

NEZNÁMÁ EVANGELIA. NOVOZÁKONNÍ APOKRYFY I

(Uspoř. J. A. DUS a P. POKORNÝ. Praha: Vyšehrad, 2001. 462 s. ISBN 80-7021-406-6)

První díl *Novozákonních apokryfů*, který vydalo nakladatelství Vyšehrad, obsahuje apokryfní evangelia. Jedná se doposud o nejobsažnější a nejsouhrnnější vydání těchto křesťanských spisů v češtině. Přímou se nabízí srovnání s prvním svazkem dvousvazkové německé edice novozákonních apokryfů (*Neutestamentliche Apokryphen*, dále NA I) vydávané E. Henneckem a po něm W. Schneemelcherem (poslední, 6. vydání je z roku 1990), který možná byl určitým vzorem. Edice z nakladatelství Vyšehrad je zhruba srovnatelná s touto mnohem slavnější edicí, jejíž význam a vliv daleko přesahuje německou jazykovou oblast (existuje např. také anglický překlad). České vydání neobsahuje na rozdíl od NA I žádný překlad ze spisu *Pistis Sofia* ani tzv. *Epistolu apoštolů*, přihlíží však, především v oddílech, které připravoval prof. P. Pokorný, k výsledkům bádání z 90. let dvacátého století. Najdeme v něm překlad tzv. *Evangelia Spasitele* (s. 155–166), které bylo uveřejněno teprve nedávno. Zřetelně odlišný je však sled spisů a seřazení do jednotlivých kapitol.

Po úvodní kapitole o novozákonním kánonu a apokryfech obecně je obsaženo ve zbývajících kapitolách naší edice (podle rozlišení, jak je najdeme na zadním vnitřním přebalu) celkem 19 různých dokumentů nebo souborů textů, a to počínaje apokryfními dodatky k novozákonním evangeliím, k nimž patří také tzv. *agrafa* (tj. Ježíšovy výroky, které nejsou v kanonických evangeliích), a svědectvím Josepha Flavie konče. Zařazení textů židovského historika do edice apokryfních evangelií se může jevit jako poněkud pro-

blematické. Možná zde byla vzorem německá edice NA I, kde je toto svědectví otištěno také. Tam je však zařazeno jako první bod v kapitole s texty o Ježíšově působení a utrpení, v níž je např. *Pověst o Abgarovi* nebo *Nikodémovo evangelium*. V české edici je ovšem svědectví Josepha Flavie v kapitole samostatné. Dostatečným důvodem pro zařazení textů židovského historika se nezdá být ani jejich případný (s největší pravděpodobností jen částečný) křesťanský původ, protože to by se musely uvést i další starokřesťanské tradice o Ježíšovi, které jsou odlišné od Nového zákona nebo jej doplňují, jak jsou zachyceny např. u církevních Otců, ne pouze *agrafa*, tedy (údajná) Ježíšova slova. A jestliže by důvodem pro zahrnutí zpráv Josepha Flavie měla být snaha zachytit zprávy, které jsou u tohoto poměrně raného autora souběžné s údaji novozákonních evangelií, pak by bylo na místě zařadit také zprávu o smrti Jana Křtitele (*Antiquitates* 18, 116–119). Josephus Flavius patří zřejmě logicky do jiných publikací, i když český čtenář, který nemá příslušné texty po ruce, může uvítat, že např. tzv. *Testimonium Flavianum* nalezne i v této edici apokryfních evangelií.

Na druhé straně naše edice nezahrnuje všechny starověké křesťanské texty, které nesou jméno evangelium. Není v ní např. tzv. *Evangelium pravdy*, které bylo součástí koptické knihovny z Nag Hammádí. Již zmíněná německá edice jeho text také neuvádí, a to s poukazem na to, že nepatří k literárnímu druhu „evangelia“ (NA I, s. 288). To je zřejmě pravda, jenže zmíněný literární druh je v obou edicích nutně brán velmi široce, protože velká část spisů má z hlediska literárního druhu k evangeliím Nového zákona dosti daleko. Nazývají se „evangelium“ buď proto, že se tak samy označují nebo že s tímto označením byly a jsou běžně citovány.

Dá se říci, že naše edice obsahuje aspoň relativně všechno významné, co se dá zařadit k danému žánru a má informativní hodnotu. Důležité také je, že texty jsou opatřeny úvody a poznámkami (byť nestejněho rozsahu a hloubky u jednotlivých spisů) a výjimečně i doprovodným komentářem (u koptického Tomášova evangelia). Na překladech a vypracování úvodů a poznámek se podílelo deset různých autorů. Podíl jednotlivých spolupracovníků může čtenář najít až v Ediční poznámce na str. 462. Z ní je poznat, že největší počet spisů k vydání připravili Růžena Dostálová, Jan A. Dus a Petr Pokorný.

Je pochopitelné, že jednotliví autoři přistupovali k textům, které jim byly svěřeny, podle svého chápání oněch textů. Nelze se divit, že se to projevuje i v nestejně kritickém přístupu k textovému materiálu a v částečně odlišném způsobu překládání. To však většinou čtenáři nevnímají. Asi žádný čtenář však nepřehlédne hovorový způsob překladu Pseudo-Tomášova evangelia dětství (PsTm). Pro něj jsou charakteristické formulace jako: „Když ten kluk Ježíš uslyšel...“ (s. 277). Že to upoutává pozornost čtenářů, bylo poznat třeba v recenzi této edice apokryfních evangelií v *Lidových novinách* v létě 2001. Kdo má k dispozici jen tento český překlad, nutně se logicky ptá, jak tento text působil na první čtenáře. Lze však téměř stoprocentně pochybovat o tom, že by tento apokryf u prvních čtenářů a posluchačů vyvolal takový dojem, jaký vzbuzuje u českého čtenáře překlad P. Peňáze. To, co na první adresáty především působilo, byl obsah apokryfního evangelia, které líčí často svévolné skutky zázračného dítěte Ježíše. Otázce způsobu překladu by mohl být věnován samostatný příspěvek. Zde lze říci jen asi to, že nepřihlížet ke komunikativní stránce textu, jak ji zamýšlel autor, tj. přede-

vším k účinku, který měl text u adresátů vyvolat, znamená velkou zradu (k malým zradám dochází při překladu nevyhnutelně podle italského úsloví: *traduttore – traditore*). Ostatně i redakční poznámka na s. 272 upozorňuje na problematičnost tohoto překladu a poukazuje na „komicke asociace“ a konstatováním, že nejde o překlad „plně ekvivalentní“, jej prakticky hodnotí záporně. Avšak jeho označení jako „inspirující experiment“ v poslední větě této poznámky se jeví trochu nadenšené. Domnívám se, že se jedná spíše o slepou uličku, ze které je třeba se co nejrychleji dostat ven. Snad stojí ještě za konstatování, že hovorový překlad Pseudo-Tomášova evangelia by mohl snadno sklouznout do nespisovné roviny, jak je vidět z krátké „citace“ z incipitu tohoto apokryfu v úvodu (s. 270): „co jako kluk i co velikýho (*sic!*) udělal náš Pán“. V překladu samém je ovšem: „co jako kluk i jako velký (*sic!*) udělal náš Pán...“, pouze v poznámce 271 na s. 275 je připuštěna také interpretace „co klukovského i co velikého“. Výrazu v řeckém originálu (τὸ) μεγαλῆα je třeba zřejmě rozumět ve světle biblické tradice, kde označuje „mocné“ či „velkolepé činy“ (Boží) (viz Žl 70/69,19 v Septuagintě; dále Sir 17,10; 18,4; 36,7; 42,21 a především Sk 2,11). Překlad „jako velký“ stěží může odpovídat tomu, co zamýšlel autor. Nepřihlízení k biblické tradici, v níž byl autor apokryfu nepochybně doma, je poznat i na překladu „Syn písaře Annáše“ (III₁; s. 276), kde měl autor zřejmě na mysli „zákoníka Annáše“ (pozadí novozákonních evangelií je vidět ve „výpůjčce“ jména „Annáš“¹). Závažnější věcná nesprávnost je v překladu III₃ (s. 276), kde místo „byli bez sebe“ (tj. rodiče chlapce, který Ježíšovým

¹ Stejná chyba je v překladu JkEv XV₁ (s. 264); podobný nedostatek můžeme najít také v překladu D. Peňázové Pseudo-Matoušova evangelia II₁ „chrámový písař jménem Rúben“.

zásahem uschl) má být „odnesli ho (ἐβίστασαν αὐτόν)“.

Naproti tomu Protoevangelium Jakubovo (JkEv), které je zřejmě o něco starší než PsTm, a proto je v naší edici zařazeno před ním (s. 257–269), je stejným překladatelem přeloženo do standardní češtiny. Překladatel srovnává v úvodu (s. 253) literární hodnotu JkEv s Lukášovým evangeliem a označuje ji jako „snad i vyšší“. Přestože JkEv má nepochybně vysokou narativní hodnotu, je to hodnocení z velké části subjektivní a jednostranné, které nebere na zřetel právě záměr autora třetího novozákonního evangelia.² Recenzent musí přiznat, že se mu dosud nepodařilo zjistit v jazyce obou apokryfů (tj. JkEv a PsTm) nějaké markantní rozdíly, které by opravňovaly k výrazně odlišnému překladu. Největší nedostatek je však třeba vidět v edici JkEv. Schneiderova edice apokryfních evangelíí dětství (*Apokryphe Kindheitsevangeliien*, Freiburg etc.: Herder, 1995) uvádí ve zvláštním sloupci text rukopisu Z (pap. Bodmer V) ze 4. století (vydavatel M. Testuz jej datoval dokonce do 3. století) tam, kde se liší od ostatních svědků (podobně postupuje už NA I, kde je ovšem jen německý překlad). Tento poměrně raný rukopis obsahuje text o něco kratší, ale spíše se jedná o dodatečné zkrácení (G. SCHNEIDER, *op. cit.* 30). Naše edice na konci seznamu rukopisů JkEv na s. 255 se zmiňuje o Bodmerově papyru V, ale neuvádí jeho stáří. Nejsou zaznamenány ani rukopisy S X Y (z 9., 5.

až 6. a 4. století). Schneiderova edice je sice citována v souhrnném seznamu literatury na s. 413, ale zřejmě pro překlad a vydání evangelíí dětství nebyla použita (není v žádném seznamu edic v úvodě k těmto apokryfům). U JkEv je tento nedostatek nejvíce patrný. O době vzniku JkEv se (s. 255) připouští, že nejstarší části textu pocházejí ze 2. století, ale poslední redakce „však zřejmě probíhala až v době mariologických diskusí v 5. století“. Běžný čtenář si pod touto formulací asi představí, že ty texty, které v JkEv vyjadřují víru ve stálé Mariino panství, pocházejí až z 5. století. Kdyby ovšem mohl mít před očima překlad textu rukopisu Z, viděl by jasně, že taková představa je zcela nesprávná. Jestliže se „mariologickými diskusemi“ myslí debaty v souvislosti s Efeským koncilem v r. 431, pak je třeba říci, že to byly diskuse v první řadě christologické. Potvrzení titulu Bohorodička pro Ježíšovu matku jistě přispělo ke zvýšení její úcty, ale v JkEv není nic, k čemu by musel dát podnět až Efeský koncil. Představa poslední, blíže neurčené redakce JkEv v této době stěží odpovídá tomu, co se historicky odehrálo.³

³ V pozn. 165 na s. 255 se pro datování JkEv odmiatá Origenova zmínka (in Matth. X, 17) o Jakubovu evangelii (odborníci jako O. Cullmann nebo G. Schneider ji ovšem hodnotili kladně). Tam se také tvrdí, že „prvním bezpečným citátem protoevangelia je pasáž u Eustathia z Antiochie (comm. Hex.; po 4. stol.)“. Tento poslední argument je ve světle minimálně rukopisné tradice zcela irelevantní, nehledě na jeho určitou zmatenost. Eustathius z Antiochie totiž zemřel určitě ještě ve 4. stol. (rok smrti je nejistý, uvádí se mezi „před 337“ a „kolem 370“), ale komentář k Hexaemeronu v PG 18, 707–794 není podle současného bádání od něho. Dnes také nelze zřejmě hájit názor, který vyslovil např. W. MICHAELIS (*Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen: C. Schünemann, 1956, s. 65), že JkEv 22,3–24,4 (mučednictví Janova otce Zachariáše) bylo připojeno až v 5. století, protože tento text je už v rukopisu Z.

² Toto nepochopení je vidět v úvodu k apokryfním evangelíím dětství na s. 247, kde se o autorovi Lukášova evangelia sice správně říká, že se hlásí „k antické historiografické tradici“, ale pak se jako jeho snaha uvádí „sepsat to, co se vypráví“. Uvozovky jsou i v naší knize a v pozn. 143 je text uveden jako „L 1,2n.“ Má-li to být skutečně překlad, je to ovšem překlad špatný nejen z hlediska jazyka, ale především z hlediska obsahu toho, co evangelista Lukáš měl na mysli.

Velkou obeznámenost s danou problematikou je poznat u textů, které přeložil a komentoval P. Pokorný. Je to vidět nejlépe u koptického Tomášova evangelia (TmEv), které doprovází i skutečný, byť stručný komentář. P. Pokorný vydal překlad a komentář TmEv už r. 1980 (2. vydání s dodatkem 1982). Do naší edice je komentář z dřívější edice převzat v poněkud přepracované podobě (je často doplněn, vyhýbá se však formulacím, které spojovaly TmEv s gnostiky). Úvod zachycuje novější bádání a jsou v něm poznat i částečně změněné názory P. Pokorného na vznik a původ tohoto apokryfu. Už ho nehodnotí jako čistě gnostický spis, nýbrž pouze pregnostický a klade jeho vznik do let 110 až 120 (s. 81). Že přejatý komentář nebyl plně sladěn s tímto novým pohledem, je vidět např. v komentáři k závěru TmEv, kde čteme (s. 153) „v polovině 2. století, kdy Tomášovo evangelium asi vzniklo“. Jedná se o stejný text jako v edici TmEv ze začátku 80. let. Je jistě také významné, že P. Pokorný umožňuje v této knize českému čtenáři, aby se seznámil s tzv. Tajným Markovým evangeliem. Jeho překlad je poměrně velmi přesný. Jen téměř hned na začátku zachovaného textu údajného dopisu Klementa Alexandrijského (I,3) místo „prorokující bludné hvězdy“ by mělo být „bludné hvězdy, o nichž hovořili proroci (οἱ προφητεύοντες ἀστέρες πλανῆται)“. Překvapivě se v II,19 objevuje stále ještě nespisovná formulace „nač jsi se ptal“ (správně: „nač ses ptal“). Největší závadu však lze vidět ve vynechání spojky „a“ v druhém citátu z „duchovnějšiho Marka“ (III,16). Místo „jeho matka Salomé“ má být „jeho matka (tj. Ježíšova) a Salomé“. To je nepochybně významné, protože je zde možné vidět další potvrzení toho, že citovaný text závisí (být ne nutně bezprostředně literárně) na Markově a Janově evangeliu (Salomé

je jmenována Mk 15,40 mezi svědkyněmi Ježíšovy smrti, Ježíšova matka mezi nimi uvedena není, ale je jmenována mezi ženami u kříže v Jan 19,25).

Jako pečlivě zpracované se jeví texty a poznámky R. Dostálové. Dá se říci, že její úvody se s rozvážnou moudrostí opírají o solidní literaturu. Kritická zdrženlivost je vidět např. při datování Petrova evangelia (s. 228) do poloviny 2. století (někteří je dnes datují i do 1. století, i když asi většina na konec první poloviny 2. století). Menší chybu je možné najít např. VI,21 (s. 231), kde má být „položili ho (tj. Pána) na zem“ a ne „položili je (tj. hřeby) na zem“.

Otázky pravopisu jsou spíše druhotné. Ale pozorný čtenář si nepochybně všimne, že v textech, které připravili P. Pokorný a J. A. Dus se píše adjektivum „boží“ malým začátečním písmenem, kdežto v ostatních textech se píše „Boží“ s majuskulí. První způsob psaní odpovídá nepochybně Pravidlům. Druhého často užívají křesťané. Jistě ne bezdůvodně, protože cítí potřebu přídavného jména přivlastňovacího ke jménu „Bůh“ (*Bohův totiž neexistuje). A to není důvod malicherný. Na druhé straně proti současným Pravidlům se setkáváme s pravopisem „velikonoce“ (místo „Velikonoce“). Je to např. na s. 199 (překladatel J. Brož) nebo na s. 284 (P. Peňáz). Podivný pravopis najdeme na s. 289 v překladu D. Peňázové Prologu A k Pseudo-Matoušovu evangeliu, kde je nejen „panny Marie“, ale také „pána Ježíše Krista“, třebaže v závěrečném pozdravu tohoto fiktivního dopisu biskupů Cromatia a Heliodora Hieronymovi stojí „Bud' zdráv v Pánu“. Kde hledat příčinu tohoto způsobu psaní, si lze těžko představit. Pokud by to měla být nějaká záhadná christologie (za předpokladu, že Pán v pozdravu není Ježíš Kristus!), byla by to christologie ne-

pochybně zcela odlišná od té, kterou zastávali oni biskupové z konce 4. a začátku 5. století nebo vlastní autor píšící o nějaké to století později.

V pravopisu jmen se naše edice většínou drží způsobu, který známe u mnohých klasických filologů a historiků, tj. je důsledně vyznačována délka čárkou, jako např. Órigenés (viz. s. 29, 179, 272 aj.) nebo Kléméns (gen. Klémenta, viz např. s. 28, 47, 50 aj.). Proti tomuto způsobu psaní by asi nebylo co namítat, kdyby se jednalo o přepis. Pravopis historických či antických jmen a jejich fonetická transkripce nebo transliterace jsou však dvě rozdílné věci, i když se mohou částečně překrývat. Logický je jistě tento pravopis za předpokladu, že odráží skutečnou výslovnost. Ale zde se už mohou cítit jaksi znevýhodnění ti, kdo např. vyslovují krátce, jednak na základě tradice, v níž vyrostli, a jednak nevidí pro dlouhou výslovnost dostatečný důvod (např. ω se téměř jistě v 3. století, kdy žil Origenes, už nevyslovovalo dlouze – pro Egypt, kde velkou část života přebýval, se předpokládá ztráta délky už v 2. století př. Kr.). U druhého jména je situace poněkud odlišná, protože se jedná o jméno původně latinské (jeho řecká podoba v nominativu je Κλήμης, protože latinské „n“ zde znělo dosti slabě). *Pravidla českého pravopisu* z r. 1993 uvádějí v seznamu antických jmen tvary: Klemens i Clemens i Klement, -menta. Snad není sporu o tom, že délka samohlásek latinských jmen (kromě silně počeštěných tvarů jako Horácius, Vespasián aj.) se v češtině nevyznačuje (srov. např. Livius, Gaius, Severus nebo Rufus – toto poslední je i v naší edici na s. 324). Dá se jistě říci, že poslední Pravidla nejsou úplně dokonalá a sama nakonec připouštějí jiné psaní antických jmen „v textech obracejících se k odborné veřejnosti“. Ale naše poznámka chce prá-

vě poukázat na to, že pedantské vyznačování délky v české podobě antických jmen nemusí být ve všech případech tak odborné nebo „vědecké“, jak se může na první pohled zdát.

Naše publikace je v závěru vybavena nejen seznamy zkratk (s. 399–408), ale také souhrnnou bibliografií (s. 410–415) a rejstříky biblických knih, apokryfů i ostatních spisů (s. 416–438). Poslední tři velmi důležité rejstříky pak zahrnují osobní jména, místní jména a vybrané pojmy (s. 407–461). Redaktor (J. A. Dus) pracoval zřejmě velmi důkladně. Pouze jako malý nedostatek bude čtenář asi hodnotit to, že na s. 441 čte „Flavius Josephus – viz Josephus Flavius“, ale v abecedním sledu na následující stránce heslo „Josephus Flavius“ není (musí vyhledat na s. 430 „Svědectví Josepha Flavie“ mezi spisy). Důkladný je také seznam literatury. Některé spisy jsou uvedeny nejen v originálu (např. německém), ale i v překladu (např. anglickém). Tak je tomu u známé Altanerovy *Patrologie* na s. 414. Určitá škoda je, že zde není ještě zachycen *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (vyd. S. DÖPP a W. GEERLINGS, Freiburg etc.: Herder, 1998), který právě nastoupil místo „Altanera“ a během půl roku se dočkal dvou vydání. Opravdu přehledným slovníkovým způsobem zpřístupňuje díla církevních Otců, včetně apokryfních evangelií.

Vydání apokryfních evangelií v jednom svazku v češtině je nepochybně přínosné. Není sice bez nedostatků. Ale zdaleka ne všechny shora uvedené jsou závažnějšího charakteru. Bylo by sice možné zaujmout kritické stanovisko ještě k jiným formulacím a názorům překladatelů a vydavatelů v této knize, ale i kdyby počet nepřesností či chyb byl minimální nebo i nulový, neznamenaloby to ještě, že tímto vydáním bylo řečeno v české literatuře o apokryfních evange-

lích poslední slovo. Pro studie především o jednotlivých spisech i pro jejich edice zůstává dostatek místa. Tato publikace může poskytnout základní informace i východisko pro další diskuse. V tomto smyslu je třeba ji přivítat.

Ladislav Tichý

JAN HELLER – JIŘÍ BENEŠ:
POUTNÍ PÍSNĚ. VÝKLAD ŽALMŮ 120–134

(Pro Centrum biblických studií v ediční řadě
Biblické studie vydal Advent-Orion s. r. o.
Praha, 2001. 166 s. ISBN 80-7172-660-5)

Centrum biblických studií vzniklo jako společné pracoviště Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy v roce 1999. Kniha Jana Hellera a Jiřího Beneše *Poutní písně* je v edici *Biblické studie* jedním z prvních výsledků práce tohoto centra.

Prof. ThDr. Jana Hellera není třeba představovat. Pro své celoživotní dílo v oblasti starozákonní exegeze se stal uznávaným odborníkem. Při své vědecké a pedagogické činnosti na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze vychoval celou řadu svých nejlepších spolupracovníků a nástupců.

Patří k nim také ThDr. Jiří Beneš, který Hellerův textový materiál, vzniklý při práci na Českém ekumenickém překladu bible, rozšířil a doplnil.

Poutní písně jsou výkladem žalmů 120–134. Podle zástupce vydavatele, Mgr. Roberta Řeháka, by tento svazek měl být základem pro novou komentářovou řadu monografií ke Starému zákonu.

Po úvodu do Poutních písní, výrazné menší textové jednotky uvnitř starozákonního žaltáře, je kniha členěna do ka-

pitol, které vždy tvoří výklad jednoho z žalmů – od Ž 120 po Ž 134.

Celkově lze říci, že autoři vynikají metodologickou precizností v oblasti biblické exegeze. Každá kapitola je uvedena hebrejským textem příslušného žalmu a překladem do češtiny, který se snaží – nakolik je to vůbec možné – zachovat jazykové zvláštnosti původního textu. K tomuto překladu jsou pod čarou uvedena různočtení rukopisů a starobylých překladů, především Septuaginty a Vulgáty. Následuje řada paralelních míst z celé bible k jednotlivým veršům každého žalmu.

Potom se autoři zabývají u každého žalmu formálními znaky textu, pokoušejí se určit dobu vzniku a navrhují členění žalmu.

Podrobný výklad je pak věnován jednotlivým veršům nebo skupinám veršů. Pomocí exkursů se autoři vrací nejen k poznatkům textové kritiky a zamýšlejí se nad jejich důsledky pro chápání textu (např. na str. 54), ale vskutku velmi užitečně odbíhají k důležité souvislosti (např. exkurs o kategoriích času v hebrejštině na str. 126n.). K poctivosti exegetovy práce patří jazykový, syntaktický a strukturální rozbor (např. vynikající příklad tzv. chiastického paralelismu na str. 151). Pozornosti pečlivého vykladatele neujdou ani detaily, jako např. souzvuk slov v hebrejštině (např. na str. 38).

Výklad každé jednotlivé formulace vychází z jejího kontextu v rámci celého Starého i Nového zákona (hojně odkazy), k lepšímu porozumění mnoha místům přispívá důkladná obeznámenost autorů s dějinami náboženství ve starověku, originální jsou etymologické úvahy Jana Hellera (např. o Dlouhé Lhotě a Rmutné vsi jako možných ekvivalentech hebrejských výrazů מְרֻטָּה a מְרֻטָּה na str. 21). Autoři nezaprou snahu o aktualizaci

biblického poselství. Na mnoha místech se hledá odpověď na otázku, jaký význam má probíraný text „pro nás“ (např. na str. 16).

Výklad každého žalmu je doslova protkán odkazy na díla cizích (zejména H. J. Kraus a A. Weiser), i českých autorů (zejména S. C. Daněk, M. Bič, M. Balabán, J. Hrbata, K. Dejmalová, J. Opočenská).

K dílu je připojen seznam zkratk a značek, tabulka, zachycující způsob přepisu hebrejských výrazů, seznam literatury a dva rejstříky, nejprve rejstřík věcný a jmenný, potom rejstřík novozákonních míst.

Kresby Jana Barty, ilustrující každý žalm, jsou nejen vítaným zpestřením knihy, ale zároveň výmluvným svědectvím o současném působení starozákonních žalmů – konkrétně na výtvarníka, který je schopen vynikajícím způsobem vyjádřit jejich poselství svými výrazovými prostředky.

Kniha sice vznikla na pracovišti, které se zabývá vědeckým výkladem biblického textu, a je v českém prostředí vynikajícím příspěvkem v této doposud velmi málo zastoupené oblasti, je však přístupná každému, kdo se chce vážněji věnovat významu biblického textu.

Jako každé lidské dílo i tato kniha zaslouží několik kritických poznámek. Koncepte tzv. „sakrační amfiktyonie“ (str. 36), uvedená do starozákonní exegeze M. Nothem, je už dnes namnoze opuštěná jako koncepte neprokazatelná v případě izraelských kmenů (např. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, s. 127). Seznam literatury snad mohl být doplněn zmínkou o současných autorech, kteří se věnují probírané tematice (K. Seybold, E. S. Gerstenberger, F.-L. Hossfeld, E. Zenger).

Korektorovi občas unikla nějaká drobnost, jako např. „bet“ namísto „mem“ v hebrejském výrazu „šamar“ na str. 105. Grafik si nevšiml, že na str. 46 začíná poslední řádek čárkou. To však jsou vzhledem k celkové pečlivosti zpracování spíš nedopatření.

Kniha J. Hellera a J. Beneše *Poutní písně* si na mnoha místech všímá vzájemného propojení jednotlivých žalmů v dílčí sbírce Ž 120–134. Uplatňuje se zde novější přístup ke zkoumání biblické knihy žalmů, který se zaměřuje na spojení jednotlivých textů do řetězce pomocí společných pojmů a motivů. V tomto ohledu je příspěvkem, který sleduje současné trendy odborné biblické exegeze a dokáže je uplatnit.

V českém prostředí je navíc vzácnou ukázkou, co znamená odborný výklad biblického textu. Centru biblických studií je třeba popřát, aby v edici *Biblické studie* následovaly další publikace srovnatelné odborné úrovně.

Petr Chalupa

KS. CZESŁAW STANISŁAW BARTNIK:
DOGMATYKA KATOLICKA

(Díl 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. 861 s.)

Již několik desítek let avizuje Sekce polských dogmatiků vydání *Dogmatiky* – akademické příručky napsané v polském kontextu. Místo toho se objevovaly *Úvody*, *Malé dogmatiky*, *Repetitoria* z dogmatiky.

V průběhu posledních tří let – od roku 1998 – vydává Nakladatelství *m* v polském

překlady 11-dílnou *Průručku katolické dogmatiky*, redigovanou W. Beinertem (*Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katolischen Dogmatik*). Od počátku devadesátých let minulého století překládá z francouzštiny Nakladatelství Pallotinum a vydává 22dílnou průručku ze série Ameteca. Hodnota těchto průruček je různá. Jedno je však jisté – jsou vytržené z kontextu současných dějin, a tím spíše z polského kontextu.

Před dvěma lety – v roce 1999 – se objevila akademická průručka z oblasti dogmatické teologie od P. prof. Czesława St. Bartnika (*Dogmatyka Katolicka*, díl 1, Lublin: KUL, 1999, s. 861). Předpokládá se, že celek bude obsahovat dva díly. Autor ujišťuje, že druhý díl bude mít přibližně stejný počet stránek (kolem 900 s.) a je očekáván v roce 2002. Autor chce uzavřít celek do dvou dílů, a to z důvodu praktického využití průručky. Už díl první prozrazuje, že dílo je vnitřně spojité, co se týče obsahu i metody – je promyšlené a napsané pěkným jazykem.

Díl první obsahuje následující traktáty: *O Jediném Bohu* (17–160); *O Svaté Trojici* (164–244); *O člověku – Teologická antropologie* (247–441); *O andělech* (445–494); *O Kristu* (497–810); *O Duchu svatém* (813–837).

Máme zde nové uspořádání a nový přístup k traktátům. Místo protologie, čili traktátu o stvoření světa a člověka, zaujala antropologie. Nauka o stvoření světa byla přemístěna do posledního traktátu: teologická kosmologie – čili teologie světa. Tento přístup se jeví jako správný a přesný. Také soteriologie je spojená s kristologií v souladu s koncilním duchem. Předchozí rozdělení kristologie a soteriologie, neboli oddělení Ježíše Krista od Spasitele, bylo příliš formální a umělé. Pozitivem je, že nebyla opomenuta angelologie a demonologie, což se stává, v rozporu s učením Magisteria, v některých

příliš modernistických západních průručkách. Konečně novinkou je traktát *pneumatologie*, čili o Duchu Svatém, který je koncipován jako doplnění kristologie a taktéž jako druh pokračování Ježíšových spásných dějin.

Odlišný problém je spojen s dějinami spásy. Autoři průruček přistupují k této otázce různým způsobem: jedni píšou celou průručku od počátku do konce v duchu dějin spásy, jako např. slavná německá pětidílná průručka *Mysterium salutis*, jiní vytvářejí samostatný traktát dějin spásy místo *soteriologie*, další pojednávají pouze o hlavních pojmech dějin spásy a činí tak v souvislosti s traktátem *protologie* či *ekleziologie*. Náš autor zvolil správnou cestu, když umístil dějiny spásy jako jednu ze zásadních kapitol kristologie, a sice kap. IV. (v traktátu V) Ježíš Kristus v historicko-spásném vztahu (s. 703–747). Tímto vystupuje do popředí Ježíš Kristus jako spásná událost, Jeho dějiny stojí ve středu veškerých dočasných a spásných dějin, a přitom kristologie a celá dogmatika je uchopena dynamickým způsobem a z hlediska dějin spásy. P. prof. Cz. S. Bartnik realizuje doporučení II. vatikánského koncilu, aby byla teologie prezentována v podobě vědy *quasi* historické, tedy více empirické.

Autor v průběhu celého dílu dokonale spojuje trojí uchopení každé otázky (po vzoru německých dogmatiků), a sice biblické, historicko-dogmatické a systematické. Tyto všechny pohledy si všímají nejnovějších monografických výsledků. Biblický pohled bere v potaz učení biblistů a nejnovější biblické metody včetně *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte* a *Traditionsgeschichte*, což má u konkrétních otázek zásadní vliv, např. otázka zmrtvýchvstání. Autor je dokonalým znalcem dějin a vývoje každého dogmatického problému, především na pozadí učení Magisteria,

což umožňuje orientaci v komplikovanějších otázkách. Velmi důležitou skutečností je fakt, že tato práce si všímá systémové stránky dogmat: nejprve v aspektu tradičních systémů a následně personalistického systému v návaznosti na koncepci Wincetyho Granata a Karola Wojtyły (Jana Pavla II).

Příručka využívá nejen západní literatury, ale také velmi intenzivně polské, což způsobuje, že se celek integruje s naším katolickým společenstvím a jeho mentalitou. Příručka nemá rozpracované poznámky a neobsahuje ani všeobecnou bibliografii. Autor své rozhodnutí zdůvodňuje tím, že u tohoto druhu práce by bibliografie musela mít velký objem, a to by zásadním způsobem zvětšilo celkový rozsah práce. Umístění malé skupiny vybraných pozic by bylo příliš obecné a nespravedlivé a nevšimalo by si autorů monografických a originálních. Proto také práce obvykle odesílá pouze k samotným autorům, jejichž práce je možné najít v každé teologické knihovně (s. 13–14). Nicméně na konci druhého dílu bylo možné umístit několik nejzávažnějších autorů.

Všeobecně práce prezentuje celou řadu teorií, všímá si také těch nesprávných, nicméně doporučuje ortodoxní řešení v duchu Magisteria. Dokonale spojuje tradici a klasické řešení s přístupem veskrze moderním, např. prezentace dějin spásy, antropogenezi, zmrtvýchvstání atd. Proud pojednání je hluboký, živý, někdy strhující, i když všeobecně dosti náročný. Řešení jsou vyvážená, klidná, ekumenická, rozvázná, např. ohledně apokatastasis.

Autor je odborníkem v oblasti hermeneutiky, zvláště filosofické a teologické. Z každého slova těží neobvyklé významy. Za tímto účelem široce využívá ori-

ginální pojmy: hebrejské, aramejské, řecké a latinské. Současná dogmatika se bez tohoto přístupu nemůže obejít. Je tudíž škoda, že první díl neobsahuje jak věcný, tak jmenný rejstřík. Je totiž velice důležitou a užitečnou pomůckou, zvláště u příruček takového obsahu. Tím spíše, že recenzovaná příručka obsahuje celou škálu otázek integrálně zpracovaných, jako např. spiritualita duše, polská etymologie slova Bóg, argumenty pro existenci Boha atd.

Před započítím psaní děl si autor uvědomoval těžkosti, před které se postavil. V první řadě uspořádání traktátů, pak celku díla – pohled biblický, patristický, spekulativní, ekleziální, hledisko dějin spásy, kerygmatické, pastorální a jiné... (s. 8.). Autor zvolil mnohostranný, univerzální a integrální pohled s primátem intelektuálního, univerzálního a hluboce systematického myšlení (s. 8.). V důsledku je to pohled personalistický – z úhlu pohledu celé osoby, a tedy intelektu, tužeb a zároveň praxe, i když vždy pod dohledem intelektu, protože dogmatika je teoretickou teologií.

Dogmatika P. prof. Bartnika je psána ze současné polské církevní pozice. Není nějakou nezměnitelnou a abstraktní platónskou idejí. Naopak je hluboce integrovaná s konkrétním polského ekleziálního a kulturního *milieu*.

Jako celek je práce neobvyklá a velmi užitečná, tím spíše, že dogmatika P. W. Granata nebere ještě v potaz Druhý vatikánský koncil. Příručka je velice soudržná, má výrazné filosofické a historické cítění a je zároveň originální a vyjímá se *in plus* na pozadí světové dogmatiky.

Józef Kulisz SJ
(přel. Jarosław Pastuszak)

**FAUSTYNA KOWALSKÁ:
DENÍČEK BOŽÍ MILOSRDENSTVÍ
V MÉ DUŠI**

(Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství,
2001. 671 s. ISBN 80-7192-531-4)

Z polského originálu *Dzienniczek Stugi* Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej, *Profeski Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia* (Krakov, 1983), s přihlédnutím k novému vydání z roku 1993 přeložil Jiří Hrdý. Předmluvu k českému vydání napsal Josef Prchal, přeložena byla i předmluva k prvnímu polskému vydání (A. M. Deskur). Úvodní studie S. Siepakové připomíná základní rysy bibliografické, spirituální a teologické jedné z největších mystiček moderní doby a vysvětluje stále intenzivněji se šířící kult k Božímu milosrdenství.

Deník sv. Faustyny Kowalské (1905–1938) patří do řady intimních deníků světů, zachycujících jejich mystický život, postupné zrání s pozoruhodnými spirituálními intuicemi pronikavé teologické hloubky, naléhavosti a přitažlivosti. Sestra Faustyna se narodila v Głogowicích ve vojvodství Lodž, ve čtrnácti letech odchází bez hlubšího vzdělání z domu za prací, o rok později se vrací domů. Od rodičů nedostává svolení ke vstupu do kláštera, které je podmíněno výbavou (věnem), kterou musí kandidátka do kláštera přinést. Po roční práci vstupuje do Kongregace sester Božího milosrdenství (1925) a po nutné formaci pracuje jako kuchařka, zahradnice a vrátná. Její mystická zkušenost je soustředěna v pěti konkrétních formách úcty k Božímu milosrdenství:

1. úcta k obrazu milosrdného Ježíše, vycházející z liturgie 2. neděle velikonoční, především z Janova evangelia 20, 19–31;

2. slavení svátku Božího milosrdenství, spojeného s 2. nedělí velikonoční;
3. specifickou modlitbou, nazvanou „korunka k Božímu milosrdenství“;
4. pobožností „hodina milosrdenství“;
5. šířením úcty k Božímu milosrdenství.

Sestra Faustyna začala psát svůj deník na přímý pokyn svých zpovědníků prof. M. Sopočka a jezuity J. Andrasze, kteří usilovali o to, aby se tímto prostřednictvím staly známými Boží obdarování a milosti jí dané. *Deník* nebyl určen pro širokou čtenářskou obec, nýbrž k tomu, aby prof. M. Sopočko měl vzhled do celého jejího vnitřního, bohaté obdarovaného světa. Sestra Faustyna ve svém deníku zaznamenává své zážitky a milosti, především to, jak ji Bůh vedl bezprostředně nebo prostřednictvím kněží. Zejména v její poezii lze vidět výrazný literární prostředek pro vyjádření osobitosti jejího duchovního vidění, které se může jevit jako naivní pouze povrchnímu čtenáři. Za jednoduchým a prostým stylem, prostrádajícím zcela systematicky rysy zpracování, se objevuje autentická duchovní zkušenost a pozoruhodné spirituálně-teologické poznání.

Kritické vydání *Deníku* mělo složité dějiny. Rukopis jejího deníku byl uchováván nejdříve v tajnosti v Kongregaci sester Božího milosrdenství. Text byl nejdříve nepříliš pečlivě přepsán. V padesátých letech byly pořízeny mikrofilmy celého rukopisu, ale k přepisu *Deníku* nebyl použit ani rukopis, ani mikrofilm, nýbrž nepřesně přepsaný text, který nebyl zkontrolován s originálem. Dostal bohužel i autorizaci krakovské arcibiskupské kurie a byl přeložen do italštiny, proto se všeobecně rozšířil. Teprve při zahájení procesu blahorečení v roce 1967 byl pořízen kritický přepis deníku péčí s. Beaty Piekutové, prof. J. Mrówczyńského a prof. A. Mruky SJ.

Deník ze spirituálního hlediska dává pozoruhodný vhled do intimní přisnlosti řeholnice, systematicky pracující v oblasti niterných zážitků (duchovní nouze, temnota, mystické prožitky, osvětlení a útěchy). Celou knihou se však prolíná jeden základní postoj: vnitřní síla důvěry v Boží milosrdenství, která se přenáší jako síla milosrdné lásky na ty, kdo tímto způsobem Boha uctívají. Intenzivní vnitřní život vyrůstá z askeze a lásky k bližnímu.

Úcta je ikonograficky symbolizována obrazem Milosrdného Ježíše, který se stal středem kultu věřících. Uctívání obrazu bylo nejdříve zakázáno Dekretem svatého Oficia ze dne 28. 11. 1958 a 6. 3. 1959 v podobě, kterou navrhla sestra Faustyna. Výnos obsahoval zákaz rozšiřování kultu, distribuci obrázků a propagaci modlitby korunky. Důvody spočívaly mimo jiné v rozporu, zda slavnost Milosrdenství je chápána jako „poslední záchrana“ (čl. 965, s. 395) či „poslední prostředek záchrany“ (čl. 998, s. 403). Zákaz byl odvolán rozhodnutím Kongregace pro nauku víry dne 30. 6. 1978 (AAS, č. 70, s. 350) s odůvodněním, že v roce 1959 nebyly známy mnohé původní dokumenty, že byly změněny okolnosti a především se přihlédlo k žádosti mnoha polských biskupů. Z hlediska ikonografického jsou známy tři typy znázornění: Nejstarší vyobrazení pochází od E. Kazimirowského z roku 1934 (zemřel v r. 1939), uchovávané ve Vilnu, se kterým sama sestra Faustyna nebyla spokojená (čl. 313, s. 169). Na žádost sester byl v roce 1943 namalován druhý obraz, a to malířem S. Batowskim (dnes umístěn v kapli kongregace ve Varšavě, ul. Żitnia 3/9), a třetí obraz, namalovaný ve stejném roce A. Hyłou, byl pak vybrán arcibiskupem Adamem Sapiehou a umístěn do klášterní kaple v Krakově-Łagiewnikách.

Bohatá literatura na téma Božího milosrdenství a *Deníku* sestry Faustyny Kowalské (srov. *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska*, Hautelville: Pravis-Verlag, 1996, s. 552–554) ukazuje zřetelně na současnou tendenci: Přehodnotit zásadněji otázku náboženského cítění jako nedílné součásti autentické náboženské zkušenosti. Pozoruhodná živost lidové úcty s důrazem na cítění, jasnost v rozlišování pocitů, schopnost číst v životě, dějinách a událostech znamení Boží jako vnímatelné vnitřní pohnutky, kterým můžeme svěřit svůj život, poukazuje na důležitost obrazů, které tvoříme a vnímáme kolem sebe. V nich se Bůh stává pochopitelný těm, kteří bloudí, hledají i upadají. Tyto obrazy jsou přetlumočením evangelia a jsou potvrzeny autentickým svědectvím křesťanského života.

Pavel Ambros

TOMÁŠ ŠPIDLÍK:

IGNÁC Z LOYOLY A SPIRITUALITA
VÝCHODU.

PRŮVODCE KNIHOU DUCHOVNÍ
CVIČENÍ SVATÉHO IGNÁCE Z LOYOLY

(Velehrad: Refugium, 2001. 171 s.)

Ignác z Loyoly je považován téměř za prototyp západního světce, je nezřídka srovnáván či dáván do protikladu s Martinem Lutherem. V knize Tomáše Špidlíka je nahlížen očima tradice křesťanského Východu, ve světle učení Otců pouště, velkých byzantských, syrských a ruských učitelů duchovního života. Studie zprostředkovává plodné setkání obou křesťanských tradic, východní i západní. Vyrůstá z něj nový a obohacující pohled

na ignaciánskou spiritualitu, která je v převapivém (především pro čtenáře vycházejícího z východní tradice) souladu se základními tématy spirituality křesťanského Východu (člověk stvořen k obrazu Božímu, antropologický pohled na křesťanskou dokonalost, zbožštění atd.). Špidlík rád traktuje tato témata, když například srovnává svatého Františka z Assisi a Sergeje z Radoneže („San Sergio di Radonež e San Francesco d'Assisi," *Civiltà Cattolica*, 1992, sv. 4, s. 596–601).

Studie věrně sleduje strukturu *Duchovních cvičení sv. Ignáce*: Začíná popisem místa jejich původu, jeskyní v Manrese (s. 9–18), podrobně rozebírá východisko a základ *Duchovních cvičení* (tzv. Fundament – druhá až čtvrtá kapitola knihy – s. 19–40), Ignácovy metodické poznámky ke konání cvičení, včetně uvedení do různých podob modlitby, zpytování svědomí a rozlišování (pátá až šestá kapitola knihy – s. 41–87) a jednotlivé „týdny“ *Duchovních cvičení* (kapitola sedmá až desátá). Pojetí „člověk je stvořen“ nahlíží autor v celé jeho hloubce nejen jako akt stvořitelské moci (kosmologicky), nýbrž jako povolání k bytí (antropologicky). Lidská bytost je osobou, je ve svém konání i myšlení podstatně dialogickou skutečností. V případě, že člověk tuto svoji povahu přijme v celé své naléhavosti, pohled na svět se mu stane prostředím, v kterém začne nahlížet spirituálně, to je očištěným a osvěceným srdcem a myslí. Prizmatem východních učitelů duchovního života, jak je Špidlík prezentuje, se stávají *Duchovní cvičení* očištnou a osvětňnou cestou k obnově člověka, která ve svém konečném důsledku vede k ostrému teofanickému a teandrickému úhlu pohledu. Špidlíkova dobře známá odborná

kompetence jej nesvádí k tomu, aby podával analýzu pojmů v jejich historické souvislosti (ať už organické návaznosti či zásadním myšlenkovém zlomu), nýbrž jeho východiskem je jediná duchovní zkušenost, která je schopna se vyjádřit různými pojmy. Pojmy samotné nejsou garanty diachronní jednoty autentické křesťanské zkušenosti osobního setkání božsko-lidského, nýbrž prostředky, kterými se tato zkušenost artikuluje. Filosofickou a náboženskou kulturu lze nepochybně studovat „hermeneuticky“, Špidlíkovo zaujetí se však týká předávání víry ve smyslu „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“. Pozornost není obrácena výlučně na objektivní totožnost slov a pojmů, ale na autoritu orgánů tradice, ospravedlněnou přítomností Ducha, tzn. na souhlas Otců (Vincenc z Lerinu – „antiquo patrum consortium“ – srov. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni: Saggio storico*, Roma: Paoline, 1961, s. 99–100). Prostředí literární a filosofické je v pohledu Špidlíka třeba spojit s prostředím historickým, v kterém se život církve rozvíjí, a stejně tak s prostředím dogmaticko-doktrinálním. Výsledkem je sesbírání poznání, které může být užitečné pro duchovní život věřících. Pracemi podobnými této se stává, že bohatství duchovního života se neztrácí (apoftegmatu na Východě, sentence na Západě).

Recenzovaná kniha v překladu Josefa Čunka SJ a v pěkné grafické úpravě Tomáše Ježka s využitím detailu bronzové plastiky Otmara Olivy je svěžím uvedením do *Duchovních cvičení* a již sedmou knihou souborného vydání díla Tomáše Špidlíka v nakladatelství Refugium.

Pavel Ambros

MARKO IVAN RUPNIK:
*O DUCHOVNÍM OTCOVSTVÍ
 A ROZLIŠOVÁNÍ*

(Velehrad: Refugium, 2001. 112 s. Edice Studijní texty Centra Aletti, sv. 11)

Jedenáctý svazek edice Studijní texty Centra Aletti přináší dvě podnětné studie profesora Papežské gregoriánské univerzity Marka Ivana Rupnika SJ, zabývající se řadu let duchovním vedením a rozlišováním. Je rovněž znám jako autor mozaiky kaple Redemptoris Mater ve vatikánských palácích (srov. recenzi P. AMBROS, „La cappella »Redemptoris Mater« del Papa Giovanni Paolo II: Dono del Collegio cardinalizio al Santo Padre in occasione del 50. anniversario dell'ordinazione sacerdotale,“ *Studia theologica*, 2000, č. 2, s. 86–90).

První studie je nazvána „Duchovní otcovství: královská cesta k osobní integraci v „nové evangelizaci Západu a Východu““ (s. 9–42). Autor vychází při analýze východisek dnešního kulturně-duchovního prostředí především z myšlenek Vladimíra Solovjova a podrobné znalosti trendů současného umění. Zde stručně shrnuje to, co již známe z jeho jiného článku (M. RUPNIK, „Otázky kultury,“ in *Spirituality, formácia & kultúra*, Velehrad: Refugium, 1995, s. 145–172). Druhým předmětem jeho analýzy je potřeba útěchy „jako uspokojení a seberealizace“ (s. 16). Východiskem pro „novou evangelizaci“ je mu vitální svědectví dnešních křesťanů, které se rodí v obnově duchovního otcovství a mateřství. Duchovní otec má charismatické rysy, dar kardiognose, rozlišování, poznání tradice, je mužem zkušenosti a modlitby. Rupnik přesně definuje i formu působení duchovního otce či matky (vztah, milosrdenství, věrnost, modlitba

za druhé, uzdravení paměti a pomoc při setkání člověka s Bohem). Přesně popisuje i konkrétní prostředky jeho „práce“, inspirující především kněze pro jeho práci ve zpovědnici: modlitba během rozhovoru, nedirektivní přístup k člověku a především praxe duchovní četby. Duchovní otcovství má silné ekleziologické zakotvení. Studii přeložil z italštiny Josef Čunek SJ.

Druhá studie s názvem „Rozlišování“ (s. 43–111) je monotematická, zabývá se duchovním rozlišováním, které Rupnik případně definuje jako „umění, v němž pochopím, jak se mi Bůh sděluje, jak Bůh – což je totéž – mě zachraňuje, jak se ve mně aktualizuje vykoupení v Ježíši Kristu, vykoupení, které Duch svatý činí spásou pro mne“ (s. 52). Rupnik vychází ze své bohaté znalosti Otců pouště, pohybuje se zcela přirozeně v ovzduší *Apoftegmat* a *Filokalie*, využívá rovněž své dobré teoretické znalosti ignaciánských *Duchovních cvičení* a bohaté praktické zkušenosti z duchovního vedení – především mladých lidí. Jeho typická citlivost pro kulturní změny dnešní civilizace mu umožňuje nalézt i přiměřený jazyk pro přetlumočení tradičních pravd dnešnímu člověku. Chápe rozlišování jako „skutečnost vztahovou“ (s. 45), výrazně trinitární. V jeho pojetí „trinitární“ zde znamená v první řadě – komunikující. Rozlišení je pro něj personifikací spásy, při kterém jde ruku v ruce o to vyloučit, co je se vztahem lásky neslučitelné. Klíčový je pro Rupnika pojem „povolání“, který mu umožňuje zasadit jediný proces povolání do kontextu trinitárního i ekleziologického. V druhé části této studie podrobně analyzuje vztah mezi myšlenkou a čítem (s. 57–67). Ve třetí části (s. 67–111) přesně vymezuje jednotlivé fáze rozlišování (osvobození se od modlitby, základní pravidla, a především modlitba vedoucí

k rozlišování). Jeho východisko je přísně spirituální, i když na prvý pohled se může jevit jeho práce na pomezí psychologie. Při pozorné četbě vyvstane až nápadně jasné přesné rozlišení obou přístupů. Spirituální přístup z hlediska Rupnika znamená především celistvé a nedělitelné vidění a jednání ve vztahu člověk – Bůh. Je třeba vyzvednout pečlivou redakční práci s. Lucie Cincialové, která je i autorkou překladu druhé Rupnikovy studie.

Kniha je nepochybně zdařilým příspěvkem ke studiu současných spirituálních otázek, vždyť umění komunikace a vzájemného pochopení mezi Bohem a člověkem, postupné odhalování dynamiky tohoto vztahu, a především vyjasňování pojmu „povolání“ z teologického hlediska je potřebné pro formační práci spirituálů, novicmistrů, duchovních vůdců a zpovědníků. Předložené studie může však s užitekem přečíst i zájemce o prohloubení a zrání svého duchovního života. Přesné vyjasnění vztahu myšlenky a citu v duchovním rozlišování doprovází proces poznání, pochopeného jako rozlišení analytického úsudku (*dianoia*) a integrálního poznání (*nous*), kterým se rozlišuje vazba mezi poznávajícím a poznávaným. Tím se objasňují kroky člověka směrem k Druhému, ke Stvořiteli a Pánu takovým způsobem, v němž se člověk nachází v postoji otevřenosti, aby mohl nechat zcela vniknout do svého intelektu božské světlo. Rupnik tím nejen prozrazuje, že jde ve šlépějích svého učitele Tomáše Špidlíka, nýbrž rehabilituje jeden z často opomíjených rozměrů náboženského života, totiž cit. Tím, že Rupnik chápe náboženský cit jako intimní poznání, dosahuje toho, co dnešní náboženská praxe tolik žádá: orientaci osoby ke stále větší jednotě se sebou samou a s druhým tak, že odstraní každou chuť a vnímání, které znehodnocuje stav duše.

Tím i negativní pocity dostávají své místo v procesu integrace osoby, pojaté jako jednotu božsko-lidskou.

Pavel Ambros

UPŘÍMNÁ VYPRÁVĚNÍ POUTNÍKA SVĚMU DUCHOVNÍMU OTCI

(Úvodní studie Richard Čemus: „Umění modlit se srdcem“. Přel. Petr Vítámvás. Velehrad – Olomouc: Refugium Velehrad-Roma – Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2001. 270 s. ISBN 89-86045-65-X)

Českému čtenáři se dostává tímto počinem do rukou skutečně první kvalitní kompletní překlad z ruštiny, s odborným komentářem R. Čemuse. První hojně šířené knižní vydání bylo známo veřejnosti v překladu známého jogína Jiřího Vacka z Prahy, vydané v jeho nakladatelství v roce 1993, ovšem s úzce zaměřeným komentářem a edičními poznámkami.

Tento dnes již klasický text ruské spirituality synodálního období 19. století je doplněn kvalitní studií Richarda Čemuse, rektora římského Collegia Russica. Jeho studie nazvaná „Umění modlit se srdcem“ vyšla již dříve s drobnými obměnami, poprvé v edici Hlas Velehradu pod názvem *Modlitba Ježíšova, modlitba srdce* (Velehrad: Societas, 1993) s výběrem textů o modlitbě Ježíšově, stejný text v roce 1996 jako *Ježíšova modlitba – modlitba srdce* (*hesychasmus*) v nakl. Refugium Velehrad-Roma a nakonec s mírnou úpravou bez přílohy instruktivních textů jako předmluva *Upřímného vyprávění poutníka*.

Upřímná vyprávění nabývají na své záhadnosti vzhledem ke své anonymnosti. Autorství bylo totiž teprve nedávno připsáno editorem kritického vydání Alexe-

jem Pentkovským (časopis *Symbol*/Paříž/, 1992, č. 27) hieromonachu Arseniji Trojepolskému, který však použil i některé texty archimandrity Michaila Kozlova (1826–1884). Jde tedy o fikci, která nemá reálného podkladu, jak nedávno dokázal i T. Allan Smith z Edmontonu, „Liturgie und Spiritualität der Ostkirche,“ *Stimme der Orthodoxie*, roč. 31, 1997, s. 16–18 – Festschrift für Fairy von Lilienfeld: Beiträge zum 80. Geburtstag. Na druhé straně má však kniha nepopíratelnou hodnotu záznamu některých reálií na Rusi v období kolem zrušení nevolnictví. Určitý literární romantismus se zde mísí se sociálním realismem popisu postav, a to vše ve službě určitého záměru autorů, rozšíření Ježíšovy modlitby, a tím i kolekce spisů zvané *Dobrotoljubie* (řecky jako *Filokalie*).

Slovo *hesychasmus* však může mít více významů, jak ukazuje např. Kallistos Ware: „Silence in Prayer: the Meaning of Hesychia,“ *The Collected Works I*, New York: SVS, 2000, s. 89n., a to ve významu: 1) samota, 2) spiritualita poustevnictví, 3) návrat k sobě, 4) duchovní chudoba a 5) Ježíšova modlitba, která je některými odborníky v dnešní době s pojmem *hesychasmus* nejvíce ztotožňována. Podobně se k termínu *hesychasmus* vyjadřuje další odborník, editor kritického vydání obránce hesychastů sv. Řehoře Palamy, John Meyendorff, v *Trudach Otděla Drevnerusskoj Literatury*, roč. 29, 1974, s. 291–305. Ten, mimo již výše řečené, pojem rozvádí i na teologii Řehoře Palamy, s kterým jsou spojeny tzv. hesychastické sněmy 1341, 1347 a 1357. *Hesychasmus* však vidí i jako politický, umělecký nebo sociální program hesychastů 14. století, používá tedy např. pojem „politický hesychasmus“. Podobně se k termínu *hesychasmus* v širším smyslu staví i slavista Dimitrij Obolensky v „Late Byzantine Culture and

the Slavs“ in *XVe Congres International d'Études Byzantines: Rapports et co-rapports*, Athény, 1976, s. 3–26. V tomto smyslu chápeme význam slova *hesychasmus* i J. Chrysavgis v patrně nejnovějším článku k tomuto: *Encyclopedia of Monasticism*, sv. 1, ed. W. M. Johnston, Chicago – London: Fitzroy Dearborn Publisher, 2000, s. 586–587.

Richard Čemus na str. 31–32 cituje „klasický“ text hesychasmu, tedy extrakt z rozsáhlého textu Pseudo-Simeona (Nového Teologa), obvykle uváděného pod názvem *Tři způsoby modlitby*, z nichž třetí metoda je svým rozsahem nejdelší kapitolou. Kapitola třetí obsahuje text uvedený Čemusem, kterému předchází podrobný popis procesu očišťování srdce jako části hesychia, důraz je kladen na očišťování *nous* – rozumové duše. Po stati citované Čemusem (na str. 32) následují otázky vztahující se k určitému stavu vědomí, závislé na biologickém vývoji, tedy tzv. duchovním období člověka dle jeho růstu, problém podnes stále diskutovaný a rozvíjený dále na Západě, např. u západních mystiků Terezie z Ávily a Jana z Kříže.

Tento text musel být v prvním staroslověnském překladu Paisije Veličkovského (1793), tedy ve vydání pro mne a pro většinu čtenářů nepřístupném. Druhé vydání *Dobrotoljubie* v Rusku, tedy ruský překlad sv. Teofana Затворника, vydání značně doplněné a překladatelem upravené (z r. 1877), text Pseudo-Simeona neobsahuje. Vydání je však podnes na Rusi užívané a neustále vydávané reprintem. Část Pseudo-Simeonova textu citovaná Čemusem zde chybí (*Dobrotoljubie v russkom perevode, dopolnennoe*, sv. 5, 2. vyd., Moskva: Tipo-litografija I. Efimova, 1900, str. 470). Na tuto nedobrou skutečnost – zásahy do textu a neoprávněnou cenzuru – poukázal i editor kritického vydání textů Simeona, arcibiskup Basil Krivoše-

in, ve své klasické předmluvě, *Dans la Lumière du Christ*, Chevetogne, 1980. Řecká edice *Filokalie* samozřejmě text má.

Odborník na hesychasmus Iréné Hausherr již ve dvacátých letech přiřkl text Nikeforu Kalabrijskému zv. Mních (v kritické edici in „La méthode d'oraison hesychaste," *Orientalia Christiana* (Roma) 9/2, 36, 1927, s. 133–134) z důvodu podobnosti textu. Krivošein v citovaném díle také autorství odmítá, nicméně Nikeforovi autorství nepřifkl. Hausherova teorie byla však nedávno vyvrácena Antoniem Rigem „Niceforo l'Esicasta (XIII sec.: alcune considerazioni sulla vita e sull'opera)," in Olivier Raquez (ed.), *Amore del Bello sulla Filocalia*, Magnano, 1991, s. 87–93.

I když je tedy autorství zpochybněno, zdá se, že tělesná pozice představuje v textech hesychastických autorů jen nepatrnou a poměrně zanedbávanou část. Neprávem se jí dostalo pozornosti již od Varláma Kalabrijského, právě proto musel sv. Řehoř Palama (in *Défense des saints hésychastes*, krit. ed. J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniensis, sv. 30, 1973, v knize I, kap. 2, odstavci 7, s. 97) poukázat na tuto metodu jako na nedůležitou, vhodnou snad pro začátečníky. Tento obránce hesychasmu cituje na dvou místech metodu *omphalopsychoi*, a to ve smyslu apologie, tedy proti pomlouvačům (I. 2. 10) a v knize I. 2. 8 Meyendorfovy kritické edice Palama doporučuje začátečníkům, mimo lásku a trpělivost, spíše „než bloumat očima, je lépe soustředit se při modlitbě např. na hrud' nebo pupek, jako součást koncentrace". A dodává, že pupek jako součást lidského těla je centrem smyslného chtíče. Je zde použito slovo *thér*, tedy divé zvíře, přeneseně sídlo démonů, a Palama učedníky varuje citací

pasáže z Lk 11, 26 o vyhánění démonů z domu.

Běžněji je ve Filokalii jmenována technika řízeného dýchání (např. u Nikefora), tedy koncentrovaného dechu, který by měl být také nápomocen soustředění k modlitbě. Zdá se ovšem, že tyto techniky nejsou podmínkou hesychasmu ani samotné Ježíšovy modlitby. Jak se zdá, i Čemusova aluze hesychastické modlitby, provázené kontrolou dýchání (str. 40), odkazující na Hausherra, „Les Exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychaste," *Orientalia Christiana Periodica*, roč. 20, 1954, s. 7–26, a spojující užívání dechu u Ignáce z Loyoly, je zřejmě problém složitější.

Kniha *Upřímných vyprávění poutníka* však představuje v oblasti hesychasmu zcela nový prvek, tedy i mimo rámec obvyklých psychofyzických metod hesychasmu, modlitbu v rytmu tlukotu srdce (s. 35). Tato praxe je v byzantském hesychasmu praxí neznámou. Jak se zdá, modlitba koncentrovaná nebo řízená dle tlukotu srdce bude spíše, jak ukazují Henry Corbin (*The Man of Light in Iranian Sufism*, Londýn, 1978), záležitostí tajné tradice dervišů praxe *dhikr* (blíže G. C. Anawati – L. Gardet, *Mystique musulmane; aspects et tendances; expérience et techniques*, Étud. musulmanes, sv. 8, Paris, 1961, s. 187–259).

Studentům tajemství božské tichosti – hesychasmu – bych tedy doporučil spíše než ruského poutníka autory starší, byzantské. Pokud ovšem chceme odkázat na autory ruské, v této oblasti je známa autoritativní kniha archimandrity Sophronie, *His Life is Mine*, Londýn – Oxford, 1977, kde se Ježíšovou modlitbou zabývá celá druhá část knihy a kde autor na str. 115–116 upozorňuje i na určité zá-

važné odlišnosti hesychasmu od „přírodního“ mysticismu, založeného na technických metodách, nadpřirozeně magických modlitbách, vedoucích však mnohdy k sebeuctívání a sebestřednosti. Podobně i Čemusem citovaný odborník „Msgr. Bloom“ (s. 37, 42), kterým je vlastně metropolita Antonij Surožský (Bloom). Tomuto mistru modlitby vyšla nedávno instruktivní hesychastická kniha: *Modlitba jako dobrodružství: V jámě tvové*, Kostelní Vydří: Karmelit. nakl., 2001.

Upřímná vyprávění mají přesto velký podíl na široké popularizaci Ježíšovy modlitby, sahající v dnešní době až k hledačům z kultovní knihy americké revoltující společnosti teenagers šedesátých let, jak ji dokázal výstižně popsat Jerome David Salinger ve své *Franny and Zooey* (1961), český překlad Luby a Rudolfa Pellarových vyšel v roce 1987. Samotná vyprávění ruského poutníka právě proto představují i dnes klasickou iniciační a mystickou knihu nejen carského Ruska, ale i celé světové literatury, podobně jako Bunianův nebo Komenského poutník, protože poutník vypráví o hlubších skutečnostech lidského bytí, o cestě k životu a světu proměněném v Kristu samém.

Petr Balcárek

OLIVIER CLÉMENT:

POHLEDY DO BUDOUCNOSTI.

FLAMINIA MORANDI

A MICHELINA TENACE V ROZHOVORU
S PRAVOSLAVNÝM TEOLOGEM
OLIVIEREM CLÉMENTEM

(Přel. J. Valíček. *Velehrad: Refugium Velehrad-Roma*, 1998. 120 s. ISBN 80-86045-20-X)

Drobná studie v tradičně exkluzivním provedení a estetické kvalitě nakladatelství Refugium, přeložená páterem Juvenálem Valíčkem OFM Cap, přináší rozhovor se současným pravoslavným teologem francouzského původu Olivierem Clémentem. V češtině od něj známe již dříve vydanou útlou knížku *Tři modlitby* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, 70 s.), avšak ani publikace Refugia nepřináší o autorovi více informací. Tento nedostatek by mohl být v knize nahrazen alespoň stručným biografickým uvedením autora, především v situaci, kdy tento teolog je v našich zemích téměř neznámý. Uspokojivé životopisné informace by editor mohl nalézt kupříkladu v Clémentovi dedikovaném čísle časopisu *Contact. Paul Evdokimov, Témoins de la beauté de Dieu*, (1995, č. 172), příp. i v hesle „Clément Olivier“ v *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, ed. M. Procurat, A. Golitzin, M. D. Peterson, London, 1996, s. 91–92.

Již na úvod nás v krátké předmluvě upozorňuje P. Ambros na základní postoje Clémentova pojetí ekumenismu, nového ekumenismu osobní svobody a poznání, tolik dnes aktuálního, požadovaného a bytostně hledaného jak římskokatolíky, tak i pravoslavnými.

Následuje první kapitola „Křesťanství v supermarketu tužeb“, kde se Clément vyjadřuje k současným společenským problémům, tedy pozici křesťana v dnešní mnohdy složité pluralitní době. Kapitola „Východ a Západ“ se snaží naopak ukázat jisté charakteristické rysy těchto křesťanských kultur a přiblížit čtenáři jejich rozdíly populární formou. V části věnované ekumenismu však Clément přináší osobní vizi založenou na přiznání pojmu *církve* církvi nerozdělené, církvi chápané v širokém slova smyslu, obnovené jen v pokorě před vlastními dějinami a obrácením. Jeho ekumenismus má také přidech ekumenismu uvědoměle vedeného zdola, pochopeného a přiznaného, oproti dřívějšímu způsobu vedení shora a mnohdy oprávněně nechápanému. Informačně cennou zůstává i část „Cestou velkých mistrů“, přibližující Clémentovy učitele a osoby, s kterými se setkal, které byly pro něj vzorem a měly na něj přímý vliv.

Z Clémentových odpovědí snadno získáme představu o jeho filosofických a teologických postojích. Clément především pohlíží na renesanci jako na pozitivní hodnotu v dějinách lidstva (str. 14), tím se hlásí k humanistické a evoluční větvi „pařížské školy“ a oponuje tak středověku jako „zlatému věku“ křesťanství (s. 13–14, 21). Podobně jako modernismus nebo západní humanismus, má svou kritiku středověkého myšlení podepřenou teorií o abstraktních základech západního křesťanství, kterou teologicky rozvinul na základě učení svého učitele Vl. Losského. Dle Oliviera Clémenta se západní myšlení se svým konečným vývojovým stádiem – modernismem – dostalo dialekticky k ateismu jako zákonitému a přirozenému vývojovému stupni. A jedině skrze ateismus, tedy vrchol modernismu, je možno se dostat dále,

„překonat modernost zevnitř“ (6. kap.). O překonání modernosti Clément hovoří v závěru knihy, kde sumarizuje v širokých tazích své celoživotní učení, podložené důkladným studiem spirituality a křesťanské antropologie (kapitoly „Odpovědět na argumenty zla“, „Vzít na sebe a zajistit planetární jednotu“, „Vypracovat nový životní styl“).

Dle Clémenta po ekonomickém a technickém sjednocení lidstva nastane – a zde cituje F. Nietzscheho – „válka ducha“, tedy vyvstanou nové úkoly lidstva. Člověk si bude muset uvědomit cenu života i smrti, „usměrňovat“ vědu a techniku, bude muset nutně prohlubovat vzájemnou solidaritu, a to v tradičním pravoslavném učení sociálně trojiční perspektivy. Na argumenty zla lze odpovědět jedině v duchu kenotického Boha, odlišného od předešlých představ, Krista očekávajícího naši odpověď lásky. V kapitole popisuje Clément vizi planetární jednoty a načrtává vývoj různých náboženských skupin. Tento přístup vztahuje na celé lidstvo, na celou planetu, každý se bude moci duchovně podílet na planetární jednotě mírou svých náboženských možností. Clément však nikterak nezmenšuje přínos křesťanů, a tedy pravoslaví, ba naopak.

Své odpovědi klade Clément v jazyce snad nezvyklém, jazyce nesystematickém, spíše básnickém než deskriptivním, volně a energicky načrtává téměř v melodickém rytmu vizuální dojmy v duchu svých velkých učitelů (Berdajeva a Bulgakova) profetickou vizi, aniž by zabředl do detailů popisu. Ani se nenamáhá, aby věci dokazoval, pouze je staví vedle sebe, hojně přitom cituje jak patristiku, tak i současné západní filosofy a literáty. Z rozhovorů se také dovídáme, že je dobře informován o názorech a postojích současného římského papeže.

Publikovaným rozhovorem s prof. Olivierem Clémentem se u nás částečně vyplnila mezera v poznání současného pravoslavného myšlení, sice jeho kontroverzní větve, nezastávané všemi pravoslavnými, ale snažící se stát bytostně a pravdivě na pravoslavných, respektive křesťanských základech. Otázky v rozhovoru nebyly kladeny pro římskokatolické nebo dokonce pravoslavné čtenáře, ale pro všechny ty, kteří v dnešním světě hledají určité životní stanovisko. Clément jim nabízí základy, které v duchu jeho pojetí filosofie dějin znamenají eschatologický optimismus, podnes uchovávaný právě v pravoslavné církvi. Autoru, který je pravoslavným znám zvláště svým, dle pravoslavného zvyku anonymním katechismem *Dieu est vivant*, tolik užívaným a opakovaně vydávaným v nakladatelství Éditions du Cerf, se nakonec dostalo ocenění a pozornosti i u nás.

Petr Balcárek

**VELKÝ INKVIZITOR. NAD TEXTEM
F. M. DOSTOJEVSKÉHO: V. S. SOLOVJOV,
V. V. ROZANOV, K. N. LEONTĚJEV,
S. N. BULGAKOV, N. A. BERĎAJEV,
S. L. FRANK, N. O. LOSSKIJ.**

(Přel. P. Hroch, V. V. Rozanova přel. L. Zadražil. Úvodní slovo T. Špidlík. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000. 334 s. ISBN 80-86045-29-3)

Originální, ale provokativní sbírka textů významných ruských náboženských myslitelů a filosofů, kteří se v minulosti dotkli klíčového textu F. M. Dostojevského, kapitoly z knihy *Bratři Karamazovi*, tzv. Velkého inkvizitora. Kniha je uvede-

na krátkou předmluvou známého teologa Tomáše Špidlíka.

Známý text je v knize uveden i s kratší kapitolou „Vzpouora“, za kterou kapitola „Inkvizitor“ následuje. Ve „Vzpouře“ se právě rozehrává a vyniká popis psychiky Ivana Karamazova, racionálního ateisty, který představuje mladého ruského intelektuála předrevolučního období, revoltujícího proti zkamenělé, neměnné synodální ruské pravoslavné církvi, a tím ve skutečnosti proti celému křesťanství vůbec. Rozhovor s Aljošou, poslušníkem (novicem), představuje jakousi přirozenou názorovou dualitu Dostojevského postav.

Samotný příběh „Velký inkvizitor“ obsahuje známou epizodu o návratu Krista, setkávajícího se v horkém španělském městě Sevilla tváří v tvář se svou církví, s jejím zástupcem, starým inkvizitorem. Ten nechá Krista zavřít. V noci před jeho upálením však k němu ve věznici promlouvá. Když mu oznámí hrozivý ortel upálení, Kristus se „k němu mlčky přiblíží a tiše ho políbí na bezkrevné devadesátileté rty. To je celá jeho odpověď. Stařec sebou trhne. V koutcích jeho úst se cosi pohne. Jde ke dveřím, otevře a řekne Mu: „Jdi a už se nevracej... vůbec se nevracej..., nikdy, nikdy!“ A pustí Ho do šero-temných ulic. Věžeň odejde“ (s. 41).

Tento příběh je poté v knize komentován vybranými ruskými náboženskými mysliteli (V. S. Solovjovem, V. V. Rozanovem, K. N. Leontjevem, S. N. Bulgakovem, N. A. Berďajevem, S. L. Frankem a N. O. Losským). Škoda jen, že v rámci jinak dobré tradice nakladatelství Refugium nebyl citován zdroj, z kterého byly tyto krátké studie přeloženy.

Kolektiv komentátorů nám zanechává cenné a zajímavé postřehy k Dostojevskému dílu a jeho osobě vůbec.

Sugestivní je jak Rozanova vzpomínka na Dostojevského popis Londýna a zdejší civilizace s popisem „plesu bílých negrů“ (s. 96–100n.), tak i subtilní teologie N. O. Losského (s. 321n.). Podobně studie zachycují i určité názorové spektrum přispívajících, od revize Dostojevského (viz Leontjev, s. 229) až po přijetí. Odpověď, kdo vlastně představuje Dostojevského inkvizitora, byla komentátory nacházena většinou v postavě římského papeže. N. O. Losskij zmiňuje i Romana Guardiniho (str. 326), který se k této interpretaci přiklání. Zdá se však, že Dostojevský, byť v posledních letech života k ruské synodální pravoslavné církvi značně loajální, nikdy nezakrýval oči před jejími dějinnými selháními (viz N. Losskij, s. 328). Podobně kritický je také komentář N. A. Berďajeva, který za inkvizitorem vidí tlak státní moci vůbec (s. 290).

Všichni komentátoři, zamýšlející se nad textem Dostojevského, se však společně shodují v konstatování tragického osudu člověka období modernismu 19. a 20. století, který spočívá především v jeho bezmezném touze budovat svět bez Boha. Tedy egoisticky, ne na lásce k bližnímu a Bohu, ale, jak píše Bulgakov, na faustovsky opilém rozhodování o světě a o sobě samém. Toto pojetí svobody je pak založené ne na rovnosti, ale na morálce pánů a morálce otroků (s. 264). Naopak, jedinou možnou realizaci lidské svobody nalézají komentátoři společně ve věčném Kristu.

Proto na nás i dnes živě a snad i naléhavě působí kriticko-profetická slova N. Berďajeva o abstraktním přístupu k člověku, postaveném na neosobních a abstraktních idejích a ideálech. „Jste proti životu. Životu vnucujete své abstrakce. Jste teoretikové a nemáte půdu pod nohama. Nejdříve se musíte stát ně-

čím, vtělit se, stát se sami sebou, osobou“ (s. 5). Proto můžeme číst podobně varující výzvu: „Zaplatili jsme už dost za nostalgickou touhu po celosti a jednotě, po smíření pojmu a smyslově vnímatelného, po zkušenosti průhledné a sdělitelné,“ jak podnes volá kritik modernismu, postmodernista Jean François Lyotard (*O postmodernismu*, Praha: AV ČR, 1993, s. 28).

Petr Balcárek

ALEŠ OPATRŇÝ: *PASTORACE V POSTMODERNÍ SPOLEČNOSTI*

(*Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 150 s.*)

Nová studie ředitele Pastoračního střediska sv. Vojtěcha v Praze ThLic. ing. Aleše Opatrného vyrůstá z jeho systematického (především ve smyslu časovém než z hlediska metodologického) studia otázek, kterými se dlouhodobě zabývá především proto, že je církevní praxe vnímá opakovaně jako naléhavé: farnost (s. 39–78), stavovská a profesně-spirituální kompetence kněze, působící v duchovní správě (s. 79–94), jáhenská služba – její apologie a vymezení, včetně otázek formačního rázu (s. 95–105), široká otázka laiků, působících v pastorační službě (s. 106–118), analýzy dynamiky, struktury a integrace malých společenství do života farnosti (s. 117–127) a dvě poněkud speciální pastorační otázky – soukromá zjevení (s. 128–138) a svět internetu s poněkud provokujícím dodatkem „a jeho duchovní rozměr“ (s. 139–150). Závěr kniže chybí.

Autor vědomě navazuje na svoji knihu *Pastorační situace u nás. Analýzy a výhledy*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997, ve které se chtěl vypořádat především s pozůstatky komunistické ideologie a praxe. V recenzované knize chce spíše, při vší platnosti předcházejících myšlenek, přenést důraz na otázku, „jak se vyrovnat s nároky, otázkami a problémy, které přináší postmoderní společnost“ (s. 8). Adresátem je aktivní člen církevního společenství. Ambicí Opatrného je nabídnout pastorační supervizi, myšlenkově a strategicky pojatou „animaci“ pastorační v církvi, jeho slovy řečeno: napomoci „k překonání stereotypních myšlenkových a vyjadřovacích schémat a podnítit k uvažování, diskusi a hledání toho, co je v oblasti pastorační dobré v daných podmínkách a na určitém místě realizovatelné“ (s. 8).

Pastorační činnost definuje v užším slova smyslu jako „působení církve z inspirace evangelia jak interní, ... tak externí“ (s. 9) s explicitně nespecifikovaným pojetím církve, postmoderní dobu pak výhradně v souladu s cílem své práce jako „pastoraci v lidské pospolitosti, která má charakter společnosti konce 20. století ve středovýchodní Evropě“ (s. 21). Zdá se, že „postmoderná“ je v pojetí Opatrného danost, kterou je třeba registrovat, poznávat a především vyvodit z ní důsledky. Bezprostřední studium „postmoderní“ práce podávat nechce. Typickým rysem Opatrného práce je přesná klasifikace a typologizace tématu. Opatrný se pokouší svoji reflexi tematizovat do srozumitelných, lehce zapamatovatelných schémat, důsledně uplatňujících pedagogiku již zmíněných snah překonávat stereotypy. Důvěruje proto v sílu argumentace a jejího opakování. Dosahuje tím formačního akcentu, který si vytyčil na samém počátku své práce.

Stěžejní kapitolou se jeví nejrozsáhlejší kapitola *Farnost* (s. 39–78). Dějinná a místopisná typologie mu pomáhá otevřít systematické zpracování otázky farnosti. Spočívá především ve vymezení pojmu farnost (s. 49–51), popisu základních funkcí farnosti (s. 58–59) a hlavních úkolů farnosti (s. 60–63). Opatrnému leží na srdci i její vztah k obci (jak prospívá), podoba společenství a základní strategie: Od farnosti „obstarávané“ k farnosti „starající se“ (s. 69). Tento horizontální popis farnosti je dobré ještě rozšířit o několik tezí: Především je třeba ukázat na vazbu mezi službou, úřadem a úkolem, který charakterizuje život církve. Farnost z tohoto hlediska je nástrojem církve v její službě Bohu a lidem, je plně ve službě Božího konání ve světě. Tato služba se konstituuje vyznáním víry (to znamená tajemstvím Božím, vystaveným před očima konkrétních lidí) v teologicky přesně popsatelem prostoru stvoření, vykoupění a posvěcení, a konstituuje se svým eschatologickým určením (již ano, ještě ne). Základním problémem života farnosti je skutečnost, že menší část věřících „věří“, že Bůh je v církvi živý a že farní společenství žije a jedná v síle Ducha svatého a Božího požehnání. Takto rozšířená forma „ekleziálního ateismu“ vede nutně k úvahám, dotýkajících se zásadního promýšlení tématu farnosti jako místa Božího přebývání, jako povolání žít ve společenství, které je proniknuto přítomností Boží, jako místo důvěry a víry. Konkrétně řečeno ukázat na působení farního společenství jako na něco odvozeného. Tato odvozenost či vazba na Boží tajemství má ve farnosti sociální dopad. Smyslem hovoření o spirituálním zakotvení společenství věřících v Božím tajemství není vysvětlení tajemství, ale navyknutí si na něj. Smyslem není odhalení, ale přebývání v tajemství. Farní společenství pře-

bývání v Bohu považuje za svůj vlastní domov.

Ostatní kapitoly tvoří samostatné state, plné velmi zajímavých postřehů, vyrůstajících z dokonalé znalosti „terénu“ a různorodosti interpretací (srovnání zaírských *bakambi* s technickými administrátory litoměřické diecéze či zamyšlení o dopadu soukromých zjeveních na život v rodině jsou jen malou ukázkou). Lze si jen přát, aby se splnilo to, co si vytkl sám autor: „Záměrem je, aby byly vysloveny věci, o kterých sice téměř všichni, kdo se zabývají pastorem, nějakým způsobem vědí, ale mnohdy si je jasně neformulují“ (s. 8). Opatrného kniha přispěla k formulování i odpovědím na otázky, které jsou kladeny nám všem.

Pavel Ambros

JOSEF DOLISTA: *MISIJNÍ ÚSILÍ CÍRKVE*

(Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 103 s.)

Příručka misiologie z pera profesora Josefa Dolisty z Teologické fakulty Jihočeské univerzity si klade za cíl přinést základní informaci studentům teologie. Již z přiložené literatury (s. 102–103) je patrné, že na toto téma nemáme v české řeči žádnou novější publikaci podobného charakteru. Plannerova kniha *Misijní činnost církve*, publikovaná Křesťanskou akademií v Římě v roce 1976, je úzce zaměřená na výklad dokumentu II. vatikánského koncilu *Dekretu o misijní činnosti církve*. Na Slovensku mimo Dolistou zmíněné práce bývalého prefekta Kongregace pro evangelizaci národů kardinála Jozefa Tomka *Misie do tretieho tisícročia*

(Bratislava: Lúč, 2000) existuje více studií: dvojdielná studie *Svetové misie* Karola Kmeťka (Nitra 1941–1942), velmi poplatná době vzniku, či příručka misiologie *Následovanie Krista v misiách* (Trnava: Spolok svätého Vojtecha – Papežské misijní dílo). Z pravoslavného hlediska lze uvést dvojsvazková skripta profesora Š. Pružinského a Mgr. M. Nadzama *Teologické východiská pravoslávnej cirkvejnej misie* (Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995). Proto je třeba uvítat publikaci, která studentům svět misíí pootevře.

V úvodu své práce Dolista seznamuje s pojmem misie z hlediska historického a obsahového, seznamuje se základními dokumenty církve (s. 13–16), aby se pak zabýval systematickým zpracováním misijní teologie. Definuje apoštolát jako „činnost směřující ke konverzi ke Kristu a k církvi“ (s. 24), od kterého odlišuje ministerium „jako službu zaměřenou k internímu životu Božího lidu“ (s. 31). Mezi oběma východisky je však úzký vztah, na což ukazuje i Dolistovo důrazné vycházení z Písma a exegeze. Exegetická práce se mu stává východiskem pro hlubší historické a dogmatické poznatky. Podrobně se zabývá pojmem „plantatio ecclesiae“ a definuje podmínky nových místních církví (s. 41). Správně interpretuje Rahnerovo učení o „anonymních křesťanech“ (pozn. 41, s. 40). Pojem „kérygma“ vysvětluje širěji, naznačuje, že pod pojmem „kérygma“ rozumí i preevangelizaci (naproti tomu srov. P. AMBROS, *Církev, kultura, společnost, misie*, Olomouc: Burget, 2000, s. 93–94). Podrobněji se zabývá „misijní katezezí“ a „konverzí“ (s. 54–55) a v tradici Boublíkové se pokouší teologicky pojednat o vztahu spásy a nekřesťanských náboženství, včetně interpretace zásady „extra ecclesiam nemo salvatur“ (s. 64–65). V závěru knihy upřes-

ňuje vzťah medzi misiemi a kultúrou (pojem kultura, civilizace, akulturace a inkulturace – s. 74–79). Prebiera i bežne užívané spojenie „kristianizace kultury“ (s. 84), ktorý se jeví po důkladnějším prostudování sporným, a to vzhledem k pojetí evangelizace jako osobního oslovení člověka s určitou kulturou. Evangelizace spíše vede k tomu, že se lidská osoba stává jedno s Kristem – osobou a skrze toto osobní sjednocení vede ke „kristianizaci“ kultury. Toto rozlišení není běžně uváděno ani v církevních dokumentech církve. Závěrem knihy ukazuje Dolista na misijní smýšlení českých salesiánů, kteří i v dnešní době kritického nedostatku povolání neváhají ukázat svou velkorysost k misijnímu poslání za hranicemi České republiky (s. 101).

Lze jen doufat, že se Dolistova příručka stane první z řady dalších studií, věnujících se tématu tak podstatnému, jakým křesťanské misie bezesporu jsou.

Pavel Ambros

STRÍŽENEC MICHAL: SÚČASNÁ PSYCHOLÓGIA NÁBOŽENSTVA

(Bratislava: IRIS, 2001. 237 s.)

Napriek zložitosti náboženského fenoménu a jeho podmienenosti mnohými činiteľmi sa v slobodnom svete už pred vyše sto rokmi utvorila nová vedná disciplína – psychológia náboženstva. Svojimi výskumami výrazne prispela k objasneniu mnohých psychologických činiteľov súvisiacich s náboženstvom. Pád železnej opony a totalitárnych systémov priniesol v krajinách bývalého sovietskeho bloku oživený záujem o náboženstvo i možnosť celkom slobodne a otvorene pestovať

nové vedné odbory, ktoré sú vo svete samozrejmosťou. Medzi ne patrí i psychológia náboženstva, ktorej sa Michal Stríženec venuje už viac ako desať rokov. Uskutočnil viaceré empirické výskumy religiozity a jej dimenzií pomocou dotazníkov a škál. V tejto oblasti inicioval viacero výskumov na Ústave experimentálnej psychológie SAV v Bratislave a na katedre psychológie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave, kde vznikol nový tím odborníkov, ktorí sa systematicky zaoberajú psychológiou náboženstva. Celkom prirodzene vznikla potreba vysokoškolskej učebnice. Jej autorom je tento renomovaný vedec. Učebnica môže poslúžiť tak študentom psychológie, ako aj teológie, ako i vedeckým pracovníkom v príbuzných odboroch.

Učebnica má štrnásť kapitol, v ktorých sú systematickým spôsobom sprístupnené poznatky z tejto oblasti v primeranej forme schopnej nahradiť aj značnú nedostupnosť zahraničných publikácií. Autor sa postupne venuje vymedzeniu predmetu psychológie náboženstva, opisu hlavných trendov doterajšieho vývoja základných metodologických otázok výskumu a základným pojmom psychológie náboženstva. Uvádza prehľad dimenzií religiozity a ich výskumy, a tiež zoznam najznámejších dotazníkov a škál.

Osobitne prínosné aj pre študentov teológie sú kapitoly venované vývinu religiozity a chápania náboženských pojmov, náboženskej skúsenosti (zážitku) a osobnostným aspektom religiozity. V deviatej kapitole, nazvanej „Náboženstvo a zdravie“, rozoberá problematiku duševného zdravia, vzťahu náboženstva, psychoterapie a psychiatrie. Ďalej sa venuje problému samovraždy, telesného zdravia, strachu zo smrti, ako i kvality života. Aj keď otázky vzťahu religiozity a zdravia nie sú zatiaľ primerane teoreticky zvlád-

nuté, početné výskumy v tejto oblasti dokazujú rastúcu aktuálnosť a praktickú aplikovateľnosť takýchto poznatkov.

Nasledujúce kapitoly venuje náboženskému zvládaniu záťaže a sociálno-psychologickým aspektom religiozity. Ukazuje sa, že najmä zvnútornený typ religiozity významne koreluje s viacerými premennými z oblasti zvládania záťažových situácií, riešenia životných problémov, duševného zdravia, kvality života a podobne. Autor sa stotožňuje s názorom K. I. Pergamenta, ktorý poukazuje na to, že pri praktickej aplikácii teórií a výskumov si treba uvedomovať, že príliš všeobecné návody sú pri špecifických problémoch neefektívne. Náboženské systémy, praktiky a presvedčenia sú najviac nápomocné vtedy, keď vedia pružne a citlivo odpovedať na diferencované potreby a zdroje ľudí stojacich zoči-voči rozličným problémom. Túto pružnosť vyjadruje aj modlitba: „Bože, daj mi pokoj, aby som prijal veci, ktoré môžem zmeniť, trpezlivosť, aby som sa zmieril s tým, čo zmeniť nemôžem, a múdrosť, aby som jedno od druhého vedel rozlíšiť.“

Vzhľadom na určité prekrývanie sa sociálno-psychologického a sociologického prístupu k náboženstvu, poukazuje aj na niektoré prístupy sociológie náboženstva, ktorá priniesla pozoruhodné teoretické koncepcie, z ktorých môže čerpať i psychológia náboženstva. Uvádza predovšetkým práce amerických odborníkov; ich výskumy sú poznačené príslušnou kultúrnou a sociálnou situáciou, ktorá je značne odlišná od našej, a preto aplikácie si budú vyžadovať urobiť viaceré domáce výskumy.

Osobitne aktuálna je kapitola „Psychologické aspekty náboženských siekt a kultov“. Vo svete možno pozorovať pomerne veľký rozmach siekt tak čo do počtu i čo do aktivity. Osobitne aktuálna je táto problematika v postkomunistických krajinách, kde s novou otvorenosťou pre náboženstvo prichádzajú aj sekty. Napríklad na Slovensku boli dokonca oficiálne úradne registrovaní Svedkovia Jehovovi, ktorých počet prudko rastie a odhaduje sa na 24 000. Dôležité je skúmanie nepriaznivých psychických dôsledkov pôsobenia siekt, najmä porúch spôsobených deštruktívnymi kultmi a sektami.

Trinástu kapitolu venuje u nás ešte stále aktuálnemu fenoménu ateizmu. Vyzdvihuje prínos I. Leppa, ktorý sa zaoberal psychologickými aspektmi ateizmu i na základe svojej osobnej skúsenosti a je známy aj na Slovensku vďaka svojmu dielu *Psychoanalýza súčasného ateizmu*, ktoré vydali slovenskí jezuiti v Kanade vo svojom vydavateľstve Dobrá kniha už v roku 1972 a ktoré sa tajne prenášalo do bývalého Československa. Autor informuje o novších výskumoch a v bohatej bibliografii na záver knihy poskytuje dostatok literatúry pre ďalšie štúdium. Záverečnú kapitolu venuje najvýznamnejším osobnostiam psychológie náboženstva.

Knihu ocenia nielen študenti psychológie a teológie, ale aj každý, kto sa hlbšie zaujíma o otázky náboženstva, ležia mu na srdci aktuálne problémy a nechce sa uspokojiť len s popularizačnými prístupmi, ale má záujem o systematický prehľad a štúdium problematiky, ktorá je mimoriadne aktuálna najmä v postkomunistických krajinách.

Ladislav Csontos SJ

Kontaktní adresy autorů článků v tomto čísle ST

Dr. Michal Altrichter, Th.D., katedra spirituality, mezináboženského dialogu a studií křesťanského Východu, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

doc. Josef A. Beneš, Th.D., katedra systematické teologie, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., katedra biblických a historických věd, Teologická fakulta TU, Kostolná 1, p.o. box 173, 81499 Bratislava

doc. Petr Chalupa, Th.D., katedra biblických věd, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

MUDr. Peter Kalanin, PhD., Zoborská 3, 04001 Košice

MUDr. Aurel Štefko, PhD., katedra systematickej teológie, Teologická fakulta TU, Kostolná 1, p.o. box 173, 814 99 Bratislava

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D., katedra filosofie a patrologie, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

ThLic. Martin Weis, Th.D., katedra církevních dějin a patristiky, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Ks. prof. zw. dr. hab. Henryk Zimoń SVD, ul. Jagiellońska 45, skr. p. 1110, 20-950 Lublin 11

Příspěvky posílejte na adresu:

Studia Theologica, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,

nebo na adresu: st@cmtfnw.upol.cz.

Finanční příspěvky na vydávání časopisu můžete posílat na účet:

191096330227/0100, variabilní symbol 6900, Komerční banka, Olomouc

K dostání na adrese:

CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

TF TU, Kostolná 1, 814 99 Bratislava

Prodejna skript UP, Biskupské nám. 1, 771 11 Olomouc

STUDIA THEOLOGICA

Teologický časopis
Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého
a Teologické fakulty Jihočeské univerzity
ve spolupráci s Teologickou fakultou Trnavské univerzity

Ročník 4, číslo 1 (7 průběžně), jaro 2002
Vychází čtyřikrát ročně
Reg. č. MK ČR E 11107

Vydala Univerzita Palackého v Olomouci – Cyrilometodějská teologická fakulta
v roce 2002
Křížkovského 8, 771 47 Olomouc, IČO 61989592

Redakční rada:

doc. Pavel Ambros, Th.D., prof. RNDr. Ladislav Csontos, PhD.,
prof. Josef Dolista, Th.D., Ph.D., Dr. Ing. Eduard Krumpolc, CSc.,
Mgr. Lenka Zajícová

Odpovědná redaktorka:

Mgr. Lenka Zajícová

Tisk Polygrafické středisko VUP Olomouc
Náklad 300 výtisků

ISSN 1212-8570