

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:

*JAKO V NEBI, TAK I NA ZEMI: NÁČRT TRINITÁRNÍ
TEOLOGIE*

(Kostelní Vydří: Karmelitánské
nakladatelství, 2007. ISBN
978-8071951230 & Praha: Krystal OP,
2007. ISBN 978-8065929997)

Profesor Ctirad Václav Pospíšil, Th.D., OFM (nar. 1958 v Praze) je autorem již řady publikací z oblasti systematické teologie. Jeho kniha *Jako v nebi, tak i na zemi* však podle mého soudu překonává všechno, co dosud napsal, a to nejen svým účtyhodným rozsahem 590 hustě potištěných stran, ale především svým obsahem. Sám autor ji vidí jako třetí svazek své impozantní trilogie, která začíná knihou *Hermeneutika mystéria* (vyšla v r. 2005), pokračuje monografií *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (1. vydání v r. 2000, 2. upravené a rozšířené vydání v r. 2002, 3. doplněné, rošířené a prohloubené vydání v r. 2006) a završuje se nyní tímto dílem. Autor vidí trinitární teologii jako hlavní traktát celé systematické teologie, od něhož by se měly odvíjet všechny ostatní traktáty. Trinitární teologií se sice autor již zabýval dříve a poprvé ji zpracoval v publikaci *Dar Otce i Syna: Základy systematické pneumatologie* (vydala Malice cyrilometodějská v Olomouci, 1. vydání 1999, 2. vydání 2003), nové zpracování tohoto traktátu však tuto starší monografii podstatným způsobem překonává. V české teologické literatuře nenajdeme mnoho publikací zabývajících se trinitární tematikou, z poslední doby je to jenom kniha profesora Zdeňka Kučery z Husitské teologické fakulty Karlovy univerzity v Praze *Trojiční teologie* (Brno: L. Marek, 2001). Tím významnější je počín autora, který vyplňuje tuto mezeru.

Kniha se dělí na tři části, z nichž každá má tři kapitoly. Jednotlivé kapitoly jsou dále rozděleny na podkapitoly a odstavce, takže struktura knihy je velmi členitá a přitom přehledná. Kniha je uvedena předmluvou autora a úvodem, v němž je popsána struktura knihy. Celé pojednání je zakončeno doslovem, v němž je vylíčena geneze knihy a poděkování všem, kteří nějakým způsobem autorovi pomohli. Je připojen seznam použitých zkratk, seznam použité literatury a jmenný rejstřík. Poznámkový aparát je velmi důkladný a čítá 1772 poznámek pod čarou, ať už výkladových, nebo citačních.

První část knihy je věnována vysvětlení trojičního tajemství. Autor se nejprve zabývá otázkou, zda Bůh Starého zákona je Bůh Otec, nebo je to celá Boží Trojice. Dochází k závěru, že Jahve je Bůh Otec, ale ve vztazích k Synu i Duchu svatému. Poukazuje na rozpornost pojetí Boha jako jediné osoby, Boha-samotáře. Ukazuje, že k pojmu osoby nutně patří vztahovost a že k tomu, aby Bůh mohl být osobní, nutně patří osoby tři: Dárce, Obdarovaný a Dar, který musí mít také osobní povahu. Ukazuje se tedy, že striktní monoteismus judaismu a islámu je vnitřně rozporný a vede k deformaci obrazu Boha, což má své neblahé důsledky i pro pojetí společnosti a státu, totiž sebestřednost, totalitu, partikularismus a etnocentrismus. Autor pak rozvíjí trinitární mystérium a ukazuje vztah mezi věčnou Trojicí (tzv. imanentní) a jejím stvořeným obrazem, zpřítomněným v ekonomii spásy (tzv. Trojicí ekonomickou). Ukazuje se, že veškeré poznání imanentní Trojice závisí na tom, jak se nám Trojediný zjevuje. Přitom všechno, co poznáváme v ekonomické Trojici, musí mít svůj základ v Trojici imanentní, neboť stvoření

nemůže nic přidávat k Trojici imanentní, co by od ní nedostalo. V identitě a diferenci mezi imanentní a ekonomickou Trojicí spatřuje autor obdobu vztahu mezi Bohem a světem. Transcendence Boha vůči světu nalézá svůj poslední základ v diferenci mezi Otcem a Synem. Trojjediný Bůh je nejen zdrojem a pravzorem jednoty, ale i pramenem diferencí a identit, bez nichž není možné společenství, které je harmonií jednoty v různosti a různosti v jednotě. Autor vyjadřuje tyto vztahy grafickým schématem, které je originálním přínosem jeho knihy a umožňuje pochopit jak vztahy uvnitř Trojice, tak i navenek vzhledem ke světu a člověku jako lidské osobě, která je obrazem Boží Trojice.

Druhá část knihy je zaměřena na *auditus fidei*, tj. na postupné zjevování trojičního tajemství ve Starém i Novém zákoně, na jeho přijetí církví a postupné promýšlení a formulace v dílech církevních otců až po jeho dogmatickou formulaci na prvních ekumenických koncilech v Niceji a Cařihradě. Ukazuje se, že starozákonní zjevení je jakoby předebrou zjevení Trojice, obsahuje totiž mnohé náznaky, kterými Bůh toto tajemství lidu Staré smlouvy přibližuje. Nicméně teprve v Novém zákoně je toto tajemství zjeveno v plném světle. Ježíš zjevuje Otce svým životním příběhem, který se završuje na kříži a ve vzkříšení. Tak se ukazuje, že osoba se plně realizuje svým sebevydáním druhému, jako se Ježíš plně vydal svému Otci na kříži. Otec jej oslavil vzkříšením a nanebevstoupením, Duch svatý pak byl se slán církví, aby ji přivedl ke slávě v eschatologickém naplnění. Autor ukazuje, jak prvotní církev postupně chápala trojiční tajemství, a neváhá pozitivně ocenit i různé hereze prvních staletí, které vždy obsahovaly nějaké zrunko pravdy,

i když ne pravdu celou. Ta je obsažena teprve ve vyvážené dogmatické formulaci trojičního tajemství, která bere ohled na celek a snaží se vyvarovat extrémů, které toto tajemství zdánlivě zjednodušují, ale tím je deformují a zrazují. Autor velmi výstižně vysvětluje historickokritickou metodu, její přednosti, ale i meze při její aplikaci na zjevená tajemství. Upozorňuje také na nebezpečí redukce křesťanství na pouhý monoteismus ve snaze přiblížit se judaismu a islámu v rámci mezináboženského dialogu. Velmi přesvědčivě zdůvodňuje, proč nelze v trinitární teologii argumentovat citáty ze Starého zákona. Velmi přínosné je také vysvětlení, v čem spočívá legitimní teologický pluralismus a jak se to projevuje v různých formulacích trojičního mystéria.

Třetí část knihy je věnována postupnému promýšlení trinitární nauky v dalších stoletích, tj. tzv. *intellectus fidei*. Autor zde věnuje pozornost zejména Augustinově trinitární teorii obsažené v jeho díle *De Trinitate* a srovnává ji s východním přístupem k mystériu Trojice. Upozorňuje na rizika západní psychologické trinitární teorie, jak se projevila v myšlení Hegela, Bartha i Rahnera. Zabývá se otázkou *Filioque* (vycházení Ducha svatého i ze Syna) jakožto západního dodatku k nicejsko-cařihradskému vyznání víry. Nachází trvale platné inspirace v díle *De Trinitate* Richarda od sv. Viktora, hodnotí také přínos Bonaventury z Bagnoregia a Tomáše Akvinského. Autor velmi krásně ukazuje, že pravověrná teologie je ta, která vychází z vlastní konfese, ale současně transcenduje sebe sama v přijetí ostatních trinitárních tradic celého křesťanstva a tím napodobuje nebeský vzor jednoty v různosti a různosti v jednotě. Autor se dále věnuje problematice spo-

lečných charakteristik Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Upozorňuje, že zde nejde o společné charakteristiky božství, božské přirozenosti, ale božských osob jako takových. Vidí v reflexi těchto charakteristik důležitý styčný bod trinitární nauky s ostatními disciplínami systematické teologie, především se spiritualitou a morální teologií. Při analýze vlastností božských osob jde autor cestou negace jak fyzických, tak i metafyzických forem složenosti a dospívá k jakémusi jedinému „My“ Boha Otce, Syna i Ducha svatého, které nazývá čirou „superpodstatou“, „superformou“ a „mezosobním sebedarováním“. Tyto úvahy jsou velmi inovativní a doplňují citelnou mezeru v současné teologii, která po překonání rozdělení traktátu o Bohu na dva samostatné traktáty *De Deo uno* a *De Deo trino* dosud nenašla adekvátní způsob pojednání o Božích vlastnostech v souvislosti s trinitárním mystériem. V poslední kapitole třetí části se autor věnuje vztahu mezi teologií a ekonomikou, čímž naplňuje téma, jež zvolil jako název celé knihy. Rozebírá především význam kříže vtěleného Syna pro Boha Otce a Ducha svatého, upozorňuje na nesprávné interpretace Kristovy smrti na kříži a vysvětluje mlčení Boha Otce k utrpení Syna. Nakonec se věnuje souvislostem mezi tajemstvím Trojice a svátostmi, zejména eucharistií.

Je těžké zhodnotit tak rozsáhlé a významné teologické dílo v krátké a výstižné recenzi. Ale je možné závěrem konstatovat, že jde o dílo veskrze inovativní, inspirativní a přímo průkopnické, které by nemělo ujít pozornosti žádného teologa, ať už jakéhokoli zaměření, specializace, směru nebo konfese. Neboť Pospíšilovo dílo se snaží překonat všechny rozpory mezi konfesemi, ba i mezi různými náboženskými tradicemi pouka-

zem na tajemství Boha, který je jediný, ale v různosti osob, které se vzájemně prostupují, vzájemně se sobě navzájem odevzdávají a tím vyjadřují nekonečnou a věčnou lásku, jež pak tryská z tohoto věčného pramene do stvoření a nachází svou odpověď ve věřícím, milujícím a sebe darujícím lidském srdci. Přeji každému čtenáři této knihy, aby při ní zakusil tolik oblažující radosti z poznání tajemství lásky věčného trojjediného Boha, kolik jí asi zakusil autor, když toto dílo sepisoval, a kolik jí zakusí každý, kdo je bude číst s vnímavým, pozorným a Věčné lásce otevřeným srdcem.

Eduard Krumpolc

EDWARD SCHILLEBEECKX:

LIDÉ JAKO BOŽÍ PŘÍBĚH

(Brno: CDK, 2008. 314 s.

ISBN 978-8073251468)

Knihy u nás vyšla celých devatenáct let po vydání nizozemského originálu. V předmluvě, která je dle přání autora totožná s předmluvou k francouzskému vydání, jsou stručně načrtnuty koncept a obsah autorovy christologické trilogie, kterou *Lidé jako Boží příběh* uzavírají. Už samo téma tohoto třetího svazku, které Schillebeeckx shrnuje parafrázováním *extra ecclesiam nulla salus*, když konstatuje, že platí i *extra mundum nulla salus*, vyvolává u čtenáře očekávání, jak se s tak náročným a kontroverzní znějícím tématem autor vyrovná. Stejně bude na čtenáře zřejmě působit i na počátku spisu deklarovaná snaha propojit dogmatiku s exegezí, což je motivováno pastoračním postřehem, že si teologo-

vé a exegeté kladou ohledně bible zcela jiné otázky než Boží lid.

Schillebeeckx vychází z toho, že bez zohlednění historického kontextu nelze zcela harmonizovat výroky Florentského a Druhého vatikánského koncilu o nutnosti církve pro spásu, přičemž upozorňuje, že spásu přinášející hledání Boha, jak o něm mluví Druhý vatikánský koncil, není dále nijak upřesněno, takže např. není zřejmé, zda je hledáním Boha jen explicitní náboženské hledání, nebo i prosté projevy bliženecké lásky. Proto chce ve své knize formulovat – jak sám říká – *negativní eklesiologii*, tedy takovou, která je oproštěna od eklesio-centrismu.

Samotný text knihy je rozdělen do pěti kapitol, přičemž poslední je pojata jako epilóg. Této pěti kapitoly předchází již zmíněná předmluva a také uvedení do myšlenkových východisek knihy. V jednotlivých kapitolách Schillebeeckx nejdříve uvažuje o dějinách světa a dějinách spásy, dále pak o lidském hledání Boha i božském hledání lidí a o nacházení Boha v Ježíši Kristu, což mu nakonec umožňuje, aby se ve čtvrté kapitole mohl věnovat promyšlení demokratické správy církve coby Boží obce. Právě tuto čtvrtou kapitolu o demokracii a církvi by šlo označit za jádro celé knihy. Předchozí kapitoly k ní tvoří jakési nutné předstupy.

Oproti spásnému interpretování pokroků ve vědě a technice Schillebeeckx na s. 20 konstatuje: „Jedním z úkolů teologie je udržet při životě víru a naději v lidumilnou, osvobozující spásnou moc, která chce překonávat zlo.“ Jde mu tedy vlastně o to, že křesťanství coby náboženství musí být vztaženo ke světu, protože se k tomuto světu vztahuje sám Bůh. Schillebeeckx si všímá, že rozhořčení člověka nad zlem ve světě, ať

už je charakteru morálního, sociálního či environmentálního, vlastně implikuje příklon k tomu, že svět může být lepší, že může být nějakým způsobem spasen. Překonávání zla ve světě sice křesťané vidí jako něco, čehož zdrojem je Bůh, ale o to v posledku nejde. Jde o to, kam se člověk staví, zda na tuto stranu Boží – ať už to tak chápe či ne, nebo na stranu zla. *Extra mundum nulla salus* tedy znamená, že se Boží spása děje ve světě, čímž se ale zároveň nechce říci, že by snad Bůh byl totožný s nápravou nějakého konkrétního zla, či snad že by dějiny spásy a dějiny profánní byly totožné. Ježíš Kristus je však právě proto spásou, protože nám tento spásný vztah Boha ke světu zjevuje. To v důsledku znamená, že církev je – či přesněji – má být znamením Boží spásy ve světě.

Schillebeeckx tak dochází k tomu, že když dvě třetiny lidstva žijí v chudobě, nelze hovořit bez problémů o tom, že je pro mne Bůh spásou. Smysluplně hovořit o Bohu lze v dnešním kontextu jen tehdy, když je tento kontext vnímán jako kontext útlaku a osvobození. Není to jediný kontext, v němž lze o Bohu hovořit, bez něj ale hovoření o Bohu v ostatních kontextech ztrácí věrohodnost. V intencích negativní eklesiologie to pak znamená, že pokud náboženská instituce nechává „slabé“ na holičkách a pakuje se se „silnými“, stává se nedůvěryhodnou – popírá totiž poselství, které zvěstuje. Instituce církve tak podle Schillebeeckxe často sama ztěžuje víru v Boha. Lidské zkušenosti totiž nepotvrzují víru tak, jak je církvi zvěstována. Zároveň však upozorňuje i na to, že křesťanská mystika je metaetická: „V tom smyslu nelze křesťanské evangelium *bez zbytku omezovat* na naši křesťanskou zodpovědnost za lepší svět; pak by se víra v Boha opět převáděla na svou prospěšnou

funkci pro tento svět a zneužívala by se její darovanost“ (s. 88).

Pro praxi církve to pak dle Schillebeeckxe znamená, že v ní musí jít především o to, aby si lidé uvědomovali, co je na útlaku – ať už sociálním či technokratickým, v němž žijí, nepřijatelné. Takto se totiž také na svět kolem sebe díval sám Ježíš Kristus, když ohlašoval příchod Božího království.

V rámci recenze není dost dobře možné přiblížit Schillebeeckxovy myšlenky o demokratické správě církve. Chtěl bych proto závěrem ocitovat alespoň následující myšlenku, která by mohla čtenáře přece jen poměrně dobře motivovat k tomu, aby si minimálně tuto kapitolu přečetl:

To, že je papež považován za osobně neomylného, je římskokatolicky viděno kacířstvím, byť je to jedno z mála kacířství, jež nebylo z oficiální strany nikdy odsouzeno! (...) Tím, že se od kanonicky vymezené neomylnosti jen tak přechází k papežově osobě, se ve skutečnosti všechny jiné institucionální instance v církvi – jak biskupové, tak společenství víry – olupují o jejich původní křesťanskou autoritu a svébytnost. Papežský kult osobnosti jako následek mystiky orientované na neomylnost přehlíží, že je funkce Petra či petrovská funkce jednoty a komunikace v církvi pouze jedním z úřadů, a tedy jednou z oficiálních služeb mezi mnohými jinými úřady v církvi. (s. 225)

Už jen kvůli této poslední kapitole by u nás měli být *Lidé jako Boží příběh* houfně čteni, abychom se nebáli poněkud více dynamicky uvažovat o církvi a abychom jako církve získali trochu více zdravého sebevědomí místní církve.

Jak je zřejmé patrně z několika citátů, které jsem zde použil, kniha je napsána Schillebeeckxovým typickým stylem, který už jen sám o sobě od čtenáře vyžaduje notnou dávku soustředění.

Nejinak je tomu i s tématem knihy, takže v důsledku jde o čtení dosti náročné. Tím však nemá být řečeno, že by snad kniha nebyla čtivá či zajímavá. Její četba podle mého názoru zkrátka „jen“ vyžaduje určité teologické předporozumění.

Na svém konci je kniha doplněna doslovem její překladatelky Lucie Kolářové, která vyučuje systematickou teologii na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Díky tomuto českému doslovu získá čtenář na několika málo stránkách velmi solidní vhled do Schillebeeckxova života a díla. Je zřejmě doporučeníhodné přečíst si tento doslov ještě před tím, než se čtenář ponoří přímo do Schillebeeckxových myšlenek.

Michal Opatrný

KAREL SLÁDEK A KOL.:

MONOTEISTICKÁ NÁBOŽENSTVÍ A STÁT

(Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.
348 s. ISBN 978-8087378199)

Kolektivní monografie *Monoteistická náboženství a stát* je publikačním výstupem řešení grantu GAAV č. IAA708280901 s názvem „Role náboženství křesťanských a muslimských migrantů ve vztahu k liberálnímu státu“, přičemž představuje průběžný závěr výzkumu badatelského týmu tvořeného převážně z akademických pracovníků Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy, dále odborníků z Evangelické teologické fakulty a Filosofické fakulty téže univerzity, svými studiemi přispěli i zahraniční profesori z Hannoveru a Frankfurtu nad Mohanem. Kniha představuje vítaný příspěvek k mnoha

tématům problematiky vztahu náboženství a politiky v současném světě, a to jak v historické, teologické, tak i politické, právní a morální perspektivě.

Monografie je rozdělena na tři části, přičemž první část (I. Monoteistická náboženství a stát v posvátných knihách a raných dějinách) obsahuje tři příspěvky (MIREIA RYŠKOVÁ, *Postoje starozákonního židovstva a křesťanů novozákonní doby ke státní moci v zrcadle biblických textů a historických faktů*, DENISA ČERVENKOVÁ, *Proměny vztahu pozdně antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu*, MLADA MIKULICOVÁ, *Umma v Koránu a v Medínské smlouvě*), které v mnohém objasňují stěžejní téma monografie z perspektivy starších dějin a posvátných textů tří abrahamovských náboženství.

Druhá část (II. Monoteistická náboženství a stát v novodobých dějinách) obsahuje 7 příspěvků (dva příspěvky TOMÁŠE PETRÁČKA, *Emancipace, liberalismus a identita: Židé a evropské státy 19. století a Katolická církev, evropská společnost a proměny státního zřízení v 19. a 20. století*, dva příspěvky JIŘÍHO PIŠKULY, *Protestantismus a jeho vztah ke státu v dobových souvislostech: východiska 16. století a Protestantské církve a totalitní stát v Československu: nástroje kontroly v církevní praxi*, HANUŠ NYKL, *Pravoslavná církev a ruské impérium: zkušenost synodálního období*, KAREL SLÁDEK, *Pravoslavné církve byzantské tradice ve vztahu ke státu 20. století*, ALBERT-PETER RETHMANN, *Náboženství v pluralitním státě – Neznámý islám*). V této části jsou přítomny výtečné a zajímavé historické studie, mezi nimi podle mého názoru výrazně obsahově vyniká (druhá) stať Tomáše Petráčka (tato se mírně tematicky překrývá se statí Petra Šticy ve 3. části), která vysoce komplexně vyjasňuje vývoj postojů katolické

církve k politické realitě a politickým zřízením, a dále taktéž stať Alberta-Petera Rethmanna, která je ostatně i tématu aktuality islámu v evropském kontextu nejbližší.

Třetí část (III. Křesťanská nauka ve vztahu ke státu) čítá celkem šest příspěvků: (LIBOR OVEČKA, *Vztah křesťanů ke státu v české morální teologii 1884–1948*, PETR ŠTICA, *Pojetí státu v sociálním učení katolické církve*, JÜRGEN MANEMANN, *Křesťanství a politika: K současným výzvám politické teologie*, GREGOR BUSS, *Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskurzy? Odpovědi současné filosofie a teologie*, PETER NOVITZKÝ, *John Rawls a funkce náboženství v moderním demokratickém státě*, JIŘÍ KAŠNÝ, *Stát a církev v ČR z hlediska konfesního práva*). V této části jsou výtečné a zajímavé statě sociálně-etického, případně právního charakteru, mezi nimi podle mého názoru vynikají statě Petra Šticy a Gregora Buše, které obě, každá z jiné perspektivy, odpovídají na podstatné otázky sociálně-etického diskurzu současnosti.

V takto orientované třetí části bezesporu chybí ještě příspěvek reprezentující jakýsi „hlubinně teologický pohled“. Některé teologické úvahy v širším kontextu totiž kupříkladu naznačují (např. C. V. POSPÍŠIL, „Trinitární obraz Boha a uspořádání lidské společnosti,“ in *Osobnost v církvi a politice: Čeští a slovenští křesťané ve 20. století*, ed. Pavel Marek a Jiří Hanuš, Brno: CDK, 2006, s. 16–27), že obraz Boha má významné politické implikace pro dané náboženství a civilizaci, kterou formuje. Pospíšil zde poukazuje na skutečnost, že tendence ke striktnímu monoteismu v jednotlivých náboženstvích (judaismus, islám) implikují společnosti a politické systémy mající monologický, absolutistický a etnocentrický charakter. Křesťanské, tedy

trinitární pojetí Boha je naproti tomu vhodné k rozvoji demokratické, pluralitní a svobodné společnosti. Není tedy náhodou, že vznik svobodných a demokratických společností je primárně spojen s oblastmi, kde kultura byla formována křesťanstvím. Pospíšil hovoří v tomto smyslu o „*politologické relevanci trinitárního obrazu Boha*“ a poukazuje na problém a netoleranci monoteistického islámu i na obdobné souvislosti s Bohem Starého zákona. Teprve novozákonní zvěst přichází s pojetím Boha, který v sobě obsahuje alteritu, nemilujícího sebestředně, ale druhého, Bůh je láskou, která může být jen mezi osobami. Tento obraz Boha ruší sebestřednost, partikularismus a elitismus a implikuje univerzalismus.

Všechny příspěvky kolektivní monografie jsou vysoce přínosné, odborně hodnotné a tematicky zajímavé, přičemž vždy nějakým podstatným způsobem souvisí s celkovým tématem monografie. Ovšem je otázkou, zda zde vzhledem k aktualitě celkového tématu a zaměření grantu není příliš vysoké zastoupení partikulárních historických a teologických témat. Na druhé straně zde chybí kupříkladu religionistická analýza problematiky vztahu mezi monoteismem jako takovým a jeho případnými politickými souvislostmi nebo implikacemi. Dále jsou podle mého názoru v dané tematické oblasti podstatná i další nezmiňovaná nebo nerozvinutá témata, jako multikulturalismus či otázky lidsko-právní agendy. Dále v monografii chybí příspěvek či větší reflexe extremistických jevů a fundamentalistických interpretací ve vztahu monoteistických náboženství a státu či politiky vůbec, které rozhodně nemají okrajový charakter (fundamentalismus islámský, židovský, křesťanský) a radikálně

ovlivňují vztahy náboženství a státu, mezinárodně-politické dění a globalizační procesy, přičemž mnohdy ohrožují koncept a fungování liberálního státu a demokratického zřízení. Toto téma by však mohlo být i námětem celé další monografie.

Domnívám se, že v textech by měly být důsledně využívány odkazy na díla v českém jazyce, pokud byla publikována, jsou dostupná a pokud charakter překladu není na úkor přesnosti citace (viz kupříkladu knihy Johna Rawlse *Political Liberalism* a *The Law of Peoples*, z nichž první je běžně dostupná ve slovenštině – *Politický liberalizmus* [1997], druhá v češtině – *Právo národů* [2009], či starověké texty, kupříkladu JUSTIN, *Pros Tryfóna iudaion dialogos* – česky 1874, či IRENEJ, *Adv. haer.* – česky 1876). Dále mám zato, že v žádném dalším bádání ve věci přistěhovalectví a náboženství ve vztahu k liberálnímu státu by neměla být opomenuta monografie českých autorů ANDREA BARŠOVÁ – PAVEL BARŠA *Přistěhovalectví a liberální stát: Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*, Brno: MU, 2005, či soubor příspěvků *Autorita v abrahamských náboženstvích: Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu*, Brno: CDK, 2004.

Ještě jednou na závěr však zdůrazňuji, že všechny příspěvky jsou vysoce odborně hodnotné, originální, zapadají do celkového kontextu a charakteru kolektivní monografie, přičemž mé poznámky, úvahy a podněty jsou spíše návrhem k pokračování a směřování dalšího badatelského úsilí. Kolektivní monografie KTF UK *Monoteistická náboženství a stát*, je tak vítaným a originálním příspěvkem k problematice, jejíž studium a reflexe se stává nezbytností

a jejíž aktualita bude v perspektivě stále růst.

Roman Míčka

MARTINA ONDO GREČENKOVÁ – JIŘÍ MIKULEC (EDS.):

*CÍRKEV A ZROD MODERNÍ RACIONALITY:
VÍRA – POVĚRA – VZDĚLANOST – VĚDA
V RANĚM NOVOVĚKU*

(*Folia historica Bohemica* 23,
*Supplementum II. Praha: Historický ústav,
2008. 244s. ISBN 978-8072861385*)

Sborník *Církev a zrod moderní racionality*, vydaný jako supplementum II časopisu *Folia historica Bohemica*, je výstupem z kolokvia uspořádaného k problematice církví a počátků moderní racionality dne 17. května roku 2007 na půdě Historického ústavu AV ČR. Kolokvium vycházelo z teze, že racionalita, tak jak ji známe dnes, má být sice založena na osvícenském pojetí rozumu a rozumového poznání, nicméně ve svých kořenech má obsahovat racionální a kritické myšlení předchozích dob, především pak myšlení renesance a baroka. Jako jeden z dílčích cílů kolokvia tak bylo například formulováno bližší poznání barokní racionality, s níž se lze setkat v dobovém církevním prostředí, a její vztah k racionalitě, jež byla později přinesena osvícenstvím. Oblast racionálního byla při hledání témat rovněž položena vedle oblasti zbožnosti a víry (často chápáné jako výsostný prostor emocionálního). Na autorech referátů a následně studií přitom zůstalo, zda tyto dva tradičně oddělované fenomény (!) budou nahlížet protikladně, nebo v jisté vzájemnosti. Téma racionality a víry mělo být ved-

le obecného uchopení rovněž sledováno také v konkrétním církevním prostředí, a sice se zřetelem k dopadům jednotlivých forem a tváří raně novověké racionality na existenci a běžný chod církví, stejně jako na každodenní náboženský život společnosti.

Obecně se tématem racionality, svými vlastními slovy leskem a bídou moderní racionality, zabývá ve svém příspěvku Zdeněk Beneš. Soustředí se přitom na základní rysy racionality, jak jim rozumí racionalita označovaná jako raně novověká. Nejvýraznější prezentací této raně novověké racionality nebo tzv. racionality klasické má být vědecké myšlení, charakterizované z jedné strany svým požadavkem metodičnosti, systematickosti a pravdivosti a ze strany druhé svým redukcionismem, metodologickým, ontickým a možná nejpodstatnějším, ztrátou celostního vidění světa.

Rovněž obecně a v rovině metodologických poznámek se k tématu racionality, resp. procesu moderní racionalizace vyslovuje Jan Horský. Řeší zejména problematiku kulturní relativity jednotlivých racionalit a souběh racionalizačních procesů s dalšími procesy, především s procesem odkouzlení světa. Jako základní moment celého tématu kolokvia a rovněž i v jeho názvu vyřčené otázky po zrodu moderní racionality nevidí podstatně dotazování se po vytčené racionalitě, ale po významu zde užitého přídavného jména moderní. Své úvahy o procesech racionalizace a s ním spojovaného odkouzlení světa pojednává v rámci metodologicky nosného náhledu skutečnosti jako heterogenního kontinua (Jürgen Kocka podle Maxe Webera), což mu umožňuje z nejrozumnějších hledisek tematizovat nejen tyto dva zmíněné vývojové procesy. Tak

může např. tvrdit, že pro vykazování platnosti teorií racionalizace či odkouzlení světa není nutné zacházet s jevy jako s intencionálními, a současně upozornit na rozdíl studia racionalizačního procesu v rámci řady vybraných objektů a v rámci celkového socio-kulturního prostoru. Jan Horský se problematice racionalizace a odkouzlování věnuje dlouhodobě v rámci svého širšího studia produkce dějepisných konceptů a textů, zde je možné např. odkázat nejen na četné studie a odborné články, ale také i na nedávno vydané monografie *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním: Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy* (2009) a *Paralely, průsečky, mimoběžky: Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století* (společně s Lucíí Storchovou, 2009).

Benedikt Tomáš Mohelník ve svém notně schematickém příspěvku *Teologie jako vědecká disciplína a její vztah k racionalitě* si podle vlastních slov neklade „v daném kontextu“ za cíl „přijít s něčím novým ve vlastním oboru,“ ale ukázat vědcům neteologům to, jak teologie vnímá sebe samu. Nejprve proto představuje teologii jako vědeckou disciplínu a následně uvádí „problémy a výzvy“, s nimiž se teologie měla potýkat na počátku novověku. Tyto problémy a výzvy má být možné shrnout do třech okruhů, a sice (1.) navrátit teologii její duchovní a vitální rozměr, (2.) vyrovnat se s novým kritickým přístupem ke starým textům a dějinám a (3.) nalézt vztah k novému kulturnímu kontextu a antropologii.

Výkladový konstrukt dialektiky institucí církve a vědy, případně víry a rozumu, je námětem případové studie Svatavy Rakové o Anglii první poloviny 17. století a okolností, které v širším evropském sociálním a intelektuálním

prostoru předcházely a doprovázely vznik londýnské Královské společnosti v roce 1660. Svatava Raková upozorňuje, že pokud přistoupíme na dualismus vědy a víry, musíme mít na paměti ještě jiný vztah v rámci této dvojice, a sice pojetí vědy jako institucionalizované víry (ideologie), tak jak jej formulovali novodobí teoretici poznání od Thomase Kuhna přes Michaela Foucaulta po Richarda Rortyho a Slavoj Žižeka.

Antonín Kostlán ve svém příspěvku tematizuje vzájemný vztah víry a rozumu v českém barokním myšlení na základě analýzy tehdejších dobových reflexí a přitom stanovuje tři následující teze, které pokládá za klíčové. Historici 19. a 20. století měli být svou metodologickou výbavou až do nedávna svázáni s myšlenkovým světem osvícenství, takže jejich výpovědi o vzájemném vztahu víry a rozumu měly být touto výbavou téměř pravidelně (před)určovány. Dále za druhé má být čas baroka v dějinách křesťanské Evropy prvním obdobím, v němž měl být rozum vzat vážně jako nástroj k uchopování a případné přeměně světa, ovšem jen v účinné součinnosti s vírou. Za třetí, s odcházením českého baroka měla být významná role přikládána konceptu „zdravého“ (sprostného, selského) rozumu, který měl být vyjádřením sebevědomého postoje v rámci „malého“ životního rytmu.

Podoby raně novověké vědy pěstované v prostředí církevních řádů a především v učeneckém jezuitském prostředí jsou tématem příspěvku Ivany Čornejové, která rozkrývá charakter vědeckých disciplín i postavy učence první poloviny 17. století působícího v českých zemích, a také v příspěvku Karla Mačáka, který na základě rozboru rukopisného záznamu matematických přednášek Matthaeuse Coppelii představuje vý-

klad Koperníkova systému v jezuitské výuce matematiky v pražském Klementinu v roce 1678. Přitom je třeba společně právě s Karlem Mačákem upozornit na skutečnost, že konkrétním přírodovědeckým spisům (nejen) jezuitských učenců, stejně jako otázkám výuky přírodovědeckých disciplín v rámci (nejen) jezuitského školství byla až dosud věnována jen zcela nedostatečná pozornost.

Téma zbožnosti mezi barokem a osvícenstvím se objevuje nejen v názvu, a především pak v samotné studii Jiřího Mikulce, ale také ve dvou následujících a závěrečných kapitolách recenzovaného sborníku. Jiří Mikulec, zvláště na příkladu jistě pozoruhodných obrazové textových knih rakouského publicisty Josefa Richtera *Bildergalerie katholischer Mißbräuche*, resp. *Bildergalerie klösterlicher Mißbräuche*, vydaných ve Frankfurtu a Lipsku v roce 1784 a určených širokým vrstvám obyvatelstva v habsburské monarchii, kterým měly zdůvodnit a vysvětlit tehdy probíhající josefínské reformy náboženského života, tematizuje osvícenskou proměnu chápání zbožnosti v intelektuálních a mocenských kruzích. Tato proměna měla vést od tradičního či barokního pojetí a strategie spásy, v jejímž rámci mohl člověk využít velmi široké nabídky nejrozličnějších prostředků nápomocných k dosažení blažené existence na onom světě, k mnohem jednoduššímu a prostšímu zbožnému životu, orientovanému kolem účinné lásky k bližnímu a naplněnému cílevědomou a systematickou charitativní činností.

Podobně, především zahraničním bádáním postulované oddělení tradiční strategie spásy (a rovněž i umírání) a směřování k tzv. racionální charitě, stejně jako celkové problémy osvícenského pojetí charity jako takové jsou

dále tématem příspěvku Tomáše Malého. Otázka „staré“ a „nové“ charity a zvláště jejich prosazení a zpřítomnění v konkrétní historické realitě je zde studována v rovině tzv. testamentárního diskursu na příkladu královského města Brna 18. století. Na rozdíl od oblasti Provence, Modeny, německých katolických měst nebo dále i prostředí Horních Rakous mají brněnské poměry nabízet zcela jiný a odlišný pohled na problematiku charity, jež i ve druhé polovině 18. století měla největší obliby dojit ve své tradiční („staré“) podobě, a to zřejmě v souvislosti s přežíváním tradiční barokně katolické strategie spásy.

V posledním a velmi obsáhlém příspěvku Martina Gažiho jsou předkládána slovy autora prolegomena k dějinám předmoderních zázraků. Text orámovaný příběhem zázračné mariánské ochrany zdraví a statků „sušického vlastence a benešovského měšťana“ Josefa Kadeřávka upozorňuje s odkazem na některé úvahy Petera Burka na přílišnou lehkovážnost, s níž bývá v rámci výzkumu mentalit v dlouhých časových periodách stavěna interpretační hráz mezi učeneckou a lidovou kulturou (zmíněna je kultura kleriků proti kultuře laiků). Vedle tohoto tzv. metodologického mementa současně autor upozorňuje, že by další bádání mělo věnovat mnohem soustředěnější pozornost regionálním specifikům, ostatně v napětí mezi obecným modelem a regionálními zvyklostmi se má nacházet základ metodických inovací dalších výzkumů.

Sborník *Církev a zrod moderní rationality* je v českém prostředí mimořádně cenným příspěvkem k poznání počátků a formování moderní racionality či spíše a přesněji k rozlišení a studiu jednotlivých forem (v dějinách se zrcadlících) racionalit, a to se zvláštním vytčeným

zřetelem k dobovému církevnímu prostředí. Konkrétně byla sledována jak rovina církví pěstované vědy, tak také i rovina každodenních projevů dobové zbožnosti. Přitom je mimo jiné problematizován a odmítán tradiční a v osvícenském myšlenkovém světě zakotvený interpretační vzorec dualistického protikladného vztahu vědy a víry, obecně pak církve a rozumu, případně zbožnosti a rozumu. Recenzovaný sborník možná právě i pro svou šíři, která obsáhne z jedné strany příspěvky vysoce teoretické a z druhé konkrétní případové studie (nicméně i tyto odpovídajícím způsobem teoreticky ukotvené), může nabídnout poučenému čtenáři řadu poměrně čerstvých badatelských perspektiv a nejen metodologických podnětů.

Zdeněk Duda

KATEŘINA BRICHČINOVÁ – KAREL SKALICKÝ – FRANTIŠEK ŠTĚCH – TOMÁŠ VEBER (EDS.):

*TEOLOGIE V UTKÁNÍ S PLURALITOU
NÁBOŽENSTVÍ: PŘÍNOS VLADIMÍRA BOUBLÍKA
V PŘÍSTUPECH A HODNOCENÍCH JEHO ŽÁKŮ*

(Kostelní Vydří: Karmelitánské
nakladatelství, 2009. 271s.
ISBN 978-8071953913)

Sborník širokého kolektivu autorů, ve své většině českobudějovických teologů, žáků Karla Skalického a skrze něj i žáků Vladimíra Boublíka, s názvem *Teologie v utkání s pluralitou náboženství* a podtitulem *Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků* je publikačním výstupem z „boublíkovského sympozia“ konaného ve dnech 19. a 20. listopadu roku 2008 na Teologic-

ké fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a současně jedním z výstupů grantu s názvem *Teologie mimokřesťanských náboženství v díle Vladimíra Boublíka* (GA AV ČR IAA908210801).

Sympozium z roku 2008 mohlo navázat na vědecké a rovněž i vzpomínkové setkání věnované teologii a osobě Vladimíra Boublíka z listopadu roku 1998, které bylo tehdy na stejném místě uspořádáno u příležitosti Boublíkových nedožitých 70. narozenin. Materiály z tehdejšího setkání pak byly o rok později vydány knižně pod názvem *Česko-římský teolog Vladimír Boublík* (České Budějovice 1999).

Teologii, stejně jako i pozoruhodným a dosud nejednoznačně interpretovaným a interpretovatelným životním osudům Vladimíra Boublíka je v posledních cca deseti letech věnována soustavná pozornost, a to nejen ze strany těch, kdo se k teologickému a učitelskému odkazu Vladimíra Boublíka výslovně hlásí (např. především K. Skalický, K. Brichčínová apod.), ale nejnověji a komplexně také ze strany Jiřího Žúrka, který se teologickým myšlením i vpravdě dobrodružnými cestami života tohoto česko-římského teologa zabýval ve své dizertaci, knižně vydané pod názvem *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka* (Praha 2008).

Vladimír Boublík (1928–1974) je jedním z mála českých (katolických) teologů nejen 20. století, který je znám i mimo hranice své vlasti, což je samozřejmě dáno i skutečností, že velkou část svého aktivního vědeckého života prožil v římském exilu. Proslavil se již svou dizertací, v níž se pod vedením tehdejšího rektora Lateránské univerzity mons. Antonia Piolantiho kriticky vyrovnával se známým a do té doby téměř kanonizovaným Augustinovým

konceptem predestinace (*La predestinazione: S. Paolo e S. Agostino*). Novátorská a oceňovaná dizertace předznamenala a především otevřela Boublíkovi cestu k úspěšné univerzitní kariéře. Piolanti jej pověřil vyučováním fundamentální teologie, jejímž řádným profesorem se Boublík stal v roce 1972. V téže roce se pak stal i děkanem teologické fakulty Lateránské univerzity. V roce 1973, rok před svým předčasným úmrtím, vydal své nejcitovanější – slovy K. Skalického – své „největší a nejoriginálnější dílo“ *Teologia delle religioni*, zřejmě první monografii vůbec, která se snažila podat systematické zpracování problematiky oboru, který dnes nese název teologie mimokřesťanských náboženství. I proto je Vladimír Boublík, společně s Pietrem Rossanem, pokládán za jednoho z jeho zakladatelů.

Teologie mimokřesťanských náboženství (v pojetí Vladimíra Boublíka) byla jedním z hlavních témat česko-budějovického sympozia a současně jako jeden ze tří problémových okruhů je nosnou částí a vlastním jádrem zde představovaného sborníku.

Samotný sborník otevírá rozsáhlejší úvodní přehledová studie, v níž Jiří Žůrek na základě kritického rozboru dochovaných archivních pramenů i vlastních Boublíkových textů předkládá poměrně celistvý obraz osobnosti a teologie Vladimíra Boublíka. Dále následuje část, jež je věnována konkrétním námětům a oblastem Boublíkovy teologického myšlení. Jednotlivé příspěvky mají podobu krátkých komentářů či stručných referátů, jejich cílem je představit právě určitý námět, oblast či téma Boublíkovy teologie a případně tyto kontextualizovat v soudobém či současném (teologickém) myšlení. Pozornosti se tak dostalo Boublíkovu pojetí predestinace

(K. Brichcínová), prvotního/dědičného hříchu (Tomáš Machula), teologie dějin spásy jako inspirace pro církevní historii (Rudolf Svoboda), teologické antropologie na příkladu vzájemného porovnání s pojetím Antonína Lenze (Tomáš Vember), fundamentální christologie společně s teologií očekávání (František Štěch), zcela nově otázce jazyka víry v reflexi V. Boublíka (Martina Pavelková) a dále také nekomentovanému a blíže nerozvedenému Boublíkovu pojetí eucharistie podle učení sv. Tomáše Akvinského (Norbert Vehovský).

Po tomto přehledu hlavních oblastí Boublíkovy teologie následuje závěrečná a současně i ústřední část sborníku; ústřední jednak proto, že je věnována, nejen dnešními očima viděno, nejdůležitějšímu teologickému odkazu Vladimíra Boublíka, a to teologii mimokřesťanských náboženství, a dále pak proto, že tato část především prostřednictvím rozsáhlého příspěvku K. Skalického překračuje rovinu pouhého komentáře k „mistrovu“ dílu. Současně tak také ukazuje, že být opravdovým žákem (a to se netýká jen Vladimíra Boublíka) znamená myšlení svého učitele tvůrčím způsobem uchopit a dále rozvíjet. K. Skalický ve své studii vzájemně srovnává Boublíkovu teorii „anonymních katechumenů“ s Rahnerovou teorií „anonymních křesťanů“ a dále pak s konceptem náboženského pluralismu v podání Jacquese Dupuise. Přitom Boublíkovu i Rahnerovu teologii zasazuje do odpovídajících paradigmat, v jejichž rámci měly být formulovány. Nadřazením paradigmatu „nového stvoření“ nad paradigma „Božího sebesdílení“ a s ním spojené koncepce nesubstanční přirozenosti, v němž se mělo pohybovat Rahnerovo myšlení, se může nejen ve vytyčeném protikladném porovnání rozhodnout

pro Boublíkovu koncepci, ale také tímto svým domýšlením vyzývá a zavazuje nejen české teology ke kritickému prověření a zhodnocení jak konceptu „anonymních katechumenů“, tak i samotného paradigmatu „nového stvoření“. Závěrečná část obsahuje ještě tři další dílčí studie, jež si výslovně všímají aktuálnosti Boublíkova pojetí vztahu Ježíše a (mimokřesťanských) náboženství (Piero Coda), dále Boublíkova pojetí titanismu v souvislosti s „hledáním podstaty krize evropské civilizace“ (Roman Míčka) a konečně Boublíkova projektu „náboženské skutečnosti v dějinách spásy“ s ohledem na vztah k judaismu (Jan Samohýl).

Nejnovější „boublíkovský sborník“ je ve své většině orientován na osobu a dílo Vladimíra Boublíka a plynule tak navazuje, a to včetně zde odvedené editorské práce, na svého předchůdce z roku 1999. V této souvislosti bude velmi zajímavé sledovat, jakými hlavními směry a cestami se bude ubírat (teologické) myšlení tzv. Boublíkových žáků a jakou podobu bude mít případný sborník z roku 2019.

Zdeněk Duda

PAVEL MAREK – VOLODYMYR BUREHA – JURIJ DANILEC:
ARCIBISKUP SAWATIJ (1880–1959): NÁSTIN ŽIVOTA A DÍLA ZAKLADATELSKÉ POSTAVY PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE V ČESKOSLOVENSKÉ REPUBLICE

(Olomouc: VUP, 2009. 249 s.
ISBN 978-8024424347)

V dnešní době se historická věda chápe již s určitými rezervami, s jistotou

opatrností, kterou nám umožnila zkušenost minulého, XX. století, jelikož ti, co hovořili jménem dějin, často dějiny překrucovali. V minulosti bylo slovo „dějiny“ často skloňováno vládnoucími elitami k posílení skupinové solidarity a identity, avšak mnohdy na úkor jednotlivce, a to proto, aby byly ospravedlněny postoje k druhým, jiným, a budovaly se argumenty pro další jednání a směr politiky. Dnes nám nové poznatky o minulosti napomáhají snadněji změnit dogmatická stanoviska a odmítnout generalizování. Setkání s prameny nebo naše dějinná zkušenost nás učí myslet, formulovat otázky, vidět do budoucna jasněji.

Takovým příspěvkem je i základní historická práce autorů Pavla Marka, Volodymyra Burehy a Jurije Danilce, *Arcibiskup Sawatij (1880–1959): Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*, která přichází k čtenáři nikoli s hotovými hodnotením, ale spíše se základními informacemi k této doposud neznámé osobě. Kniha je vybavena přílohami archivních dokumentů, bibliografií i rejstříkem.

Jak naznačuje Marek (s. 8), již před deseti lety se nakrátko vrátil k Sawatijovi také nejvyšší představitel pravoslavné církve u nás, metropolita Kryštof (Pulec). Není divu, vždyť teprve po druhé světové válce a tzv. sametové revoluci mohla být napsána studie „Arcibiskup Sawatij a dějiny pravoslavné církve východního Slovenska a Podkarpatské Rusi“ (*Pravoslavný teologický sborník* 23/8, Prešov 2000). Poté, co se Kryštof stal metropolitou, byl mu otištěn také článek „První pražský arcibiskup“ (*Hlas pravoslavi* 12/2009).

Pavel Marek se na 153 stranách textu snaží společně se svými spolupracovníky vyrovnat s osobou arcibiskupa, který

se, jak uvádí, „stal nežádoucím“; „jeho následovníci jakoby se Sawatije báli, resp. nechťeli objektivně evokovat jeho postavení v dějinách pravoslaví na československém území“ (s. 7).

V průběhu četby, která je mnohdy protkána nejen faktografickými údaji, ale i reáliemi ruské pravoslavné církve z přelomu století (s. 16–30), která s jistým druhem elitářského přístupu k vědě omezovala vzdělanost na elitu celibátníků. Podporovatelem tohoto trendu byl Antonij Chrapovický, t. č. arcibiskup kyjevský, který dle názoru autorů stál v opozici k reformním tendencím Kyjevské akademie a jejích liberálních profesorů (s. 24n) a měl také jistý formující vliv na rané období duchovního růstu Sawatije. Po Sawatijově působení na Volyni (s. 30–34) nás jeho kroky zavedou do nově vzniklého Československa, kde začíná jeho celoživotní zápas s biskupem Gorazdem a jeho srbskou církevní orientací. Při veškeré snaze o nestrannost autoři zobrazují Sawatije jako spíše méně nakloněného vědě, slabého organizátora a diplomata, s menšími, nerealistickými vůdcovskými schopnostmi, než jaké měl zakladatel tzv. národního českého pravoslaví, biskup Gorazd (s. 9–10). Popsané zápasy tvoří většinu knihy a jsou určitým dokladem nejen charakteristiky tehdejších aktérů, ale i celého tehdejšího prvorepublikového prostředí.

Po smrti Gorazda jako vůdce hnutí se částečně nabízí i volné místo pro Sawatije, který je však nevyužívá (s. 138n). Proč, zůstává otázkou. Namísto něj se v lidově demokratické republice stává na Moravě byt jen nakrátko biskupem nejbližší spolupracovník Gorazdův, biskup Čestmír Kráčmar (s. 142).

Dějiny nás učí dávat smysl okolnímu komplikovanému světu, ale zároveň nás

varují před nebezpečím rigidního postoje, na jehož základě bychom tvrdili, že existuje jen jediná možnost, jak pohlížet na události, na historické prameny, nebo bychom ospravedlňovali jen jedinou možnou historickou činnost, určité dějinné jednání. Proto by historik, na rozdíl od ideologického a stranického pracovníka minulosti, měl být připraven na alternativy a možnosti vznášet pochybnosti nebo klást otázky.

Určitou odpovědí na nezám o Sawatije i po druhé světové válce může být jeho cařihradské (konstantinopolské) svěcení a jurisdikční příslušnost (s. 7), která se stala „zosobněním zápasů dvou sil, proudů, autokefálních církví, sledujících prosazení vlastního vlivu prostřednictvím jurisdikčních otázek“ (s. 48, 143 aj.). Podnětná je instrukce PhDr. Pavla Černého pracovníkům v oblasti církevní správy: „Zdánlivě církevně-organizační problém [existence cařihradského patriarchátu, pozn. autora] však má své vyhraněné třídní a politické pozadí. Již po Velké říjnové socialistické převzal ekumenický patriarchát do své jurisdikce veškeré emigrantské diecéze ruského původu a poskytl jim nejen církevně právní oporu, ale převzal zároveň jejich výrazně antikomunistickou a antisovětskou ideologickou platformu. Na druhé straně ruská pravoslavná církev – největší a nejvlivnější ze soudobých konfesí pravoslavného typu – spolu s ostatními pravoslavnými církvemi působícími v socialistických státech, podporuje zahraniční i vnitřní politiku světové socialistické soustavy a aktivně se účastní mezinárodního hnutí za trvalý mír, odzbrojení a spravedlivé vztahy mezi národy. Uvedené i další aspekty řadí v očích světové veřejnosti (profánní i církevní) ruskou pravoslavnou církev na přední místo a bez ohledu na důvody

formální povahy, hovoříme-li o soudobém pravoslaví, máme na mysli právě ji. To ovšem nevyhovuje představitelům nejreakčnějších imperialistických kruhů a antikomunistických centrál, které nevynechají jedinou příležitost k její diskreditaci“ (PAVEL ČERNÝ, *Pravoslavná církev v Československu*, Praha 1981, s. 35). Tomuto ideovému postoji by nasvědčovalo též odmítnutí Státního úřadu pro věci církevní v roce 1949 zaregistrovat cařihradskou jurisdikci u nás (s. 141, srovnej HP 1–2, 1945, s. 41).

Lidově demokratické Československo, budované většinou komunistickou stranou, mělo již v základech marxisticko-dialektickou direktivu, vyjádřenou v Ústavě a podepsanou ihned po válce: „Češi a Slováci, dva bratrské národy, členové velké rodiny Slovanstva, žili už před tisíci roky společně v jednom státě a společně přijali z východu nejvyšší výtvar tehdejší vzdělanosti – křesťanství“ (*Ústava ČSR* z 9. května 1945). Jakkoliv byla tato slova brána po válce jako levicová rétorika, záhy se ukázal pravý stav věcí, důsledné uplatňování dialektického materialismu, obecně eliminujícího historickou, dočasnou, překonanou roli církví v nové beztřídní společnosti lidově-demokratického zřízení.

Po válce a únorové revoluci se začíná měnit i obraz osobnosti Gorazda, který je viděn (např. na stránkách HP) jako velký přítel Sovětského svazu, socialismu, sociální spravedlnosti, rovnosti, apod., i když ve skutečnosti žádné doklady tohoto charakteru neznáme, spíše naopak. Jak by se po válce Gorazd zachoval? Nezaulal by i ke komunistické diktatuře obdobný postoj jako k nenáviděnému fašismu? Vnucuje se přímo otázka, zda by nakonec neschvaloval i činnost dětí pravoslavného Josefa Mašína. V pová-

lečné době byla totiž jejich protifašistická činnost viděna a hodnocena stejně. Ministerstvo Národní obrany udělilo v roce 1945 vyznamenání „Válečného kříže za chrabrost In memoriam“ jak vl. Gorazdovi, tak i Mašinovi (HP 7–8, 1945, s. 49). Proti těmto a podobným potenciálním odpůrcům totalitních režimů však reagovala každá diktatura; na možné nebezpečí aktivní role církví v boji proti komunismu poukazují např. L. Okulov – I. Velikovic, „Odhalení klerikálního antikomunismu – důležitý úkol marxistů,“ in *Proti klerikálnímu antikomunismu*, Praha 1973, s. 103n.

Protože dějiny jsou ve své podstatě tvořeny různými časově následnými událostmi, jsou předurčeny ke skeptickému a kritickému zamyšlení, ať jde již o historické doklady, hierarchii hodnocení historického pramene, zvážení skutečnosti, nebo jakýkoliv výklad dějin. A tak i nově publikovaný historický materiál Pavla Marka vyplňuje historické mezery a může klást životaschopné otázky současným aktérům na veřejné a církevně-politické scéně. Může být návodem nebo poučením pro vůdce zájmových skupin (nejen na poli církevní politiky), které si samy vytvářejí a budují dějiny, nebo jsou jim naopak dějiny vytvářeny.

Jistým nedostatkem jsou určité překlepy a nedodělávky v editorské péči (nečesky zní slova jako „extraordinární“ s. 25, 27, aj., „Rejmského“ s. 28, s. 171; ke zvážení se nabízí termíny jako „local patriarch“ s. 171, „dortige Patriarch“ s. 173; překlepy na s. 248, pozn. 358: „nejtraľnuju poziciju“ namísto „centralnuju...“ apod.). Případnou chybějící citovanost pramenů by bylo možno doplnit, i když zdroje zřejmě vycházejí z předcházejících Markových již publikovaných studií (např. na s. 40, 43, 44 pozn. 83, s. 45,

51, 54 aj.). Výhrady stejného charakteru, tedy citovanosti, máme u „přehledu života a díla v datech“ od s. 145 (např. u 30. 8. 1922; květen 1923; 20. 2. 1926; 19. 10. 1945 aj.), které se v samotném textu neobjevují jako doloženy citací. Při kolektivní práci tří autorů jsou to však přehmaty více než pochopitelné. Napříště by snad bylo cenné zachytit provázanost nejen srbské jurisdikce se středním stavem a úřednictvem v ČSR, ale i ruské emigrace a naší vrcholné elity (např. Karla Kramáře), nebo vlivu myšlenky cyrilometodějské na pravoslavnou tradici u nás.

Když pohlédneme společně s autory naší práce do minulosti, často nás napadne otázka: Co se to vlastně stalo? Jak se to událo? Proto historie od nás vyžaduje, abychom brali prameny vážně, a to tím spíše, pokud jdou i proti obecně přijímaným předpokladům, které jsme doposud zastávali. Mluví však tyto prameny, tito svědkové času, pravdu? Nakolik vážně bereme jednu verzi dějin oproti druhé? Položili jsme si tu správnou, nebo jen jedinou možnou otázku? Jakýkoliv čtenář této publikace, ale i dalších Markových prací, je veden, aby šel dále, tázal se, co určitá událost, myšlení nebo postoje druhých v minulosti znamenají pro nás dnes. Jak je určitá událost důležitá? Odpověď je mnohdy zčásti závislá na tom, na co se tážeme, co si o události myslíme, o čem se domníváme, že je pro nás osobně nebo pro „budoucí generace“ důležité. Dějiny totiž nedávají definitivní, konečnou odpověď jednou a provždy. Dějiny jsou průběhem našeho pohledu na události již minulé a našeho vztahu k nim. Proto je důležitý nejen pohled na dějiny z hlediska vladyky Gorazda, nebo dokonce z pohledu Sawatije, ale také menšin, tedy ruské (s. 61n), nebo dokonce ukra-

jinské emigrace v ČSR (s. 69n). Podobně i závěry kapitol a interpretace prezentovaných historických materiálů nejsou jen osobním pohledem autorů a bádavému a zvědavému čtenáři neuzavírají další cestu hledání (s. 44n, 106 aj.).

Možná čtenář obdobné literatury po přečtení knihy očekával něco jiného. Nejedná se však „o knížku oslavnou, nechtěli jsme napsat hagiografii, nejsme vedeni úsilím rehabilitace,“ napsali v úvodu autoři. Autorům se jejich práce zřejmě povedla, jak dokládají také první kladné recenze (např. Hanuš NIKL, *Hlas pravoslavi*, 65, 2010, s. 24–25).

Petr Balcárek

LADISLAV TICHÝ:

CHVÁLA LÁSKY: INTERPRETACE A ÚČINKY
13. KAPITOLY PRVNÍHO LISTU KORINTÁNŮM

(Olomouc: VUIP, 2008. 204 s.
ISBN 978-8024420523)

Přední český novozákoník prof. Ladislav Tichý (narozen 1948) publikoval v posledních letech hned několik článků věnovaných lásce, přesněji lásce-*agapé*. Výsledkem dlouholetého zájmu o toto téma je recenzovaná monografie zaměřující se na výklad 13. kapitoly Prvního listu Korintánům (dále 1 Kor 13). Z mnoha odborných prací olomouckého katolického biblisty zmiňme například *Úvod do Nového zákona* (2. vydání, 2003) nebo *Slovník novozákonní řečtiny* (2001).

Láska zůstala po staletí atraktivním pojmem, spolu s pravdou nebo svobodou bychom ji mohli zařadit mezi nejpritažlivější témata lidských dějin. Pavlova oslava lásky-*agapé* z 1 Kor 13 patří k jednomu z nejznámějších textů Nové-

ho zákona vůbec. Útržky z „Velepísňe lásky“ často najdeme mezi citáty slavných nebo na svatebních oznámeních. Avšak atraktivní pojmy podléhají inflaci a stávají se nejasnými. Tichý v úvodu oprávněně vychází z toho, že známý text ještě nemusí být správně chápán a vykládán. Jakou lásku měl apoštol Pavel na mysli v 1 Kor 13? Autor předkládá čtenáři ucelenou analýzu tohoto oblíbeného biblického textu.

Kniha je rozdělena do dvou základních částí. Na úvodní exegetickou interpretaci textu 1 Kor 13 (s. 5–115) navazují dějiny jeho působení (s. 117–175), tzv. *Wirkungsgeschichte*. Více než 170 stran textu je doplněno o rozsáhlý seznam literatury, rejstřík autorů a anglický sumář (s. 177–199). Pevná vazba monografie je kvalitní a slibuje dlouhou životnost.

Vlastní výklad perikopy je zasazen do kontextu současného bádání. Tichý osvětluje sporné otázky odborného zkoumání, jakými jsou autorství dané kapitoly, znění původního řeckého textu, vymezení oddílu atd. Mezi zásadní otázky patří zasazení 13. kap. mezi texty o duchovních darech v kap. 12 a 14. Analyzovaný oddíl má podle Tichého tři základní části (v. 1–3, 4–7, 8–13), je však uvozen již větou 12,31b, přičemž celá jednotka končí veršem 13,13. Mimořádná pozornost je věnována závěrečnému verši (s. 97–105). Důležitou, avšak velmi spornou otázkou pro výklad celé perikopy zůstává stanovení jejího literárního druhu. Autor se na základě srovnání s celou řadou „řeckých paralel“ nebo deuterokanonických textů (s. 37–46) přiklání k názoru, že Pavlův oddíl o lásce je v mnohém ohledu textem *sui generis* (s. 46). Jak napovídá název knihy „chvála lásky“, přiklání se Tichý k označení „chvalořeč na lásku“ spíše než „chvalozpěv“. Exegetický výklad

Pavlova textu (s. 47–110) je doplněn třemi exkursy zaměřenými na: řecký výraz *agapé* (s. 66–69), zkoumání druhu lásky, o kterém Pavel píše (s. 84–88), poslední pak na triádu – víra, naděje a láska (s. 105–110).

Autorův výklad je zakončen souhrnem exegetických výsledků (s. 110–115). Tichý si v nich všímá toho, že na prvním místě se výroky o lásce-*agapé* týkají situací, které Pavel znal ze svého působení. Apoštol Pavel tedy hovoří o jednající lásce člověka vůči bližnímu, přestože nejde o jediný rozměr. Podle autora je možné místo podmětu „láska“ dosadit slova „Ježíš“ nebo „Bůh“. Dodává však, že „tento pohled nelze chápat jako prvotní úmysl apoštola Pavla, ale nelze ho také úplně ignorovat“ (s. 111).

Ve druhé části knihy je představeno 29 textů, na nichž Tichý demonstruje „účinky“ Pavlova chvalozpěvu lásky v dějinách. Začíná listem Klementa Římského z 1. st. po Kr. a končí v 21. století texty současného papeže Benedikta XVI. Autor vybral z 2000 let působení sledovaného oddílu pestrou řádku známých i méně známých osobností, mezi nimiž nechybí svatý Augustin, Tomáš Kempenský, Martin Luther King Jr., či papež Jan Pavel II. Chronologicky řazené texty jsou vždy uvedeny ve dvou zněních, v původním jazyce a v českém překladu.

Recenzovanou knihu jsem otevíral mimo jiné s otázkou, jak se autor vyrovnává s rozšířeným názorem, že láska podle 1 Kor 13 je vlastně nejvyšším darem. Zkoumaný oddíl bývá velmi často nadepisován titulem: „Láska je nejvyšším darem“ (takto ČEP). Stejně je tomu v komentáři J. B. Součka k 1. listu do Korintu. Naproti tomu se Tichý domnívá, že „láska-*agapé* není v tomto textu počítána mezi charismata, a to ani

jako nejvýznamnější nebo nejdůležitější charisma“ (s. 112). Označovat lásku-*agapé* za charisma může být zavádějící, přestože zdrojem lásky je skutečně Bůh. Avšak Pavel neřadí *agapé* mezi zmiňovaná charisma. Odlišení považují za důležité mimo jiné proto, že takové pojetí lásky-*agapé* by mohlo svádět k závěru, že někomu byl dán dar této lásky, a jinému nikoliv (srov. 1 Kor 7,7). V tomto ohledu je oprávněné vnímat lásku-*agapé* jako základ pro užívání Pavlem zmiňovaných charismat. Souhlasím s autorem, který dále píše: „Teprve láska dává těmto darům jejich pravou hodnotu a zajišťuje jejich užitečnost pro společenství věřících i pro ostatní lidi“ (s. 113). Právě v kontextu situace v Korintu, kde byly duchovní dary a projevy Ducha tak vysoce ceněny, ukotvuje apoštol Pavel tento charismatický důraz láskou-*agapé*. Pavel nestaví charisma a lásku proti sobě. Naopak 13. kapitolou říká zcela jasně, že právě v lásce užívané dary umožňují to, co zdůrazňuje Korintanům na celé řadě míst, tedy aby byl jejich křesťanský sbor budován, právě láska-*agapé* buduje (1 Kor 8,1). Pokušení v podobě selektivního čtení Nového zákona se projevuje právě u kapitol 1 Kor 12–14. Zatímco jedni čtou pouze 13. kapitolu a staví lásku proti darům, jiní sledují pouze kap. 12 a 14 a při tom vzhlížejí k darům Ducha, jako by 13. kapitoly nebylo.

V kontextu Nového zákona můžeme vyjádřit význam lásky-*agapé* tím, že o ní budeme hovořit jako o něčem „nejvyšším“, nebo naopak jako o něčem „základním“. První možnost klade důraz na to, že láska je nade vším (srov. s. 103–105), láska je nejvyšší hodnotou. Proto k lásce směřujeme, je pro nás orientačním bodem v našem rozhodování. Opačná perspektiva zdůrazňuje, že

láska musí být základem našeho jednání a rozhodování, na ní stojí křesťanská existence, z ní má vyrůstat služba bližnímu a užívání charismat v církvi i mimo ni. Oba způsoby vyjádření mají své výhody i nevýhody, jak už to bývá při naší snaze postihnout jazykem něco zásadního. Mám za to, že s ohledem na výroky Ježíše i apoštola Pavla je třeba výše zmíněné pojetí spíše integrovat, než je stavět proti sobě. Láska-*agapé* je nade vším, musí přitom zůstat pevným základem pro vyjádření křesťanské víry a budování společenství věřících. Tichý spojuje víru a lásku, když tvrdí, že vírou je přijímána Boží láska, která se projeví v Kristu (s. 113), přičemž křesťanská víra má mít určitou kvalitu, která se projevuje právě láskou (s. 114). V lásce se otevírá cesta, která přesahuje omezenost lidského života. „Láska-*agapé* už nyní v těch, kdo ji žijí, spojuje časnost s Boží věčností“ (s. 115).

V závěru bych doplnil několik kritických poznámek. Tichý pracuje s velmi širokým okruhem zahraniční literatury, a proto jsem byl překvapen vynecháním podnětných domácích textů. Dodejme, že jich je k dispozici poskrovnu. Mám na mysli již zmíněný komentář k 1. epistole Korintským z pera evangelického novozákonníka J. B. Součka z roku 1940. Z českých katolických „klasiků“ jsem čekal zahrnutí Josefa Zvěřiny, pro kterého byla *agapé* leitmotivem jeho díla (*Teologie Agapé* I., II., 1992–94). Zvěřina by mohl (snad i měl) právem zastupovat domácí teology v kapitole věnované dějinám působení. Své překvapení vyjadřuji s plným vědomím, že autor musí vždy jistým způsobem omezit výběr literatury i rozsah svého díla. S ohledem na exegetické rozbory celé řady detailů postrádám v knize obsáhlejší reflexi a vymezení *agapé* v souvislosti s dalšími

podobami lásky, jak je známe z členění podle řeckých pojmů *erós*, *filia* a *storgé* (srov. stručnou zmínku na straně 68). Jako doplnění se zde nabízí překlad útlé a velmi inspirativní knihy z pera C. S. Lewise, *Čtyři lásky*, 1997.

Z mého pohledu se autorovi podařil jeho záměr, a to předložit odbornou analýzu významného textu apoštola Pavla, přitom zachovat srozumitelnost pro čtenáře, kteří nejsou odborníky v exegezi. Monografii prof. Tichého ocení nejen zájemci o biblistiku, potažmo o studium teologie a etiky apoštola Pavla, je přínosná také pro příbuzné teologické obory – především křesťanskou etiku nebo praktickou teologii. Každý, kdo se hodlá věnovat hlouběji tématu křesťanské lásky, najde v této knize solidní výklad, obšírný seznam literatury a inspirativní texty z dějin působení.

Peter Cimala

BEDŘICH NOSEK:

ARAMEJŠTINA BABYLÓNSKÉHO TALMUDU:
PRAKTICKÁ GRAMATIKA

(Praha: Karolinum, 2005. 279 s.
ISBN 802460079X)

Babylónský Talmud je hlavním dílem židovské tradice, minimálně s ohledem na její sklenutí. Tvůrci Talmudu sjednotili odlišné proudy v jeden komplexní a rozsáhlý organismus, který si počíná podle vlastní, podivuhodné vnitřní logiky. Právně laděné dokumenty Mišny, vzniklé jako korpus kolem r. 200 n.l., vystupují se samostatnou autoritou, jako by Písma (tj. hebrejské bible) ani nebylo. Tvůrci Babylónského Talmudu (redakčně propracovanějšího a později

uzavřeného než Talmud Jeruzalémský; redakce b.T. cca r. 600 n.l.) Písmo a Mišnu při vzniku velkolepého celku „sešívají“ opět k sobě steh za stehem pomocí vysoce svébytných výkladových předpokladů. (Blíže J. NEUSNER, „The Bavli in Particular: Defining a Document in the Canon of Judaism in Relationship to the Old Testament,“ *Journal for the Study of the Old Testament* 33 [1985]: 109–126.) Přes svoji centrálnost Talmud „v našich zeměpisných šířkách“ s převahou „křesťanského“ či z křesťanství druhotně odvozeného vnímání judaismu podle mého stále představuje cosi odlehlého, ne-li bizarního. V naznačené perspektivě je tedy na místě jeho bližší poznání, vedle judaistiky např. v teologii, kulturologii či religionistice. V tomto světle představuje publikace B. Noska v Čechách průkopnický počín. Lze dodat, že rozsáhlý komentovaný výbor z Talmudu připravuje k vydání P. Sláma z Evangelické teologické fakulty UK již na r. 2010.

Postbiblická hebrejšтина a aramejščina Babylónského Talmudu (dále jen b.T.), které se v korpusu mísí, přecházejí v delších či kratších (až jednoslovných) úsecích mezi sebou navzájem, jsou k vážněji míněnému pronikání do spleťtých talmudických houštin a meandrujících diskusí nepostradatelným prostředkem. Např. proto, že tradiční literatura je do značné míry „konkordantním“ celkem, v němž jedno slovo může rezonovat v mnoha proměnách (např. termín *tôrā*^h se sedmi významy v b.T.), dále se čtenář setkává takřka na každém kroku s komprimovaným, technickým pojmovým aparátem, anebo naráží na hru se zněním slov. Krom těchto „technických“ důvodů může být aramejščina b.T. samozřejmě předmětem studia z čistě filologického hledis-

ka. Od nejstarších dokladů aramejštiny v 9. stol. př.n.l., kde již má vysokou úroveň na královských inskripcích, se dostala zejména od 2. pol. 6. stol. př.n.l. do role srovnatelné s dnešní angličtinou, kdy byla jako tzv. „Reichsaramäisch“ pěstována jako úřední jazyk mnohonárodnostní perské říše (zde je zahrnuta aramejštiny biblických knih *Ezdráš* a *Daniel*), dále jsou jí psány některé kumránské spisy a jiné cenné nálezy včetně soukromých a její talmudická podoba bude mít ještě druhý život v kabalistické literatuře. (Nejstarší fázi aramejštiny spolu s „říšskou aramejštinou“ zpracoval podrobně S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar*, Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1975; v době vydání ještě nebyl objeven nápis z Tell el-Fecherje).

Práce B. Noska ovšem nemíří na historický vývoj, nýbrž na výukově zaměřenou deskripci, což je hledisko, které ji určuje v největší míře. S tím souvisí otázka, jaké je oprávnění autora těchto řádků Noskovu práci posuzovat. Mám za to, že dvojí. 1. Jako autor výukového textu (učebnice klasické řečtiny, s R. Chlupem; připravováno k vydání v r. 2011), mám několikaleté zkušenosti s ošidným procesem „konvertování dat“, formulovaných v odborných gramatikách s ohledem na co největší přesnost do podoby uplatnitelné ve výukové praxi, jež však nesmí z gramatické přesnosti slevit. Cítím se tedy oprávněn práci B. N. posoudit právě z hlediska výukového. 2. Druhou výzvou k recenzi mi byla právě skutečnost, že jsem – tentokrát v roli studenta – stanul před úkolem Noskovu „praktickou gramatiku“ celou podrobně prostudovat ke zkoušce z aram. b.T. a měl jsem tak možnost poznat, nakolik je užitečná.

Nejdříve k výukovým kladům. Jeliž u zájemců o aram. b.T. lze automaticky počítat s jistou znalostí biblické hebrejštiny, B. N. velmi vhodně uvádí v tabulkách paralelně i odpovídající hebrejské tvary (postbiblická hebrejštiny Mišny a Talmudu je od biblické odlišná zejména v syntaxi slovesného systému založeného již temporálně, spíše než vidově, místy se však liší též v tvarech, např. u některých zájmen). Strukturám v biblické hebrejštině neužívaným, nebo jen zcela výjimečným, je věnován v adekvátní míře rozšířený výklad (vzorově např. o proléptickém sufifixu na s. 85–89). Každopádně pro toho, kdo v nějaké míře biblickou hebrejštinu ovládá, je to vítaná a správně odhadnutá pomoc.

Ačkoli úvaha, že aramejštiny bude z hlediska studenta vždy až jeho druhým semitským jazykem, je jistě správná, přesto lze jazyk popisovat i bez tohoto předpokladu. F. Rosenthalovi se to v jeho gramatice biblické aramejštiny, kde programově nepočítá s tím, že uživatel zná biblickou hebrejštinu, zdařilo velmi dobře (*A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden: Harrasowitz, 1961). Ne že by tento neobvyklý přístup byl nějak nutný, ale jeho pomocí se lze vyhnout určité nevyrovnanosti: gramatika B. N. vysvětluje některé základní koncepty (např. v bibl. hebr. zcela běžný „samostatný větný člen“, tj. *casus pendens* na s. 273), se znalostí jiných však už předeem počítá (např. „infinitiv konstruktivní“ na s. 40, „heterogram“ s. 18).

Pedagogicky zdařilým zásahem do podání látky obvyklého v gramatikách je řazení výkladů syntaxe bezprostředně za výklady tvaroslovné. (Tak již S. Segert v aramejské části *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*, Praha: ČAV, 1956.) Zde

„praktičnost“ uvedená v názvu přichází opravdu ke slovu.

Ne zcela samozřejmou výhodou je překlad příkladových vět do češtiny. Nepřeložené příklady v české středškolské (jiná neexistuje) gramatice Jindřicha a Václava Niederlových a L. Varcla (*Mluvnice jazyka řeckého*, Praha: SPN, 1956) působily řadě generací uživatelů svízelné chvilky. Naopak zcela zbytečné je v gramatice B. N. přepisování aram. slov do latinky, které zbytečnou přibližností přepisu jen zhoršují představu o znění. Záměrná doslovnost výpomocných překladů s případnou vysvětlivkou je pro orientaci začátečníka v talmudickém způsobu vyjadřování rovněž vítaná.

Jako výhodu lze chápat také skutečnost, že autor se rozhodl promítnout do znění talmudických jazyků fonetiku moderní hebrejštiny spíše než rekonstruovanou starosemitskou výslovnost. To je jistě opodstatněné, na druhou stranu tím však vzniká – tak jako v dnešní hebrejštině – množství homofonií (např. 'alef a 'ajin), jimiž odborná semitistická výslovnost naopak netrpí.

Vzhledem k tomu, že talmudické texty nejsou opatřeny samohláskami ani interpunkcí, jsou občasná upozornění na stejnost nevokalizovaných tvarů, které mají ve skutečnosti odlišné významy, velmi na místě (např. s. 72, 75). Někde ovšem chybí: v talmudické grafice vytvářející tolik příležitostí k záměnám by bylo na místě upozorňovat na snadnou zaměnitelnost některých tvarů důsledně systematicky (snad i přehledem v podobě přílohy o zaměnitelných tvarech; srov. tvary konjugace p^eal a 'afel na s. 146 a 123; tvary participií jednotného čísla mužského rodu aktiva a pasiva na s. 217).

Vysoce užitečným postupem je zařazení běžných slov jako vzorů. Jmenná

i slovesná paradigmata tak procvičují klíčové talmudické výrazy. B. N. slovesným paradigmátům předepisuje užitečné stručné výklady o nástrahách užití a významové škále vzorových sloves, např. u *tn'* „učit“ (s. 211, srov. s. 195 k podobně vytiženému *'mr* „říkat“).

Oproti Margolisově učebnici (*Lehrbuch der aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds: Grammatik, Chrestomathie und Wörterbuch*, München: Beck, 1910) je jasným kladem doplnění vokalizace ve vzorech. Pedagogicky dobře funguje také maximalizace tabulek, tj. podobné jevy se opakují v dalších tabulkách jen zdánlivě zbytečně, neboť opakované čtení má mnemotechnický účinek.

Obsah je proveden v takové míře podrobnosti, již se daří do značné míry nahrazovat chybějící rejstřík. Ten jsem nicméně přece jen postrádal. Mohl by postihovat obvyklá spojení pro začátečníka značně neintuitivní, jako např. *'jtjm'*, vykládaný mj. jako „existuje (autorita), kdo říká“ – začátečník nyní musí nejen sám poznat, že jde o splnutí částice a slovesného tvaru (*'ît + jēmā'*), ale pak i správně identifikovat, o který slovesný tvar jde, kdežto rejstřík by mu ušetřil čas pouhým odkazem na s. 197, kde B. N. daný tvar s dvěma dalšími možnými významy podrobněji okomentoval.

Přes množství tvarů, jimiž aram. b.T. doslova hýří, se B. N. daří držet stručnou a přehlednou linii výkladu na nastavené rovině podrobnosti.

Kladem publikace je také seznam referenční literatury k aramejštině a Talmudu. Seznamu však schází ještě krok, neboť vzhledem k tomu, že tituly jsou jen zařazeny za sebe podle abecedy bez hodnotícího, byť jen dvořádkového komentáře, se v nich začátečník nemá

jak vyznat, navíc stěžejní slovníky zde stojí vedle o úroveň speciálnějších prací např. o talmudických grécismech a latinismech (s. 26–30).

Na řadě jsou tmavší místa knihy – které nicméně nemohou přemoci skutečnost, že práce B. N. v českém prostředí je bezpochyby platná.

Slovu „praktická“ ve svém názvu zůstává kniha dlužna podle mého zejména v tom, že nevytváří seznam či přílohu zpracovávající komprimované, technické talmudické obraty, které by uživateli ulehčily jeho první nesmělou plavbu příslovečným talmudickým mořem. Chyběl mi přesnější popis významu či makrosyntaktického zapojení už nejobvyklejších klíčových frází (jako *mnln*, *dktb* či *m'j r'm*, poslední je sice na s. 53, ale jen zmíněno). Ne že by B. N. tento typ informací neuváděl, avšak „roztroušenost“, s níž to činí, je na škodu věci (srov. např. s. 50, 51, 94), takže např. nejednoznačný výraz *h'* je sice pojednán (s. 52), ale bez rejstříku je uživatel odkázán na horlivé listování. Autor v tomto punktu snad až příliš samozřejmě předpokládá studenta judaistiky, který má běžně k dispozici konzultaci s učitelem a nezohledňuje jiné uživatele. Příloha by mohla být vlastně výtahem z podobně zaměřeného slovníku Jicchaka Franka *The Practical Talmud Dictionary* (Jerusalem: Ariel, 1994), na nějž B. N. odkazuje.

Deklarované praktičnosti nepřidává ani absence chréptomathie. Zařazovat pedagogicky komentované texty je ve výukově laděných gramatikách starých semitských jazyků však už dobrým zvykem (srov. H. BAUER – P. LEANDER, *Kurzgefasste biblisch-aramäische Grammatik mit Texten und Glossar*, Halle: Niemeyer, 1929; S. SEGERT, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language with Selected Texts and Glossary*,

Berkeley: University of California Press, 1997, a S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*). Koneckonců již učebnice aram. b.T. od M. L. Margolise z r. 1910, o jejíž významné roli B. N. hovoří v úvodu (s. 6), bohatou chréptomathii obsahuje.

Text má místy nevyrovnanou úroveň popisu. Primárně se drží na rovině základních informací, ale k nim přidává informace zcela odlišné úrovně, např. o jedinovýskytech či neshodách gramatiků, které začátečníkovi k ničemu nejsou a v úvodním přehledu spíše vadí (např. s. 40, 42, 43, 45).

Pedagogicky nepřilíš šťastné je zapojování neprobraných jevů do ilustrujících příkladových vět (např. s. 46, 48–9, 51, 71, 82). Nacházet věty, kde se vyskytují jen jevy již probrané a v jednoduché podobě i jev nově probíraný, konzumuje při tvorbě učebnic starověkých jazyků vsutku velmi mnoho času. Přesto to má pro tápajícího začátečníka klíčový význam. Dlužno dodat, že Noskovo zavádění reálných vět z originálů je správným postupem – umělé věty sice umožňují „šít příklady na míru“, ale působí v učebnicích starověkých jazyků obvykle nepřesvědčivě jak na rovině jazykové, tak obsahové. Někdy B. N. volil obzvlášť půvabné příklady (např. s. 275).

Občas se objeví nedůslednosti, z nich jsem zachytil snad alespoň některé podstatné. 1. U výrazu *m'j* chybí jeho důležitý význam „proč?“ (s. 275–6 i 45–6). 2. Chybí ukazovací zájmeno *zw* (s. 41). 3. Chybějí *hk'* „zde“ a *hkj* „tak“. 4. U tabulky na s. 75 by byla snad na místě poznámka, že suffixy množného čísla u jmen v jednotném čísle jsou tvarově shodné se suffixy množného čísla u jmen v množném čísle (což je situace odlišná od hebrejštiny). 5. Nadpis „syntaktické nepravidelnosti“ obsahuje jen jednu informaci (s. 279). Je zbytečné,

aby se nekryla základní tabulka s jmenovou flexí na s. 61 s jejím popisem na s. 62 (v tabulce by měl být aram. status absolutus plurálu *malḵê* a naopak alespoň opatřený závorkou by měl podle popisu na s. 62 být tvar *malḵê* jako status constructus).

Výtky nižší úrovně jsou spíše technické. 1. Odkazy do Talmudu provedené pomocí nerozepsaných zkratk působí na čtenáře poněkud zarážejícím dojmem. Navíc není známa jejich funkce: mají směřovat uživatele do textu Talmudu? (těžko, neboť např. na s. 32 je odkaz k jedinovýskytu), nebo působit jako doklad tvrzení? (to v učebnicích není nijak třeba). 2. Ve vysoce členitém a sazečsky náročnějším typu textu, jako je tato gramatika, by bylo zbytečné upozorňovat na překlepy běžného rázu (např. na s. 93–4 je dvakrát bod „5“), avšak v základních přehledových tabulkách by být neměly (s. 122 a 151: nemohou být dvě šewa za sebou na začátku slova; s. 143). Jakkoli je dílo sazečsky nadstandardně náročné, co se týče chyb a překlepů, zasluhují plošnou opravu (např. téměř všudypřítomný dágéš v písmeni šin, vadí např. na s. 269).

„Praktická gramatika“ není gramatikou odbornou (tj. s maximalistickým rejstříkem, deskripcí postihující všechny ojedinělé výjimky atd.) právě kvůli tomu, že se soustředí na předání jádra gramatických informací a chce uživatele vypravit a zkraje i doprovázet na jeho první cestě. V tomto ohledu „praktické

gramatice“ B. N. citelně schází na praktičnosti. Na druhou stranu je pravdou, že s její pomocí jsem s aram. b.T. byl schopen začít, a splnila tak zdárně své určení.

Závěr: Za talmudické začátečníky i pedagogy, kteří okusili, co obnáší psát učebnici některého ze starých jazyků, mohu snad prohlásit, že v českém prostředí je Noskova „Aramejšтина b.T.“ v zásadě přehledným a dobře sloužícím zakládajícím počínem. Pokud jsem se zaměřil podrobněji na její chyby, je to proto, že u takového typu textu lze očekávat reedici. Referenční literatura se na stupni své první edice nepovažuje za dovedenou ke konci (srov. explicitně G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1969, s. iv a vi.). Noskova „praktická gramatika“ bude pro další zvýšení své praktičnosti potřebovat plošnou opravu detailů i větší přepracování. Zvláště bych se v této věci přimlouval za 20–40 stran výkladového seznamu typických talmudických sousloví a především za rozsáhlejší cvičnou chréстомathii, jež by se mohla inspirovat např. cvičebnicí G. Bergsträssera k biblické hebrejštině s postupy zajímavými právě pro nevo-kalizovaný Talmud (*Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament*, Leipzig: Vogel, 1920, pracuje s citlivě koncipovanou dopomocí i postupným odebíráním vo-kalizace, což by pro talmudickou četbu bylo ideální).

Filip Horáček