

BLAŽEJ ŠTRBA:*TAKE OFF YOUR SANDALS FROM YOUR FEET!**AN EXEGETICAL STUDY OF JOSH 5,13–15**(ZOBUI SI SANDALE ZO SVOJICH NŮH!)**EXEGETICKÁ ŠTÚDIA JOZ 5,13–15)**(Österreichische Biblische Studien 32. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. 404 s. ISBN 978-3631575994)*

Kniha je prepracovaná verzia dizertačnej práce Rev. B. Štrbu, ktorá bola napísaná pod vedením A. Kaswaldera a obhájená na Inštitúte *Studium Biblicum Franciscanum* v r. 2006. Monografia študuje problematický text Joz 5,13–15.

Tieto verše knihy Jozue boli predmetom exegetických štúdií už od stredoveku. Z tohto dôvodu autor začína svoju prácu dôkladným prehľadom mienok exegetov. Tento prehľad, ktorý sa začína A. Geddesom (1737–1802) a končí G. W. Savranom (2005), ponúka čitateľovi nielen prehľad interpretácií danej state, ale dáva preniknúť do pozadia diskusií medzi archeológiou a Bibliou, medzi diachrónnymi a synchrónnymi metodológiami ako aj do sveta literárnych žánrov a komparatívnych štúdií. Na záver tohto prehľadu autor definuje svoj prístup k textu. Autor berie text v jeho záverečnej podobe a metodologicky používa novú literárnu kritiku. Jej základom je syntaktická analýza podľa metódy A. Niccacciho a naratívna analýza podľa vzoru A. Sku.

Od druhej kapitoly autor začína analyzovať samotný text. Začína detailnou filologickou analýzou a vyhodnocovaním textových variant. Na základe týchto analýz autor navrhuje svoj preklad textu, ktorý sa len veľmi málo odlišuje od *New Revised Standard Version*. Hlavný príspevok tejto práce do exegetickej diskusie sa nachádza v druhej časti.

Autor analyzuje tri texty Nm 27,22–23; Deut 31,7–8.23 a ukazuje, že texty môžu byť chápané ako trojitá inštalácia Jozueho do funkcie následníka Mojžiša. Túto revolučnú tézu, ktorá kladie otázku nad doterajšie diachrónne interpretácie, predchádza dôkladná analýza hore uvedených textov. Analyzujúc Nm 27,22–23 autor ukazuje, že podmet týchto veršov je nejasný. Tak vo v. 23 ten, kto kladie ruky na Jozueho, nemusí byť Mojžiš, ale kňaz Eleazar. Tento výklad, dôkladne dokumentovaný biblickými paralelami, ukazuje, že prvá inštalácia Jozueho do funkcie bola urobená Eleazarom. Mojžiš len predstavil Jozueho. Autor nazýva túto časť kňazskou inštaláciou Jozueho do úlohy následníka Mojžiša. Text Deut 31,7–8 predstavuje podľa autora druhý stupeň inštalácie Jozueho do úradu Mojžišovho nástupcu. Autor študuje tieto verše v kontexte podobných veršov v Knihe Deuteronomium a prichádza k záveru, že príkaz daný Mojžišovi v Deut 3,26–28 je naplnený v dvoch častiach. Prvá časť je naplnená v Deut 31,1–4 a druhá časť týkajúca sa inštalácie Jozueho je uskutočnená v Deut 31,7–8. Tak autor uzatvára, že tie verše predstavujú druhý stupeň inštalácie Jozueho, ktorá bola uskutočnená Mojžišom pred celým ľudom. Posledným paralelným textom je Deut 31,23, v ktorom sám Pán ustanovuje Jozueho do funkcie. Autor následne formuluje centrálnu tézu svojej práce (str. 157–158). V Nm 27,22–23 Mojžiš neodovzdáva svoju autoritu Jozuemu, ale naopak verš opisuje potvrdenie Jozueho zo strany kňaza Eleazara. V Deut 31,7–8 Mojžiš odovzdáva časť svojej autority Jozuemu, avšak nemôže mu odovzdať celú, lebo toto prislúcha iba Bohu. Až v Deut 31,23 Boh sám zveruje Jozuemu plnú autoritu nad Izraelom. Táto plná autorita je udelená poverením voviesť

Izraelský národ do Zaslúbenej Zeme. Túto teóriu autor ďalej rozvíja porovnaním Deut 31,23 s Božím zjavením sa Mojžišovi v horiacom kre (Ex 3,8–12) a poverením daným Jozuem pred prechodom cez Jordán (Joz 4,14). Z tohto porovnania vyplýva, že Jozue postupnou inštaláciou do funkcie nástupcu Mojžiša dostáva nielen autoritu, ale aj poverenie naplniť Boží plán zjavený Mojžišovi v horiacom kre.

V ďalšej kapitole autor študuje text Deut 34,9–12. Kapitola sa začína stručným prehľadom dejín interpretácie, po ktorom nasleduje rozsiahla naratívna analýza tohto textu. Táto analýza ukázala, že autor v Deut 34 zrýchľuje rozprávanie a predbieha udalosti. Výsledky autorovej naratívnej analýzy kladú otázku nad doterajšie diachrónne chápanie týchto veršov. Autor dokazuje, že verš Deut 34,9 nemôže byť oddelený od nasledujúcich veršov, ktoré vytvárajú literárny kontext tejto state. Tak autor ukazuje, že tento text musí byť čítaný v kontexte Gn 2–3; 12; 17–18; 32 a Ex 3,8; Deut 31,23; Joz 3–4. Autor prichádza k záveru, že všetky atribúty termínu „prorok ako Mojžiš“ sa vzťahujú na Jozueho, ktorého inštalácia je nielen naplnením niektorých textov Deuteronomia, ale jej význam môže byť plne pochopený až v kontexte pádu (Gn 2–3), prisľúbenia zeme (Gn 12; 17–18) a poverenia daného Mojžišovi (Ex 3). V prehľadnej schéme na str. 287 je graficky zachytené prepojenie týchto častí. Táto schéma ukazuje, ako prvé kapitoly knihy Jozue uzatvárajú naratívny blok východu z Egypta (Ex 3 – Joz 5,9).

Posledná časť knihy rozoberá Jozueovo stretnutie s Bohom v Joz 5,13–15. Autor naratívnu analýzu ukazuje, že tieto verše musia byť chápané v kontexte Joz 5,13–6,5, ktorý vytvára jeden

blok. Nakoľko začiatok piatej kapitoly uzatvára prvý éru dejín spásy, verše Joz 5,13–15 otvárajú nový naratívny blok. Tento blok sa otvára Božím zjavením podobne ako prvý blok, čo autor dokazuje porovnaním troch opisov biblických teofanií.

Autor v tomto diele vedie čitateľa cez náročné intertextuálne prepojenia medzi viacerými biblickými textami. Toto náročné štúdium je však dôkladne podložené filologickými a literárnymi analýzami, ktoré niekedy sťažujú rozsiahle exkurzy. Prínos tohto diela sa dá zhrnúť do viacerých skupín. V prvom rade autor predložil nový výklad Jozueho inštalovania do funkcie Mojžišovho nástupcu ako aj dlho diskutovaného termínu „prorok ako Mojžiš“. Ďalej navrhol intertextuálne prepojenia medzi viacerými dosiaľ neprepojenými časťami Biblie a nakoniec predložil nové chápanie Joz 5,13–15.

Ako každé dielo tohto rozsahu aj kniha B. Štrbu vzbudzuje v čitateľovi viaceré skupiny otázok. Prvou je analýza textov. Napr. v prípade Nm 27,22–23 autor podáva novú možnosť výkladu, avšak prvá časť verša 22 obsahuje formulu vykonania, ktorej podmetom je Mojžiš. Autor síce predkladá, ako sa vysporiadať s týmto problémom (str. 132), avšak hebrejský text ostáva otvorený obom možnostiam, a tak výklad predložený Štrbom je tak isto len jeden z možných. Ďalšou skupinou otázok je aplikovanie synchronných metód. Napriek autorovej snahe vyrovnať sa s diachrónnymi problémami ostáva faktom, že biblické texty boli napísané vo viacerých obdobiach a kontextoch. Následne prepájanie textov z Genezis s Knihou Jozue ostáva problematické a ostáva otázkou, či tieto prepojenia sú významné, alebo len náhodné. Posledným

otáznikom je podtitul *An exegetical study of Josh 5,13–15*. Nakoľko väčšia časť monografie je zasvätená iným textom a samotná analýza Joz 5,13–15 predstavuje len malú časť knihy, názov nezodpovedá presne obsahu diela. Napriek týmto nedostatkom precízne analýzy obsiahnuté v monografii zaručujú, že dielo sa stane neodmysliteľnou referenciou pre exegetov, ktorí sa budú zaoberať týmito staťami.

Peter Dubovský

JÍŘÍ HANUŠ – JAN VYBÍRAL (EDS.):

*NÁBOŽENSTVÍ V GLOBÁLNÍ OBČANSKÉ
SPOLEČNOSTI*

(Brno: CDK, 2008. 184 s.
ISBN 978-8073251406)

Sborník obsahuje esej známeho religionisty Petra Bergera na téma „Náboženství a globální občanská společnost“ a na něj navazující diskusi odborníků k tomuto tématu.

Petr Berger se ve svém eseji pokouší odpovědět na otázku, zda existuje něco jako globální občanská společnost. Podle něho má občanská společnost dvojí dimenzi: strukturální a kulturní. Občanská společnost je souhrnem institucí, které se nacházejí mezi soukromou a státní sférou a které napomáhají udržovat sociální mír. Globální občanskou společnost Berger rozumí globalizaci nevládních organizací, které však nelze jednoznačně hodnotit. Je třeba mezi nimi rozlišovat ty, které podporují občanskou odpovědnost a demokracii, a ty, které ji ohrožují. Pokud jde o náboženské komunity, Berger soudí, že tyto mají sklon spíše rozdělovat a vytvářet napětí mezi

občany, nežli je smiřovat. Je však třeba zkoumat jednotlivá náboženství a jejich vliv na občanskou společnost. Berger uvádí tři příklady náboženských komunit (lidový protestantismus, islám a katolickou církev) a stručně popisuje jejich působení na společnost: podle něho lidový protestantismus (zvláště letniční hnutí) a katolická církev (ovšem po Druhém vatikánském koncilu) mají spíše pozitivní vliv na společnost, zatímco vliv islámu je spíše negativní. Berger uvádí další příklady, jak náboženství může podporovat nenávisť a násilí, ale i naopak, jak může napomáhat toleranci a občanské angažovanosti.

Diskuse odborníků k Bergerově eseji je rozdělena na dvě části. První část obsahuje příspěvky, které reagují na Bergerovo pojetí občanské společnosti a zamýšlejí se nad otázkou její globalizace. Druhá část příspěvků se zaměřuje na náboženství vůbec a jeho funkci v občanské společnosti.

Do první části diskuse jsou zařazeny příspěvky Pavla Dufka, Miloše Mendela, Jiřího Schneidera, Pavla Švandy, Václava Umlaufa, Milana Znoje, Rity Collinsové a Michaela Georgeho.

Politolog Pavel Dufek se zabývá tématem globální občanské společnosti. Ukazuje, že nejprve je třeba objasnit pojem „občanská společnost“, jehož některé aspekty jsou opomíjeny v diskusi v médiích. Rovněž upozorňuje na amorfni charakter globální občanské společnosti, který znesnadňuje pochopení toho, čím tato společnost je a jaké úlohy plní. Dufek zasazuje tyto úlohy do širšího kontextu politické teorie a zdůrazňuje jejich spojitost s otázkou všeobecných lidských práv.

Islamolog Miloš Mendel hodnotí perspektivy občanské společnosti v islámském světě, zvláště na Blízkém

východě. Ukazuje, že sociální a kulturní poměry v tomto světě jsou natolik zvláštní, že vývoj a fungování občanské společnosti zde zatím v historickém smyslu nezačaly. Vznik občanské společnosti západního typu nelze v tomto regionu považovat za reálnou perspektivu v nejbližší budoucnosti.

Analytik Jiří Schneider se zamýšlí nad tím, co znamená občanská angažovanost v globálním měřítku. Klade si otázku, zda je možné uvažovat občanskou angažovanost bez vztahu ke konkrétnímu státu nebo judikatuře. Připouští, že je to možné, ale pouze ve smyslu normativního ideálu aktivní přípravy demokratické vlády, která by požadovala společné měřítko hodnot. Občanská angažovanost v toto případě znamená zdvořilost a toleranci. Avšak Schneider považuje za předčasné a nepřesné mluvit o vzniku jakési nové ekumenické religiozity založené na globálním mezináboženském étosu.

Esejista Pavel Švanda se ve svém příspěvku zabývá institucemi občanské společnosti a na příkladech z nedávné historie ukazuje, jak se za zdánlivě přijatelnými snahami občanských hnutí mohou skrývat totalizující tendence jistých vlivných skupin. V podmínkách globalizace mohou tyto snahy nabýt zdrcujícího vlivu. Také církve a náboženské společnosti myslí spíše globálně, často i kosmicky. Jejich vliv na občanskou společnost lze však spíše pochopit zkoumáním jejich vlivu na lidskou psychiku než zkoumáním jejich organizace a provozu.

Filosof Václav Umlauf zkoumá nejprve historické kořeny ideje občanské společnosti, dále se zabývá otázkou krize občanství v postmoderní společnosti a jejími příčinami, jako jsou relativizace hodnot, náboženský fundamentalismus,

spotřební mentalita, krize světonázoru, utilitarismus. S odvoláním na dílo anglického historika Toynbeeho zkoumající 21 civilizací ukazuje, že všechny zkoumané civilizace jsou založeny na náboženství, které hraje roli ručitele transcendentálních hodnot, uznávaných i občanskou společností. Autor zvlášť vyzvedá křesťanství jako garanta trvalé udržitelného rozvoje, kritické funkce věřícího rozumu, dobrovolné askeze, lidské důstojnosti a lidských práv.

Politolog Milan Znoj není spokojen s Bergerovými závěry, že církve jsou součástí občanské společnosti a že role náboženství v občanské společnosti je dvojznačná. Poukazuje na to, že Bergerova definice občanské společnosti je značně vágní, dokonce přímo libovolná. Neobsahuje totiž jasná kritéria, co do občanské společnosti patří a co nikoliv. Autor uvádí řadu normativních přístupů západního myšlení, které by pomohly lépe si ujasnit, co je občanská společnost a jaké jsou znaky její občanskosti.

Anglikanistka Rita Collinsová a Michael George považují Bergerovu definici občanské společnosti za příliš libovolnou, poněvadž Berger do ní vnáší osobní postoje, důraz na určité hodnoty (spravedlnost, svoboda, dobrota). Také považují za nešťastné posuzovat vliv náboženství na občanskou společnost na základě srovnání dvou konkrétních náboženství, totiž protestantismu a islámu, přičemž první je hodnoceno jednoznačně pozitivně a druhé jednoznačně negativně. Podle těchto autorů jsou použítá kritéria hodnocení sporná a subjektivní. Autoři to dokládají poukazem na křesťanský fundamentalismus některých protestantských denominací. Navrhují proto použít definici občanské společnosti podle Václava Havla, která

je univerzálnější a méně závislá na hodnotovém určení.

Do druhé části diskuse jsou zařazeny příspěvky Jana Černého, Tomáše Halíka, Jiřího Hanuše, Luboše Kropáčka, Jiřího Musila, Zdeňka R. Nešpora, Libora Prudkého, Jana Sokola, Ivana Štampacha a Jaroslava Vokouna.

Filosof a teolog Jan Černý se ve svém příspěvku zamýšlí nad východiskem Bergerovy analýzy, kterým je politický liberalismus a Rawlsova teorie spravedlnosti. Při takovém přístupu je společné dobro nadřazeno dobru jednotlivých občanů a náboženských komunit. Autor příspěvku ukazuje, že tento přístup vede ke zkreslení pohledu na jednotlivé náboženské komunity, v daném případě islámskou obec a katolickou církev před Druhým vatikánským koncilem. Avšak ani idealizace letničního a evangelikálního křesťanství není adekvátní. Každý náboženský systém musí hledat opravné prostředky, které by mu pomáhaly překonávat omyly a jednostrannost.

Teolog a sociolog Tomáš Halík hodnotí Bergerovo dílo, zejména jeho kritiku teorie sekularizace, která neznamená konec náboženství, ale pouze jeho proměnu. Podtrhuje přínos amerického religionisty José Casanovy a francouzského sociologa Gillese Kepela, kteří mluví o nové politické ofenzivě monoteistických náboženství proti liberálnímu řádu v poslední čtvrtině 20. století. Poukazuje na měnící se vztah náboženství a politiky, který nutí revidovat zažitá klišé a odmítat často opakované předsudky. Např. katolická církev se v průběhu 20. století stala jedním z nejvýraznějších podporovatelů svobody, demokracie a základních lidských práv. Halík souhlasí s Bergerem v tom, že hlavním kritériem pro posuzování náboženství není

jeho společenská užitečnost, nýbrž jeho vnitřní pravdivost.

Historik Jiří Hanuš se zamýšlí nad funkcí náboženství ve společnosti v posledních dvou stoletích. Dochází k závěru, že náboženství nelze hodnotit pouze podle jeho občanské užitečnosti, nýbrž také podle toho, jak působí na formaci svědomí jednotlivce a jeho hodnotový systém. Z tohoto hlediska se autorovi jeví každé náboženství jako „nebezpečné“, neboť svým důrazem na absolutní skutečnost relativizuje každé občanské zřízení; tato jeho „nebezpečnost“ však může být jak společensky negativní (např. náboženská nesnášenlivost), tak i pozitivní (např. odpor proti nespravedlivému režimu).

Islamolog Luboš Kropáček si klade otázku, jaký je vztah mezi islámem a občanskou společností. Na základě hodnocení dvou protichůdných názorů (Kellnera a Nortona) ukazuje, že islámský svět se sice prodírá k budování občanské společnosti váhavě a obtížně, ale přece jen jsou pokroky ve většině islámských zemí patrné. Berger mluví o současné obrodě islámu, avšak Kropáček se raději přidržuje teze Oliviera Roye, který zdůrazňuje, že spíše než obrodu prožívá dnešní islám silné ovlivnění ze strany Západu. Modernizace a globalizace přinesla v islámském světě vznik islámsky orientovaných seskupení, která poskytují potřebným zdravotní, sociální a zdělavací péči, mají však často také radikální a militantní křídla, orientovaná na politické násilí. Rozlišování dobrého a zlého společenského vlivu jednotlivých uskupení není v islámském světě vůbec snadné.

Sociolog Jiří Musil oceňuje Bergerovo rozlišování „dobrých“ a „špatných“ složek takzvaných prostředních společenských struktur. Upozorňuje však

na nebezpečí nedostatečného rozlišení obojího druhu těchto struktur v moderní pluralistické společnosti a na obtíže hledání globálního světového étosu. Poukazuje i na složitou situaci jednotlivých náboženství v postmoderní globální společnosti, kde si náboženství navzájem konkurují, a považuje proto i otázku po roli náboženství v takové společnosti za velmi obtížnou. Musil se domnívá, že vzájemné propojení víry a rozumu není dnes možné a že pro nově se formující globální společnost je třeba hledat globální světové vědomí a globální etiku. Existující velká náboženství mohou k tomuto hledání významně přispět, a tím prokázat svou užitečnost.

Sociolog Zdeněk R. Nešpor souhlasí s Bergerem v tom, že funkce náboženských idejí a praktik ve společnosti je ambivalentní. Nelze přehlížet transcendentální dimenzi náboženství a redukovat je na pouhé pokusy o sociální nápravu. Hodnocení „občanskosti“ náboženství je už samo o sobě náboženským postojem, který vychází z přijetí určitých náboženských nebo post-náboženských hodnot. Autor vytýká Bergerovi jistý americký etnocentrismus a polemizuje s Bergerovým hodnocením lidového protestantismu, islámu a pokoncilního katolicismu a poukazuje na Bergerem opomenuté stránky těchto náboženství a jejich vlivu na současnou politickou scénu. V závěru autor varuje před přeceňováním vlivu náboženských hnutí na společnost a radí k jistému kritickému odstupu od příliš jednoznačných tvrzení.

Sociolog Libor Prudký srovnává Bergerův přístup s pojetím občanské společnosti podle R. Dahrendorfa, které vede k provázání občanské společnosti a náboženství až do té míry, že se hovoří o „občanském náboženství“

a občanských ctnostech. Všechna náboženství chrání sice člověka před anomii a jsou cestou k nalezení identity, ale ne všechna spatřují shodu této identity s cestami k otevřené společnosti, k demokracii. Výzkumy religiozity v evropských zemích ukazují souvislost mezi tradiční religiozitou a menším zájmem o veřejné dění, ale i naopak mezi netradiční religiozitou a růstem občanských aktivit. Autor konstatuje, že schopnost otevřenosti je také mírou schopnosti náboženství napomáhat rozvoji i globální občanské společnosti.

Filosof Jan Sokol souhlasí téměř bezvýhradně s Bergerovou analýzou i argumentací. Nicméně dodává, že nejen Bergerův, ale celý současný náhled na společnost přehlíží důležitou věc, že totiž snaha vyhnout se za každou cenu násilí vyvolává pocit marnosti, prázdnoty a nudy. Lidský život potřebuje nejen mír a prosperitu, ale i napětí, z něhož se rodí pohyb a smysl. Skutečnou hodnotu náboženství je třeba hledat právě zde. Autor to dokládá na několika provokativních výrociích Ježíše v evangeliích a na Janově Apokalypse. Náboženství kultivuje elementární lidské síly, k nimž patří i strach, boj o přežití a násilí. Organizované náboženství dokáže tyto síly obracet k prospěchu člověka i společnosti. V tom je jeho velký společenský přínos.

Religionista Ivan Štampach se ve svém příspěvku zabývá náboženským pluralismem a ukazuje, že nejde o novodobý, nýbrž o tradiční jev. V současnosti jsou však nové politické i technické možnosti pohybu lidí a myšlenek. To nás nutí prožívat náboženskou pluralitu jako realitu a úkol. Oživení náboženství v těchto podmínkách může vést buď k větší toleranci a míru, nebo naopak k náboženským a politickým

konfliktům. Náboženský pluralismus předpokládá důslednou svobodu vyznání a rovnost náboženských subjektů. To ale není v praxi dodržováno téměř v žádné zemi. Bezbrhý tolerance není možná, byla by autodestruktivní. Autor poukazuje na některé pokusy překonat náboženský liberalismus důrazem na specifické náboženské hodnoty, a to přes odpor daného politického systému občanské společnosti.

Teolog Jaroslav Vokoun hodnotí Bergera jako teologa, zpočátku nadšeného pro luteránskou novou ortodoxii, později však přecházejícího k liberálnímu protestantismu. Berger se postavil za tzv. Hartfordskou výzvu, která spočívala v připomenutí, že v křesťanské víře jde o zaměření na Boha, transcendenci, nikoli na konkrétní sekulární záležitosti. Svá teologická stanoviska vyjádřil Berger v knize *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, kde hájí křesťanskou víru v kontextu moderního vědeckého poznání, ale bez vazby na neomylnou církev a neomylnou bibli. Důvěra v pravdu křesťanství dává odvahu znovu ji nacházet ve stále nových konfrontacích. Zápas o pravdu nikdy nekončí, ale stále znovu začíná.

Sborník těchto úvah lze doporučit ke studiu a promýšlení diskutovaných témat všem, kdo mají hlubší zájem o pochopení funkce náboženství a zejména křesťanství v postmoderní společnosti: teologům, filosofům, politologům, sociologům, religionistům, publicistům, sociálním pracovníkům, pedagogům a všem, kterým leží na srdci věci veřejné a podstatné pro budoucnost lidstva a jeho duchovní, mravní i kulturní úroveň, zejména pak studentům zmíněných oborů. Jak je patrné z obsahu jednotlivých příspěvků, kniha není a nemůže být syntézou předložených tvrzení, ale

upozorňuje na problémy, popisuje východiska a naznačuje možnosti jejich řešení. Její cena je v tom, že vtahuje čtenáře do diskuse a nutí ho k hledání odpovědí tam, kde jednotliví autoři svou argumentaci končí a ponechávají prostor pro čtenářovo domýšlení naznačených řešení.

Eduard Krumpolc

HUGH McLEOD:

SEKULARIZACE V ZÁPADNÍ EVROPĚ
(1848–1914)

(Brno: CDK, 2008. 368 s.

ISBN 978-8073251611; z anglického originálu *Secularisation in Western Europe, 1848-1914* přeložili Jana a Jiří Ogročnickí)

Českým čtenářům se dostává prostřednictvím vydavatelství CDK již druhá kniha zabývající se vztahem společnosti a náboženství v Západní Evropě z pera Hugh McLeoda. Autor se v této publikaci věnuje fenoménu sekularizace. A protože pod pojmem sekularizace se často rozumí ledacos, autor sám vymezuje, v jakých významových oblastech jej bude užívat, a to v odpovědích na otázky: 1. Do jaké míry nastal pokles podílu populace mající náboženský názor na svět, příslušnosti k náboženským organizacím nebo účasti na náboženských obřadech? 2. Do jaké míry došlo k oddělení církve a státu nebo církve a školy? 3. Je to otázka, jak dalece poskytuje náboženství společný jazyk, sdílený do jisté míry velkou většinou národa, jímž lze vyjadřovat širokou škálu idejí, požadavků a potřeb. Sám připomíná, že právě třetí oblast je málo jasná, a z toho důvodu byla dosud téměř opomíje-

na. V této své historické studii vychází zvláště ze sociologických studií.

I když kniha nese v názvu „v západní Evropě“, autor sám zužuje svou oblast zájmu na Francii, Anglii a Německo. Hned v úvodu knihy jsou tři mapy zobrazující Anglii, Francii a Německo s příslušnými zmiňovanými lokalitami.

McLeod považuje sekularizaci za klíčové téma novodobých církevních dějin, nebo možná lépe řečeno, dějin náboženství. Kloní se k názorům Kselmana a Coxe, „že klíčem k náboženské situaci v Evropě na konci devatenáctého století je pluralismus a že sekularizační trendy je třeba vidět v kontextu vášnivých náboženských střetů, k nimž docházelo jak mezi soupeřícími odnožemi křesťanství, tak mezi náboženským a sekulárním světonázorem.“ Onen pluralismus devatenáctého století však nevedl nutně ke skeptickému relativismu, ale naopak devatenácté století můžeme považovat za jedno z mála historických období, kdy byla „rozšířena horlivá oddanost různým druhům ideologie.“ Snad jako dosvědčení dovolím si citovat G. K. Chestertona: „Je velký omyl domnívat se, že když lidé ztratí víru, nebudou věřit v nic. Budou věřit v kolí.“ Opravdu důvěra v církev a náboženství většinou klesala (i když zdaleka ne postupně, ale značně kolísavě), ale lidé svoji náboženskou potřebu nemohli zničit, a tak ji naplňovali jinak – politický slovník si často vypůjčoval náboženské termíny a nacionalismus se holedbal, že dokáže překonat všechny náboženské rozdíly, a tak lidé často vyměnili víru za ideologii, které nekriticky věřili (samozřejmě je otázkou, v jaké formě se s církví setkávali).

V osmi kapitolách se autor postupně zabývá rokem 1848, institucí, skupinami udávajícími tempo, vírou, návštěvností

bohoslužeb, identitou, náboženstvím a lidovou kulturou a studii uzavírá kapitolou o roku 1914.

V roce 1848 se církve ve sledovaných státech většinou spojily s konzervativními politickými proudy, což vedlo k sekularizaci levice. Následující kapitola se proto věnuje problematice náboženství ve veřejných institucích. Konfesní státy byly minulostí a demokracie byla často spojována s antiklerikalismem. Stačí připomenout téměř systematickou sekularizaci, o kterou usilovaly francouzské vlády od sedmdesátých let 19. stol. Snaha o sekularizaci byla velmi patrná ve školství (nejsystematičtější omezování církve ve školství bylo ve Francii), ideálem byla „nábožensky neutrální škola“, ale tento pojem je obtížně definovatelný, takže to v praxi často znamenalo školu antiklerikální/antikatolickou. V Anglii byla dokonce založena nekonfesijní teologická fakulta.

Nejrozsáhlejší kapitola se zabývá jednotlivými složkami společnosti (od chudiny po nové elity) s ohledem na skutečnost, že odcizení se náboženským institucím, příklon k nenáboženským představám a sekularizační tendence ve společnosti byly v určitých sociálních skupinách silnější než v jiných. V kapitole nazvané „Víra“ přichází ke slovu důležitá otázka: jaký byl důsledek nastávající náboženské svobody? Skutečnost byla taková, že se v Evropě dařilo všem druhům víry i nevíry. Což je patrné i v literatuře – v nemálo románech a hrách jsou náboženské pochybnosti ústředním tématem. Pluralismus různých pohledů na svět se snažil konkurovat křesťanství a judaismu. Autor však dochází k závěru, že „převládajícím trendem není odmítnutí starších věr, ale určitá míra eklekticismu a přizpůsobování staršího novému a naopak.“

Skutečnost, že se objevila početná skupina lidí, kteří se otevřeně považovali za nevěřící, určitým způsobem narušila „status náboženství jako společného jazyka“, který poskytoval rituály, symboly celé komunitě. Což je však nevratná skutečnost, jejíž důsledky jsou patrné stále.

Kapitola o návštěvnosti bohoslužeb představuje velmi zajímavé skutečnosti. Ještě v 18. století totiž v některých zemích v Evropě vyžadoval pravidelnou účast na bohoslužbách zákon (v praxi však ne vždy účinně prosazovaný). Ovšem autor velmi správně poznamenává, že sice statistiky návštěvnosti bohoslužeb často slouží k posuzování náboženské horlivosti nebo naopak ochabování, to ale není tak jednoznačné. Neboť skutečnost, že někdo navštěvuje bohoslužby, nemusí nutně znamenat, že je věřící, a naopak skutečnost, že někdo nenavštěvuje kostel, nemusí nutně znamenat, že je bezvěrec. To stojí za úvahu i dnes; někteří se smutkem sledují často klesající statistiky návštěvnosti bohoslužeb, což ovšem nemusí nutně znamenat úpadek víry, ale „pouze“ odmítnutí oficiální církve. Navíc při posuzování těchto skutečností je nutné mít na paměti, že pro katolické křesťany je účast na nedělní bohoslužbě povinná (omlouvají jen závažné důvody), naopak u protestantů neúčast na nedělní bohoslužbě většinou nepředstavovala vzdor vůči církvi, natož opuštění víry. I z tohoto důvodu autor připomíná, že statistiky návštěvnosti jsou dokladem „náklonnosti k různým církvím“, ale „nelze je však využít jako doklad o náboženské víře nebo nevíře.“ Opět se nabízí ona otrěpaná fráze, že statistika jsou přesné počty s nepřesnými čísly. Proto je třeba různé srovnávání statistik brát velmi opatrně. Z hlediska těchto statistických údajů můžeme roz-

poznat několik trendů v náboženském životě: od oblastí, kde nastal velký propad náboženského života, přes ty, kde zůstal na stejné výši, až po ty, kde se dokonce zvýšil. Velmi zajímavý je právě fenomén návratu k církvi, který se objevil ve Francii mezi střední třídou a intelektuály, naopak „prostý lid“ se nábožensky velmi odcizil. Obecně lze říci, že neexistuje žádný nejdůležitější faktor, který by vysvětloval úpadek náboženského života ve zkoumaném období, „ale spíše řada faktorů, které mohly přispívat k tomuto trendu, včetně ekonomických a sociálních převratů spojených s industrializací a urbanizací, politické radikalizace určitých částí populace, která byla výsledkem dramatických politických událostí nebo zintenzivnění třídního boje, rozšiřující se role státu v oblastech jako vzdělání a sociální péče, vedoucí k vytlačování církví z dřívějších sfér vlivu, šíření městských vlivů na venkov a nových intelektuálních a kulturních směrů vývoje, sahajících od darwinismu ke kultu Wagnera.“ A navíc tyto trendy ovlivňovaly různé oblasti odlišným způsobem.

Potřeba identity je vlastní každému z nás, a identita se nedá zanedbat ani v oblasti náboženské, ať se člověk k nějakému vyznání hlásí, nebo je naopak bez vyznání. Velmi zakořeněné bylo konfesní vědomí, jen málo lidí bylo skutečně konfesně neutrálních. Vždyť konfesní vědomí vštěpovala rodina, církve i škola – dokud tato identita nebyla převážena identitou politickou nebo sekularistickou. Nejmarkantněji je to poznat při porovnání identity katolíků a protestantů – i nepraktikující protestant odmítal úctu svatých a naopak katolíků, i když by se třeba po většinu roku v kostele neukázał, poutní slavnost v obci by si nenechal ujít. A tak i v reálním životě

se katolíci a protestanté vzájemně příliš nepřátelili. Obecně byly např. Anglie a Německo vnímány jako protestantské země, naopak Francie jako katolická, i když realita tak černobílá nebyla.

Velmi zajímavou kapitolu představuje „Náboženství a lidová kultura“. Tento fenomén, který je sice známý a stále ne dost prozkoumaný, má v náboženském životě velký význam. I když lidé se s konkrétní církví již příliš neidentifikovali, přeci se odmítali vzdát náboženských prvků lidové kultury. Nejevidentnější je to při tzv. rituálech přechodu. Nemít pokřtěné dítě prý přinášelo smůlu (křest dítěte s odůvodněním, „že dítě má být pokřtěné,“ zatímco rodiče jsou sami nepraktikující, není ani dnes neznámým pojmem), „v očích katolíků dostávaly křesťanský křest, sňatek a pohřeb ještě další rozměr díky předsvědčení, že tyto obřady odlišují lidské bytosti obdařené nesmrtelnou duší od zvířat.“ V tomto pojetí pak občanský sňatek nebo pohřeb byl vnímán jako něco nelidského, zvířecího. U katolíků bylo velmi významně vnímáno první svaté přijímání, což se stávalo také účinným nátlakem v boji proti antiklerikálním učitelům a starostům – to, že by jejich dítě nemohlo jít k prvním svatému přijímání, bylo pro ně nepřijatelné. Podobně také u protestantů, zvláště v Anglii, bylo vnímáno jako nezbytné v lidovém pojetí očistění matky po porodu (v církevním pojetí to bylo díkůvzdání za narození potomka). Matka, která by tak neučinila, byla pokládána za nečistou a mnoho lidí by ji ani nepřijalo do svého domu. Náboženské symboly provázely lidi každodenně – ať už nošení křížků a jiných symbolů, nebo konání různých, téměř magických rituálů, které se z církevního pohledu vnímají spíše jako pověry. Samozřejmě s postupným

růstem vzdělanosti se projevovala tendence distancovat se od projevů lidové zbožnosti, navíc nové formy lidové kultury šířící se z měst (noviny, romány, komerční zábava, sport...) převzaly místo tradičních forem zábavy a poučení. To se projevovalo také ve způsobu slavení – trávení neděle (vytrácel se den odpočinku spojený s účastí na bohoslužbě spolu s celou rodinou ve prospěch dne naplněného různými aktivitami). I když zvláště škola a politické strany prosazovaly racionalismus a kult vědy, dostupnost technických řešení dříve nevysvětlitelných problémů, stejně se tato změna dala jen postupně. A mohlo se to projevit i tím, že lidé začali věřit ve „všemocnou politickou stranu“, která vše vyřeší. Autor výstižně poznamenává: „Alternativou víry v Boha není nutně víra ve vědu – stejně tak to může být víra v astologii, magii nebo zkratka v osud.“

Závěrečná kapitola se věnuje roku 1914. Zahájení první světové války znamenalo skutečný předěl epoch, něco, co do té doby Evropa neznala. Panovníci se dovolávali Boží pomoci, sami lidé se více účastnili náboženských obřadů, modlili se za své blízké na frontě. Sami vojáci nosili nejen křížky a medailky, ale také králičí tlapy či mince pro štěstí. Trefně to hodnotil jeden armádní pozorovatel: „Náboženství voják má. Nejsem si však jist, zda je to křesťanství.“ Hrůzy války opět otevřely otázku po vztahu dobra a zla. A objevila se také nová otázka: „Jak reálný je obecně rozšířený předpoklad, že díky vědě a politické akci vstupuje lidstvo do éry, kdy se bude těšit neustálému pokroku?“ Lidé se během války ocitli v opravdové nouzi, otázky Boha, duše a nesmrtelnosti pociťovali velmi naléhavě. Naopak náboženská identita často ustupovala do pozadí, objevila se spíše vzájemná solidarita.

Ovšem zatímco pro jedny byly události hrůz války příležitostí pro znovunalezení cesty k Bohu, pro některé, již věřící, to mohl být naopak podnět k tomu, aby víru opustili.

V závěru autor poznamenává, že z různých příběhů o náboženství by nevyzdvihl sekularizaci, ale pluralismus. Přelomovou událostí bylo podle něj prosazování tolerance. Náboženství v osmnáctém století muselo čelit intelektuálním výzvám. Sekularizace společnosti však přichází na konci zmíněného století, když liberální a radikální politická hnutí zaútočí na *ancien régime*. Právě liberální, radikální a sociální hnutí se stavěla do opozice proti existujícím církvím, protože je pokládala za opory starého řádu. Důsledkem tohoto pluralismu byl také fakt, že pokud lidé přestali chodit do kostela či synagogy nebo ztráceli víru, bylo to také díky přitažlivosti konkurenčních nabídek. Obecně vzato v Evropě žilo mnoho lidí, jejichž náboženské představy mohly být složitější, ale při veřejném vyznávání přijali společenské konvence. A tak zatímco do té doby se dá mluvit o určité rovnováze mezi náboženskými a sekulárními silami, postupně se tato „rovnováha“ vychýlila ve prospěch sekulárního světa.

Autor se nesnaží dávat nějakou jednoduchou a všeobsahující odpověď na otázku fenoménu sekularizace. Naopak, neustále připomíná, že to je jev velmi složitý, který se snažil pro konkrétní období a státy představit bez nároku na vyčerpání tématu. Svá tvrzení se snaží dokládat soudobými příklady, které bohatě dokreslují předkládanou problematiku. Bohatý poznámkový aparát je řazen za příslušnými kapitolami. Kromě seznamu literatury práce obsahuje také jmenný rejstřík.

Publikace může zaujmout jak odbornou veřejnost, tak také laické čtenáře, kteří chtějí problematice sekularizace porozumět. Je až zarážející, kolik procesů vedoucích k sekularizaci působí i dnes, pohled na jejich dějinné zakončení nám může napomoci jim porozumět a pochopit jejich hluboké zakořenění. Autor si nekladl za cíl vytvořit všeobsahující monografii, ale příspěvek k porozumění fenoménu sekularizace, což zcela jistě splnil.

Jitka Jonová

PAVOL LINET

TRADÍCIA A ZJAVENIE

(*Studia Theologica Nitriensis* 5, Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2005. 194 s. ISBN 8088741610)

Studie Pavla Lineta, absolventa Gregoriánské univerzity v Římě, je uceleným a zdařilým úvodem do základního traktátu fundamentální teologie, jak naznačuje podtitul: *Význam Tradície v dejinách odovzdávania Božieho zjavenia*. Přehledová stať představuje dané téma s potřebnou erudicí a nevysloveným, přesto zřetelným pedagogickým zámerem podat studentu bohosloví rozhled a vhled do vztahů kultury, Písma a tradice v kontextu. Východiskem je pro autora kontext kultury. Tradice je pro něj kulturním fenoménem, který v sobě nese teologický aspekt. Vztah kulturního a teologického je pro něj klíčem interpretace rozlišení a vazeb Tradice, apoštolské tradice a církevních tradic. Nutné terminologické upřesnění (s. 18–28) shrnuje krátce vědomostní informace, jak je to běžné u dobrých

učebnic. Podrobný rozbor současné diskuze (s. 29–40) odráží jeho římská studia v hodnocení vývoje *status quaestionis* v hutném přehledu. Lonerганovská škola se zdá být autorovou vědomě zvolenou preferencí, jak vyznívá v jeho souhlasu s Lonerганovým požadavkem postavit do centra pozornosti „rozhovor o metodě“ (s. 32). Pohybujeme se totiž v kulturním prostředí, které vědomě vytváří tradice interpretací ne nepodobných hře. Křesťanství totiž není jediným náboženstvím, které vědomě kultivuje transfer svého obsahu jako normotvornou skutečnost. Citace Michaela Fusse a Piera Cody jsou zvoleny velmi přílehavě (s. 37). Vztah zjevení a jeho dějinného formování je to, co charakterizuje ekleziální kontext tradice: „Tradice se jeví jako přenos dědictví víry založeného na zjevování se Boha člověku v průběhu dějin“ (s. 40). Církev je subjektem tradice.

Historický vývoj Tradice od nejstarších vrstev biblického textu přes patristické svědectví rozvoje tradice, reformační kontroverze a koncilní pojetí Tradice je rovněž předložen formou přehledové statě. Starozákonní a novozákonní poselství je viděno zorným úhlem předávání tradice zohledňující podstatnou část teologické diskuze 20. století (sociální podoba tradice židovské a prvokřesťanské, kontinuita a diskontinuita židovské, ježíšovské a apoštolské tradice, vztah předvelikonoční a povelikonoční tradice a význam apoštola Pavla pro definitivní ztvárnění apoštolské tradice). Samostatná podkapitola je věnována fenoménu předávání tradice v poapoštolské církvi (presbyter, starší, rodina, prorok, svědek, liturgie a katecheze, s. 72–78). Gnóze je pro autora momentem obratu, v kterém nachází onen protipól, vůči kterému se

vymezuje pojem tradice jako „pravidlo naší spásy“ (s. 85), základ pro vytvářející se *Symbolum* vedle a spolu s Písmem. Druhým krystalizujícím momentem pro teologické pojetí tradice je formování kánonu Písma (s. 94–98). Obdobně systematicky postupuje autor při objasňování změny pojetí tradice ve středověku, kde ukazuje na vzrůstající vliv *auctoritas* (Bůh sám a vše, co od Boha přijalo dar pravdivosti) jako rozvoje zodpovědné a normotvorné interpretace založené na možnosti nepřetržitosti křesťanské víry (s. 100). Ve středověkém náhledu existovala vážnost odvozená od analogie vážnosti Písma (s. 101). Z druhé strany postupné přijetí distinkce andělského učitele (*auctoritas Sacrae Scripturae* a *auctoritas Patrum*) i vlivem rozvíjené dobové teologické kriteriologie (rozlišit od sebe metafyzické poznání a poznání vírou; podobně rozlišit mezi Písmem a církví) přispělo ke kritice papežství ve snaze nalézt objektivní *veritates catholicae* jako nadřazené či absolutní, což pak v době reformace vedlo k odmítnutí celé katolické tradice. Pojem *traditiones humanae* (Wicliff, Hus) se stal polemickou kategorií a v konečném důsledku jeho uvedení do vážného teologického diskurzu vedlo k přijetí principu *sola Scriptura* (s. 105). Detailní analýza středověkého zápasu o pojetí vztahu tradice a Písma je dobrou přípravou k rozvinutí prezentace teologické koncepce Luthera a následné gigantické práce teologů Tridentského koncilu (s. 107–117). Pokračující kontroverze o dostatečnosti Písma jako pramene zjevení (reformace) vedla na katolické straně ke snaze ukázat na neplatnost této reformační zásady. Záhy se otázka přenesla na pole legitimity, a tím se pozornost obrátila směrem k roli magisteria v tomto procesu interpretace pramene (pramenů) zjevení. Vypraco-

vání seznamu hierarchie těchto autorit v tzv. teologických místech Melchiora Cana definitivně nasměřovala katolickou teologii do éry neoscholastiky jako metody opírající se o různé stupně závaznosti jednotlivých autorit a k nebývalému rozvoji manualistiky se všemi jejími přednostmi i nedostatky (s. 120). Cesta k papežské neomylnosti a znovuobjevení tradice v moderní době je tím předznamenána. V krátkých heslech jsou zmíněny významné historické body diskuze po Prvním vatikánském koncilu (Newmann, Římská teologická škola, modernismus, Blondel, s. 128–136). Zevrubně je rozebrána nauka Druhého vatikánského koncilu (s. 138–149).

Třetí kapitola je nadepsána jednoduše *Systematická reflexia* (s. 150–182). Usiluje o přesnější vymezení podstaty Tradice a jejího spolupůsobení s Písmem svatým a magisteriem církve a podává kritéria jejich rozlišení. Autor představuje výchozí patristickou typologii (řád, pramen, řeka), která mu umožňuje otevřít tradici vnímanou jako dynamickou skutečnost v duchu zásadních příspěvků teologů 20. století (Y. Congar, C. Giraudo, H. Rahner) a pod jejich vlivem vyjadřuje své základní tvrzení, které propojuje celé dílo jistou latentně přítomnou koherencí: „Základní vlastností Tradice je to, že je to živá skutečnost“ (s. 158). Chápe ji jako projev celistvosti života církve, jako projev jednoty a odlišnosti Písma a tradice (s. 160–161) a jako projev jejich vzájemné závislosti (s. 162). Do tohoto kontextu vkládá stručné objasnění role magisteria a dogmatických vyjádření. Zde se přidržuje spíše stručné informativní rekapitulace s krátkým exkurzem do teologického pluralismu s opětným odkazem na Bernarda Lonergana (s. 168–169). Kerygmatický pohled na tradici tvoří pro mladého slovenského

teologa klíčové východisko pro objasnění kritérií, která tvoří z tradice základní normu víry, a dobrá znalost patristická mu umožňuje ukázat na hranice „klasické teologické gnozeologie při hodnocení tradice“ (s. 178), jak ji vypracoval již zmíněný Melchior Cano:

Proces tradice se uskutečňuje jako asimilace a intelektuální svědectví stále živého Božího slova ze strany celého věřícího společenství Církve. Nemůžeme si jej představit jako jednoduchý proces předávání víry z minulosti, na druhé straně nemůžeme Tradici chápat ani jako nějakou instrukci, která byla vypracována ze strany magisteria (s. 178).

V knize je zřetelně akcentován soteriologický charakter tradice.

Rekapitulace poznaného povětšinou nepřináší převratné poznatky, didaktický ráz práce ji předurčuje k tomu, aby podala hutnou informaci. Postřehneme v preferencích – autorem v práci vědomě postulovaných – vliv jeho studií, odhodlanost zprostředkovat a teologicky se přihlásit ke kultivované tradici teologie uvažující v kontextu služby ke spáse lidí.

Pavel Ambros

IVAN ŠULÍK

MORÁLNE MYSLÉNIE ALEXANDRA SPESZA
(1889–1967): PRÍSPEVOK K DEJINÁM
MORÁLNEJ TEOLÓGIE

(*Studia Theologica Nitriensis* 7, Nitra:
Kňazský seminár sv. Gorazda, 2005. 215 s.
ISBN 8088741580)

Celá práce Ivana Šulíka je uvozena odvoláním se na Otů Mádra ohledně spojení duchovního dědictví katolic-

ké teologie s odborností a pastorační citlivostí (s. 9). Kniha splňuje všechny tři parametry, navíc je sondou do dějin slovenské teologie. Prizmatem postavy u nás téměř neznámého slovenského moralisty Alexandra Spesza (1889–1967) nás autor uvede fakticky do dějin slovenské teologie 20. století. Spesz studoval na římské Gregoriáně morální teologii u prof. Gennara Bucceroniho. Od r. 1918 přednášel filosofii, pastorální teologii a morálku v kněžském semináři v Košicích až do r. 1936, kdy nastoupil na teologickou fakultu v Bratislavě. Ta byla založena již v r. 1919, jejího schválení ze strany Vatikánu však bylo dosaženo až v r. 1936.

První kapitola obsahuje přehled života a díla Alexandra Spesza (s. 11–33). Druhá kapitola zasazuje jeho teologickou analýzu do dějinných souvislostí (*Historický a teologický kontext diela Alexandra Spesza*, s. 34–60). Uvedení masarykovského Řím musí být souzen a odsouzen ukazuje na doposud živé kulturní povědomí slovenských katolíků vůči politické situaci pražské vlády. Náboženské nepokoje při přestupu přibližně 90 řeckokatolických farností k pravoslaví a hledání církevně-politického uspořádání poměrů na Slovensku i celé období Slovenského státu předznamenaly protikatolické útoky partyzánských skupin a později komunistického režimu „motivované ztotožněním slovenského patriotismu s katolicismem“ (s. 40). Na Slovensku již od r. 1943 pracovala Slovenská národní rada, která vydávala proticírkevní zákony a v r. 1945 zkonfiskovala církevní majetek. Po r. 1948 se Slovensko stalo součástí celostátně řízené likvidační politiky komunistického režimu (s. 42–48). Druhým kontextem jsou dějiny morální teologie, které autor shrnuje v druhé

části: klíčová je manualistika a tradice kazuistiky (vliv ekviprobabilismu a tübinské školy). Tato část přibližuje hlavní představitele formou slovníkových sdělení (M. Sailer, J. B. Hirscher, J. Magnus, J. Mausbach, O. Schilling, A. Arregui). Doba, která poznamenala Spesze, byla charakteristická snahou po osvobození morální teologie z „čistě filosofických spekulací a minimalistických tendencí“ k akcentu položenému do „jednání křesťana ve světle biblického zjevení a teologických kategorií“ (s. 54). Kapitola uvádí základní informace o všech důležitějších morálních teologických dobach a dochází ke kritickému zhodnocení slabin všeobecně přítomných v morální teologii té doby: podřízení se morálky právu, výuka vedená směrem k řešení kázů a nepropojení s ostatními teologickými disciplínami. Autor takto podrobně postupuje v prezentaci dobové morální teologie, aby ukázal závislost Alexandra Spesza na soudobých proudech a na jeho nedostatečnou originalitu. Šulíkův rozbor ukazuje na přímou závislost Spesza na F. Tillmannovi (s. 62). Podrobný rozbor Speszovy *Katolické mravouky* (1948) je zcela vyčerpávající. Autor postupně komentuje její jednotlivé části (*Celková vize všeobecnej morálnej teológie*, s. 61–125). Specifikum Speszova teologického pojetí dokumentuje na jeho zájmu o studium okultismu, rodiny a války (*Niektoré špecifické problémy špeciálnej morálnej teológie*, s. 126–189). Tato část práce je přesnou referencí bez jasnějšího a vyhraněnějšího autorova východiska. Zůstává ve věčné rovině bez zřetelnější profilace názorové, která je v díle přítomna latentně jako sympatie k vlastní teologické tradici a irénická svojí povahou. Opatrnost přístupu autora bohužel práci zbavuje tolik potřebného kritického intelektuálního napětí

jako oné znepokojující tvořivosti ducha, která si je vědoma rizik diskurzu, a přece si váží onoho osobního nasazení se pro to, co Guardini rád nazýval dramatem zápasu o křesťanskou existenci dneška.

Pavel Ambros

ENZO BIANCHI

KLÍČOVÉ POJMY KŘESŤANSKÉ SPIRITUALITY

(Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 197 s. ISBN 978-8070953265)

Italský teolog (nar. 1943) je v současnosti převorem ekumenické klášterní komunity v Bose (Piemont). Několik jeho publikací z teologie spirituální je pravidelně překládáno třeba do němčiny, polštiny, holandštiny apod. *Le parole della spiritualità* (Milano: BUR, 2004) vycházejí nyní v češtině s praktickým názvem *Klíčové pojmy křesťanské spirituality*, a to v překladu Prokopa Brože.

Struktura dílka odpovídá asi 50 tematickým heslům z duchovního života (například: svatost a krása, modloslužba, věrnost Bohu, rozjímání... láska k nepřátelům). Ty se místy vzájemně překrývají. Nejsou opatřeny citační zónou (nejedná se o manuál); coby lahodně čtivé jsou spíše populárního rázu. Tím se nestírá jejich oborová jakost. Leckdy zmiňují význačné současníky: S. Weilová, Terezie z Kalkaty, D. Bonhoeffer aj. Jádrem vždy tvoří biblické *lectio divina*, jež je zarámováno souvislostmi z patristiky (Augustin a Jan Zlatoústý dominují) a klasiky duchovního života (hojně je tu zastoupen Bernard z Clairvaux a František Saleský). Nejen ekumenický rozměr je výrazný, ale i příklon k nadčasovým hodnotám židovské tradice. Text není

ani aforisticky semknutý (řekli bychom: přetížený kondenzovanými „moudry“), ani narativně rozbředlý (ve smyslu: „transparentnost za každého počasí“).

Za pozitivní považuji: text si nesedí „na přímce“, a přitom se nezříká hloubky; dále se tu představuje homogenně a uceleně, bez neúměrně akcentovaných vybočení. Nelichotí zaokrouhlenou „vstřícností“ („vcitováním se do kontextů“), ale spíše vyslovuje jak náročnost, tak nesnadnost reality duchovního života. Dbá o syntézu tradičních přístupů (i oborové metodologie spirituální teologie) a nových, plurálních tendencí.

Překlad je solidní a obsahově věrný. Redakční práce je standardně zdařilá. Místy bych snad připomenul dvojí nedostatky: častější nepřesnost v postavení pomlčky při uvádění biblických souřadnic (typu: například Řím 8,14- 17) a ojedinělou nejednotu v úzu majuskuly a minuskuly u *patres*: O/otcové.)

Kolekce takových „klíčových pojmů“ může užitečně posloužit k souvislejší oborové introdukci.

Michal Altrichter

KAREL SLÁDEK

VLADIMÍR SOLOVJOV: MYSTIK A PROROK:
OSOBNOST A DÍLO VLADIMÍRA SOLOVJOVA
POHLEDEM (NEJEN) ČESKÉ REFLEXE

(Studijní texty Centra Aletti 42, Olomouc:
Refugium, 2009. 186 s.
ISBN 978-8074120213)

Nový titul z řady studijních textů olomouckého Centra Aletti s názvem *Vladimír Solovjov: mystik a prorok: Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe* přináší mírně upra-

venou verzi disertační práce, kterou její autor – Karel Sládek – pod stejným názvem obhájil v roce 2007 na Katolické teologické fakultě UK v Praze. V současné době autor působí na Katedře teologické etiky a spirituální teologie KTF UK v Praze a mj. také pracuje ve Slovanské knihovně Národní knihovny ČR.

V předložené publikaci se autor snaží českému čtenáři předložit Solovjovovu mystickou a prorockou dimenzi (s. 7). Jak sám dokonce tvrdí, jde o nový úhel pohledu na dílo významného Rusa 19. století (s. 17). Dalším akcentem publikace je Solovjovův teosofický systém, v neposlední řadě pak reflexe Solovjovova myšlení v české myšlenkové tradici, zvláště v 1. pol. 20. století.

Autor se nejprve v předmluvě snaží zodpovědět otázku, zda lze hovořit o Solovjovovi jako o mystikovi a prorokovi (s. 7–16). Jenom poznámkou upozorňujeme, že se čtenář nedozví, proč si autor vybral pro svou analýzu právě tyto dvě Solovjovovy dimenze. V předmluvě nejprve představí závěry vybraných českých myslitelů z 1. pol. 20. století, kteří odmítali Solovjova řadit mezi mystiky, resp. proroky (L. Klíma, T. G. Masaryk). Následně s pomocí soudobé spirituálně-teologické literatury (Slovník spirituality) předkládá definice proroka a mystika, čímž jednak vyvrací mylné předporozumění a závěry dvou českých myslitelů, a jednak mu tyto soudobé definice postačí k zařazení Solovjova do příslušných kategorií. Tato metoda se nám nezdá plně adekvátní. Nechceme tím falzifikovat zařazení Solovjova mezi proroky a mystiky, ale je poněkud přepjaté ho sem zařadit pouze s odkazem na v současnosti přijímané soudobé definice (v závěru publikace toto zařazení zní mnohem jasněji a uceleněji, viz s. 172). Také není úplně jasné,

proč se autor vymezuje právě pouze proti těmto dvěma českým myslitelům.

První kapitola je uvedením do studia Vladimíra Solovjova (s. 17–47). Sládek zde nejprve předloží obecně přijímanou chronologii Solovjovovy tvorby (viz dále) a následně krátký přehled blíže nespecifikovaných tzv. raných reflexí významného Rusa, nejenom v české kotlině (M. D'Herbigny, K. Jindřich, I. Mastylák, J. Trubeckoj, S. Solovjov, K. Močulskij, H. U. v. Balthasar). Pro dějiny české teologie je zajímavá následující podkapitola o reflexích Solovjovova myšlení u česky a slovensky mluvících autorů v 1. pol. 20. století (s. 24–41). Autor zde vybírá několik jmen (Špaldák, Vrzal, Hnízdil, Žák, Tesková, Durkaň, Krátký, ale i Březina, Klíma, Salajka, Chalupný, Hromádka, Kozák, Masaryk, Myslivec, Jemelka, Pořízka...) a krátkou anotací odkáže na jejich články, monografii či jiný druh příspěvku. Zahrne sem římské i řecké katolíky, ale i evangelíky, agnostiky a ateisty. Čtenář se však nedozví, zda jde o výčet úplný, nebo jen částečný. K tomu ještě třeba říci, že představování reflexe českých myslitelů je přítomno v celé publikaci, což je rozhodně velkým přínosem. Autor reflexe čerpá zvláště z Podlahovy a Tumpachovy *Bibliografie české katolické literatury od r. 1828 do konce r. 1913* (ovšem bez uvedení editorů!). Není zde ovšem zcela přesný, když neodkazuje na originály článků, ale pouze na bibliografické údaje v Podlahově soupisu (např. Špaldákovy články z *Časopisu katolického duchovenstva*, s. 25). Z vědeckého, ale i praktického hlediska nejsou tyto odkazy plně adekvátní. Dalším zdrojem informací o českých myslitelích jsou různá periodika (Vyšehrad, Hlídka, Museum, Slovanský přehled...) a několik dílčích monografií (Pořízka, Chalupný, Jindřich).

V dalších třech kapitolách (2.–4. kap.) se publikace věnuje již samotné interpretaci díla V. Solovjova. Sládek se zde drží klasicky přijímaných třech fází myšlenkového vývoje Solovjova (teosofické, teokratické a syntetické období, viz níže, s. 18–19). Dokládá tím mj. myšlenkový vývoj na pozadí životních událostí. Tomu odpovídá absence samostatné biografické kapitoly. S životopisem význačného Rusa je tak čtenář seznamován v průběhu celé publikace. Tento přístup není sice plně přehledný, nicméně v zásadě to čtenáři umožní lepší pochopení souvislostí mezi životem a dílem, což je jistě kladem publikace.

Ve druhé kapitole (*Osobnost a dílo raného Vladimíra Solovjova ve světle intuice kosmické všejednoty*, s. 48–91) představuje autor Solovjovo rané dílo a uvádí je tímto výrokem:

Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova budou analyzovány z perspektivy jeho mystické intuice kosmické všejednoty, která je sjednocujícím prvkem rozsáhlého teosofického systému (s. 48).

Autor se zde zvláště zaměřuje na počáteční duchovní vývoj Solovjova, kdy mj. komentuje tzv. tři zjevení Božské Sofie v průběhu Solovjovova života. Z toho v dalším předkládá črty ze Solovjovovy sofiologie a kosmologie (s. 65–73). Závěrem upozorňuje, že Solovjovova inspirace vedla i další ruské myslitele (Florenskij, Bulgakov).

Ekumenickým a eklesiologickým otázkám se autor věnuje ve třetí kapitole (*Solovjovoovo proroctví pravdy, dobra a krásy*, s. 92–147), kdy předkládá i otázky etické, zvláště ve spojitosti s otázkou zla. V neposlední řadě jsou zde představeny fragmentární – protože Solovjovem neucelené – prvky estetiky.

V závěrečné části (*Vize eschatologického konce v předtuše smrti*, s. 148–170) pak Sládek interpretuje eschatologické a apokalyptické myšlenky Vladimíra Solovjova, které sledovaný autor promýšlel už ke konci svého relativně mladého života. Zvláště si všímá Krátké legendy o Antikristu. Jsou zde představeny jednotlivá podnětná srovnání a návaznosti (či naopak vzájemná vyhranění) Solovjova s dalšími postavami, nejen ruského světa (Tolstoj, Mohamed, Nietzsche, Merežkovskij). Tento výčet je vzápětí doplněn o literární postavu Antikrista.

Publikace je ukončena vydařeným závěrem (s. 171–180), kde se mj. Sládek nebál srovnat určité prorocké Solovjovovy intuice s Druhým vatikánským koncilem (intuice pozitivních prvků spirituality mimokřesťanských náboženství – viz *Nostra aetate*; intuice univerzálního a ekumenického pojetí víry – viz *Unitatis redintegratio*; intuice nutnosti etických hodnot – viz *Gaudium et spes*, s. 179–180). Následuje jmenný rejstřík a seznam použité literatury (s. 181–189).

V další části této recenze upozorníme na sporné momenty dané publikace. Kolegoví Sládkovi se dá jistě vytknout klasické, chronologicky postavené schéma, které sice oprávněně kopíruje Solovjův vývoj, ale v tematických otázkách autorovi nezbyvá prostor pro hlubší analýzu. Stálo by tak jistě za úvahu, předložit tematicky úzce vymezenou analýzu. Je ovšem možné, že „širokoúhlost“ Solovjovovy osobnosti právě takovouto „úzkoprofilovost“ odmítá.

Při předkládání českých myslitelů a jejich názorů na Solovjova autor občas působí poněkud naivně, když např. hodnotí L. Klímu takto:

Překvapivě stravitelnější se pro Ladislava Klímu jeví tato Solovjovova kapitola o ctnostech (...), které více korespon-

dují s Klímovou filosofií o životě a síle (s. 125).

Nebo podobně v souvislosti s T. G. Masarykem:

[Masaryk] Solovjova vystavil kritice právě v těch aspektech jeho tvorby, kdy stál na pozicích, které taktéž Masaryk nemohl přijmout (s. 35).

Jak jsme již upozornili v publikaci chybí samotně stojící biografie V. Solovjova. Autor ji vkládá do samotných analytických pasáží, to zřejmě pro úzké sepětí vývoje myšlení s dílem. Naše výtkta směřuje k nedostatečně dokládané biografii Solovjova v analytických pasážích. Jinými slovy, kolega Sládek zřejmě předpokládá, že čtenář již biografii studovaného autora zná a nemusí odkazovat na biografická studia cizích autorů.

Další nebezpečí, kterému autor nezabránil, je velké množství nedoložených závěrů a zařazení autora do určitých daných myšlenkových kategorií a rámců. Čtenář se tak např. dozvídá, že:

... Přestupovat z jedné konfese do druhé Solovjov jistě pokládal za zbytečné, jelikož byl v první řadě kosmický křesťan univerzální církve, který dýchal oběma křesťanskými plícemi: pravoslavnou i katolickou (a můžeme dodat, že též protestantskou, jelikož se reformačními církvemi také poctivě zabýval) (s. 117).

Nebo, že Solovjov „...byl univerzálním křesťanem všeobecné církve, která přesahuje viditelný rozkol“ (s. 107). Zařazování Solovjova do „kosmického křesťanství“ je dle našeho názoru přepjaté, zvláště z pohledu problematičnosti vize jako takové. Autor sice představí vizi univerzální církve přesahující viditelné rozkoly a hranice mezi denominacemi (s. 92–118), kde závěrem

dodává „konečné slovo o Solovjovově konfesním vyznání“. Nicméně právě zde, více než jinde, postrádáme kritiku myšlení Solovjova. Z ekumenických a mezináboženských snah je zřejmé, že žádné univerzální náboženství či univerzální křesťanství nikdy existovat nebude. Členové by totiž falsifikovali svoji tradici a pravda (i když dílčí) by se stala obchodním artiklem sjednocení. Pokud budeme o Solovjovovi hovořit v rámci kategorie univerzální křesťanství, bude to spíše popis jeho *modu vivendi*. To kolega Sládek sice učinil, ale jasně je to patrné až v závěru (s. 175). Zde také velmi podnětně poukázal na možný Solovjovův model pro vztahy uniátských církví k pravoslavným. Což ale dále nerozvedl (s. 175). Dalším nedoloženým závěrem je následující věta, která v textu není nijak dále podložena či jinak doložena:

Solovjov se s vidinou dáblů usilujících o jeho život pustil do duchovního boje. Vyzval dáblы k vnitřní konverzi a obrácení k Bohu-Pastýři. Vykonával tak nad světem jistý druh exorcismu (s. 153).

Nebo Sládek hovoří o známé Krátké legendě o Antikristu jako o „v podstatě aktualizované verzi části biblické knihy Zjevení“ (s. 164), což zní trochu nadneseně, zvláště pokud tento konstatovaný fakt není doložen žádným srovnáním.

V celé Sládkově publikaci je také patrný přespříliš nekritický obdiv ke studovanému autorovi. To dokládá např. první strana předmluvy, kde autor píše: „Solovjov byl vskutku velmi originální a geniální osobností, která v nejednom aspektu života a díla přesahovala ohraničený rámec své doby“ (s. 7). V souvislosti s výrokem Solovjova („Na tomto sjednocení závisí osudy Ruska, Slovanstva a celého světa. My Rusové, pravoslavní a celý Východ nemůžeme

nic vykonat, dokud nezahladíme hřích církevního rozkolu, dokud nedáme, co se patří, moci velekněžské“), Sládek až pateticky dodává:

Jak prorocky znějí tato slova, když si uvědomíme, jakého válečného utrpení mohl být svět ušetřen v následujícím století, kdyby křesťanské církve byly více jednotné (s. 94–95).

Vedle toho je ještě třeba upozornit na poněkud zmatečné informace o unionistických tendencích na našem území v první polovině 20. století, čímž autor myslí známé velehradské unionistické sjezdy. Autor zde nerozlišuje mezi unionismem a uniatismem (s. 24, 28, 115). Dle našeho názoru musíme rozlišovat *unionismus* (dle Jana Pavla II., tj. předchůdce ekumenismu) a *uniatismus*. *Unionismus* je záležitostí pouhých snah o sjednocení metodou dialogu a vzájemného poznání na platformě vzájemného setkávání pravoslavných a římskokatolických teologů na velehradské půdě, oběma tradicím blízké (uskutečnilo se sedm oficiálních velehradských unionistických sjezdů, 1907–1936). *Uniatismus* je pak metoda sjednocování partikulárních církví Východu s Římem (tzv. unie východosyrská, etiopská, chaldejská, moldavská, brest-litevská, malabarská, marčská, užhorodská, jakobitská, transylvánská). Z těchto sjednocení vzešla církev, jež uznala papežský primát, je tzv. uniatská církev (např. řeckokatolická).

Ještě poznámkou zmiňme autorův úzus přepisu teologických termínů, když píše: kristocentrismus/kristologický (s. 72, 93, 113, 174), místo christocentrismus/christologický (srov. BARTOŇ et alii, *Jak zacházet s náboženskými výrazy*).

Závěrem vyzdvihneme, že z hlediska interpretace Solovjovových myšlenek a jeho díla je publikace pro českého

čtenáře jistě nemalým přínosem. Z pera českého autora jsme na podobnou monografickou publikaci čekali více než 50 let. Za připomínku zde pouze stojí překladová práce (M. TENACE, *Úvod do myšlení V. Solovjova*). Kvalitní, i když fragmentální seznámení s myšlenkovým světem V. Solovjova pak přináší úvodní statě k jednotlivým Solovjovovým dílům (v nakl. Refugium vydávané překlady jeho souborného díla) z per českých jezuitů M. Altrichtera a P. Ambrose. Námi představovaná publikace od tohoto výčtu od nynějška jistě patří.

Z dalších kladů publikace můžeme jmenovat současnost autorova pohledu na dílo ruského velikána a snahu o zpřístupnění jeho myšlenkového odkazu současné generaci. Velmi významné je bezesporu zpřístupnění české reflexe ruského myslitele. Pro dějiny české teologie publikace tímto slouží sice nepřímo, ale výrazně.

Co říci závěrem? Publikace Karla Sládka obsahuje mnoho podnětných informací a zaslouží si náležitou pozornost. Přes výčet negativ a slabších stránek, které jsme však zmínili spíše jako náměty k diskuzi, musíme knihu doporučit každému, kdo se zajímá o ruskou filosofii a teologii. Odborníkům dá mj. přehled o českém bádání v této oblasti, laikovi podá hlubší úvod do studia věhlasného ruského myslitele. Doufáme, že kolega Sládek svou představenou odbornost v brzké době doplní např. o další studie o české reflexi ruské filosofie a teologie (např. Bulgakov, Florenskij, Losskij, Berďajev...) či o tématicky profilovanou analýzu z díla V. Solovjova.

Lukáš Nosek

COLLOQUIUM ORIGENIANUM DECIMUM:

ORIGEN AS WRITER

(KRAKOV, 31. SRPNA – 4. ZÁŘÍ 2009)

(Zpráva z konference)

Ve dnech 31. srpna – 4. září 2009 se v polském Krakově konalo jubilejní desáté kolokvium věnované dílu významného myslitele křesťanské antiky Órigena z Alexandrie (cca 185–253). Na konferenci zaznělo více než šedesát příspěvků rozdělených do osmi tematických skupin.

Konferenci zahájil papyrolog a archeolog Adam Łukaszewicz přednáškou o polských archeologických průzkumech v Alexandrii (k poutavosti přednášky značně přispěla bohatá obrazová dokumentace). V rámci úvodního bloku dále vystoupil *spiritus agens* origenovského bádání Lorenzo Perrone (*Pro domo sua: Origen's self-quotations and the construction of a literary oeuvre*), který se zabýval otázkou, jakým způsobem a za jakým účelem Órigenés odkazoval na svá vlastní díla (zejm. ve srovnání s jeho odkazy na jiné autory a na vlastní plánovaná díla).

Připomeňme témata několika dalších příspěvků. Eric Junod (Lausanne) promluvil o Órigenově zdrženlivosti vůči psané tvorbě (*Du danger d'écrire, selon deux préfaces d'Origène*). Podle Órigena autor psaním ztrácí drahocenný čas, který místo toho mohl věnovat důležitějším činnostem, např. výuce; dále hrozí, že nepřátelé text pozmění, a tak autora budou diskreditovat; a konečně existuje nebezpečí, že se text dostane ke čtenářům, kteří nejsou způsobilí ho číst, a tak budou vydány „perly vepřům“.

Agnès Aliau-Milhaud (Paris) si všimla pasáží z *Komentáře k Janovi*, ve kterých je komentovaný biblický text pře-

veden do pasivní formy (*La réécriture au passif et ses enjeux dans le Commentaire sur Jean d'Origène*). Podle autorky mají tyto obměny důvody exegetické (měnění větný důraz, což zužitkovává navazující výkladová pasáž) či katechetické (ukazuje novou perspektivu ve vztahu mezi osobami biblického příběhu).

V sekci věnované filosofickým zdrojům Órigenova myšlení vyvolal živou diskusi příspěvek *Biblical and Metaphysical in the Texture of Origen's Writing*, ve kterém se Joseph O'Leary (Tokio) zamýšlel nad Órigenovou argumentační strategií, rozvinutou při úvahách o duši Jana Křtitele v *Komentáři k Janovu evangeliu*.

Na konferenci již tradičně zazněly i příspěvky věnované dalším autorům alexandrijské tradice. Mezi nimi vzбудil pozornost Marco Rizzi (Milano) s příspěvkem *Clement's literary problem reconsidered*. Na základě literárního rozboru prologu ke Klementovu *Učíteli* a několika dalších pasáží se Rizzi přihlásil k autorům, kteří nepřijímají tradiční myšlenku, že Klement svá hlavní díla koncipoval jako trilogii, sestávající z *Pobídky Řekům*, *Učitele* a *Strómat*. Za mnohem významnější hledisko při členění Klementova díla Rizzi považuje literární žánr, podle kterého rozlišuje díla protrepticko-pedagogická, pojednávající o etických otázkách, a díla didaktická, věnovaná doktrinním otázkám.

Příspěvky přednesené na konferenci budou vydány ve sborníku s tradičním názvem *Origeniana decima*. Příští kolokvium v roce 2013 bude hostit dánský Århus. Ještě předtím, již na podzim 2010, se centrem bádání o alexandrijském křesťanství na chvíli stane Česká republika. Vzácnou příležitostí k setkání bude konference věnovaná Klementovi z Alexandrie, kterou ve spolupráci

se zahraničními odborníky připravují kolegové z Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty.

Vít Hušek

COLLOQUIUM DIONYSIACUM
(PRAHA, 30.-31. ŘÍJNA 2009)

V posledních říjnových dnech se v Praze sešli badatelé zabývající se dílem a myšlenkovým odkazem Dionysia Areopagity, tajemného novoplatónského filosofa a teologa přelomu 5. a 6. století, k dvoudennímu kolokviu, které uspořádala Patristická společnost ČR a Evangelická teologická fakulta UK.

Hlavním hostem konference byla Ysabel de Andia (Paris), která svou úvodní přednášku věnovala tradici dionysiovské mystiky a v jejím kontextu podrobněji rozebrala tři dionysiovské akcenty: *pati divina*, tedy důraz zakoušení božských tajemství (ne pouze jejich poznání), dále koncept „mystické temnoty“ a cestu negativní teologie.

Na kolokviu byli početně zastoupeni kolegové ze Skandinávie a ze slovan-

ských zemí. Ari Ojell (Helsinki) poukázal na význam božských jmen u Dionysia v návaznosti na Řehoře z Nyssy (i na diskontinuitu obou pojetí), Anniken Johansen (Oslo) načrtla souvislosti mezi *Nebeskou hierarchií* a origenovskou tradicí na základě syrských verzí Dionysiova díla.

Dionysiově návaznosti na novoplatónskou metafyziku byl věnován příspěvek Václava Němce (Praha), Ivan Christov (Sofia) rozebíral dvoustupňový proces emanace božských idejí a stvoření světa ve srovnání s Proklovou *Platónskou teologií* a *Komentářem k Parmenidovi*, Lenka Karfíková (Praha-Olomouc) ukázala souvislost Dionysiova pojetí času s tradicí Platónova *Parmenida*.

Jaroslav Rytíř se věnoval přirovnání nepravé teologie k idolatrii a návaznosti Jean-Luc Mariona na Dionysia, mari-onovských inspirací se dotýkala i úvaha Ståle Johannese Kristiansena (Bergen) o významu Dionysiovy symbolické teologie pro interpretaci ikon a závěrečný (téměř mystický) příspěvek Gorazda Kocijančiče (Ljubljana) nazvaný *The Name of God and the Name of the Author*.

Vít Hušek