NA PŘÍKLADU JIHOČESKÉHO REGIONU

(Brno: CDK, v edici *Historia Ecclesiastica*, sv. č. 14, 2008. 324 s.

ISBN 978-8073251703).

Na podzim loňského roku obohatila český knižní trh zajímavá publikace Zdeňka Demela, která se pokouší zmapovat „bílá místa“ na mapě novodobých českých dějin. Autor se snaží popsat život české církve v druhé polovině dvacátého století a její střety se státní správou a oficiální komunistickou ideologií. Tento jeho popis vychází z důkladného studia archivních pramenů a osobních svědectví zúčastněných osob. Při tomto způsobu práce je člověk v pokušení přijímat předkládané informace dogmaticky s poukazem, že naše poznání dané problematiky je předem podmíněno danými předpoklady a apriorními formami. I když se autor snažil vyvarovat tomuto pokušení, přesto jeho práce místy sklouzává do těchto pozic. Ve své práci se Demel výhradně soustředí na obsah, tj. na vztah mezi církví a státem v daném období, a mapuje povahu jednotlivých událostí. Fenomén náboženského a liturgického života církve v období komunismu je natolik pestrý, že jej stěží lze popsat jen na základě osobních zkušeností kněží či z hlášení státních úředníků pověřených dozorem nad církvemi. Ale to ani není autorovým záměrem, který chce jen na vytypovaném regionu načrtnout problematiku onoho soužití církve a státu v konkrétní časové periodě a její odraz v liturgickém životě.

Práce je rozdělena do tří kapitol, opatřena úvodem a závěrem; dále obohacena dvaceti šesti přílohami, seznamem literatury a bohatým poznámkovým aparátem. První kapitola se na 128 stránkách zabývá církevně-politickou situací v Československu v letech 1945 až 1989. Druhá kapitola nese název „Omezování duchovní služby a liturgie v armádě, v nemocnicích a věznicích“, přičemž o tomto tématu se pojednává na šesti stranách. Třetí kapitola se soustředí na církevní život a slavení liturgie v jihočeském regionu v rozsahu 61 stran. Již z tohoto sumáře je patrný značný nepoměr jednotlivých kapitol, což poukazuje na těžkosti při stanovení cíle celé práce a následné pracovní osnovy s rozložením textu.

Celá první kapitola je historiografickým přehledem vývoje vztahu mezi církví a státem ve zmiňovaném období a nepřináší žádné nové informace či metodologické přístupy v této oblasti. Její význam tkví spíše v seřazení mnoha informací a dat, která jsou roztroušena v mnoha publikacích z daného období. Snad právě značné množství informací vztahujících se k traktovanému tématu bylo příčinou velkého rozsahu této kapitoly. Rozvrstvení látky je logické a na sebe navazující, i když pozornosti neujde ta skutečnost, že první podkapitoly se zabývají daným tématem daleko důkladněji než kapitoly týkající se 70. a 80. let minulého století. Je zajímavé, že se málo pozornosti věnuje II. vatikánskému koncilu a jeho recepci v českém prostředí. I tuto skutečnost můžeme připisat na vrub historických pramenů, kterých je pro období 40. a 50. let daleko více než pro období pozdější.

V této kapitole bych upozornil na dvě nepřesnosti: na str. 66 v poznámce č. 197 je P. Stanislav Barták (premon-

strát z kláštera Nová Říše) mylně zařazen mezi redemptoristy. Protože se jedná o citaci z díla Hanuš – Balík, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, nelze tuto mylku připisovat autorovi. Druhou nepřesností je datování období normalizace, protože se autor v podkapitole 1.9 „Církevně politická situace v období normalizace“ zabývá celými 70. a 80. léty. Jedná se o obecné označení těchto let jako období normalizace, přičemž dobu normalizace, ve vlastním slova smyslu, je třeba chápat jako dvouleté období od dubnového pléna ÚV KSČ roku 1969 do XIV. sjezdu KSČ v roce 1971. Pro další vývoj v Československu byl rozhodující dokument Ústředního výboru KSČ ze dne 10. prosince 1970 *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ*. Zde se interpretovaly události Pražského jara, intervence vojsk Varšavské smlouvy a stanovily se zásady dalšího směřování ČSSR.

Druhá kapitola chce řešit téma duchovní služby a liturgie v armádě, v nemocnicích a ve věznicích v letech 1945 až 1989, přičemž ve všech třech případech (armáda, věznice, nemocnice) se konstatuje, že v průběhu 40. let probíhala neúspěšná jednání ze strany církve a následně byla církev z těchto míst vykázána. Změna nastala až po Sametové revoluci roku 1989. Otázkou je, zda si toto téma vyžadovalo samostatnou kapitolu, a pakliže ano: proč se toto téma nerozpracovalo a neobohatilo o zkušenosti kněží, kteří byli v armádě při výkonu základní vojenské služby? Jak se tato situace měnila v daném období? Stejným způsobem by se dala uchopit i působnost kněží ve věznicích či v nemocnicích jako lékařů nebo nemocničních pracovníků.

Třetí kapitola se zaměřuje na jihočeský region a je vlastním jádrem celé práce, přináší na světlo světa z neprozkoumané části archivů nejrozličnější hlášení církevních tajemníků týkající se života církve v dané oblasti. Bohužel při této práci s prameny se autor příliš soustředil na text, a ne na okolnosti jeho vzniku a na jeho autory. Je velmi zajímavé a poučné to, co bylo napsáno, ale daleko zajímavější je to, co napsáno nebylo, a co daleko více ovlivňovalo a utvářelo tehdejší nábožensko-politické klima. Předložená hlášení církevních tajemníků a také svědectví perzekuovaných osob byla jistě ovlivněna nejrozličnějšími okolnostmi, které nejsou vždy evidentní. Autor se také nezabýval stylem a formou těchto hlášení, v textu není statisticky vyhodnocen počet a závažnost jednotlivých hlášení na základě místa a osoby atd. Je pochopitelné, že aktivita jednotlivých tajemníků nebyla stejná a také že byly odlišné přístupy v plnění tzv. státního dozoru nad církvemi. Práce by tímto statistickým vyhodnocením jen získala a poodkryla komplikovanost tehdejší situace. Jsem si vědom, že autor by interpretací statistického vyhodnocení opustil pole exaktní vědy a vstoupil do oblasti osobních úvah a hypotéz, což by ale bylo v tomto případě přijatelné, zvláště pak, když uvážíme, že v práci jsou obsaženy autorovy osobní zkušenosti. Přínosem této kapitoly je část věnovaná 70. létům a zavádění liturgické reformy II. vatikánského koncilu v Budějovické diecézi.

Závěrem bych tuto knihu doporučil všem, kdo se zajímají o moderní českou historii, liturgii, teologii a pastorační práci v naší zemi. Práce, ve své třetí kapitole, odráží základní témata II. vatikánského koncilu, jak byla chápána, přijímána a uváděna do života naší církve. I dnes,

po čtyřiceti letech od koncilu, je třeba se k jeho dokumentům vracet a promýšlet je ve světle nových událostí.

Pavel Kopeček

ONDŘEJ BERÁNEK – PAVEL ŤUPEK:

DVOJÍ TVÁŘ ISLÁMSKÉ CHARITY

(Brno: CDK. 2008. 219 s.

ISBN 978-8073251635)

Kniha *Dvojí tvář islámské charity* od autorské dvojice Ondřej Beránek a Pavel Ťupek otevírá v českém jazykovém prostředí dosud jen okrajově diskutovanou otázku dobročinnosti v islámu. Kniha vznikla s cílem poukázat „na nebezpečné praktiky, které se v souvislosti s islámskými charitami v posledních letech či desetiletích objevily“ (s. 9). Text je dělen do dvou hlavních částí. První je *Teorie a minulost muslimské dobročinnosti* (s. 17–80) a druhá je pak část *Charita ve službách džihádu a da'wy* (s. 81–180). Za text je připojen poznámkový aparát, seznam použité literatury a také rejstřík.

První část knihy přináší stručný přehled a srovnání pomáhající činnosti ve třech abrahámovských náboženstvích v židovství, v křesťanství a v islámu (s. 17–27). Hlavní pozornost je však věnována definici pojmů spojených s dobročinností v islámu (s. 28–80). Především *sadaqa* a *zakát* – nepovinná a povinná almužna předepsaná muslimům. Pak také *waqf* – specifická muslimská dobročinná nadace. Následný historický přehled popisuje vývoj těchto pojmů a praktikování muslimské dobročinnosti ve středověku a také v současnosti, kde jsou představeny přede-

vším dnešní islámské ekonomické teorie, které jsou založené na náboženské tradici vybírání povinných almužen. Druhá část knihy předkládá přehled dobročinných organizací, které jsou spojovány se zneužíváním peněz k jiným než pouze dobročinným účelům – především k *džihádu* (snaha o šíření islámu, boj s nepřáteli islámu) a k *da'wě* (výzva či pozvání k přijetí islámu). V podkapitolách jsou představeny jednotlivé země nebo oblasti a zde působící organizace: Saúdská Arábie (s. 92–107), Afghánistán (s. 108–114), Východní Afrika (s. 115–119), Balkán (s. 120–128), Jihovýchodní Asie (s. 129–133), Palestina (s. 134–153), Írán (s. 154–161), Severní Amerika (s. 162–167) a také Západní Evropa (s. 168–180).

Autoři vycházejí z náboženské povinnosti muslimů platit almužnu, která je pak v praxi používána za specifickým účelem. Finanční stránka dobročinnosti a spojitost dobročinných nadací s politickou kulturou je hlavním motivem knihy. Autorům se podařilo vykreslit obraz současného globalizovaného světa, propojeného finančními toky v národním, státním či mezinárodním měřítku. Jistě velkou otázkou je samotný název knihy, který označuje islámské dobročinné organizace jako charity. Charakteristicky křesťanské pojmenování

charita vychází z odlišného teologického základu než slova *waqf*, *zakát* či *sadaqa*, nicméně je zde patrná snaha autorů přiblížit českému čtenáři problematiku islámského světa termíny, které jsou obecně známé a významově blízké. Vedle toho autoři představují především ty nadace a organizace, které jsou podezřívány ze zneužívání finančních a jiných darů. Tím se klade důraz jen na jednu tvář muslimské dobročinnosti a v titulu knihy slibované poukázání na „dvojí tvář islámské charity“ tak není zcela uskutečněno. Tak se ale nabízí možnost k práci na novém knižním titulu s důrazem na dobročinné nadace, které jsou zaměřeny výlučně na pomáhající činnost lidem v nouzi, tento rozměr muslimského náboženského života má v českém prostředí stále větší naléhavost. Veškeré výhrady k této knize jsou vzneseny s velkým vděkem oběma autorům za odvahu otevřít toto téma v českém jazykovém prostředí. Knihu je možné doporučit jak odborníkům, tak i studentům sociálních a charitativních oborů, a pro informativní hodnotu a čtivost také široké veřejnosti zajímající se o dění v současném islámském světě.

Jaroslav Franc