

**RAYMOND B. DILLARD – TREMPER
LONGMAN III.: ÚVOD DO STARÉHO
ZÁKONA**

(Z angl. orig. *An Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 1994] přel. Vilém D. Schneeberger, Pavel Jartym a Pavel Štíčka. Praha: Návrat domů, 2003. 450 s. ISBN 80-7255-078-0)

V roce 2003 vyšla v nakladatelství *Návrat domů* kniha, která si činí – alespoň podle kladných doporučení hojně zmiňovaných na záložce obalu či v předmluvě k českému vydání – nárok na to stát se v našem prostředí standardní biblickou příručkou. Jde o překlad díla amerických biblistů R. B. Dillarda a T. Longmana *Úvod do Starého zákona*.

Je jistě vítané každé dílo, které se snaží přiblížit poselství biblických knih, zvláště starozákonních, neboť stále pociťujeme velký nedostatek odborné literatury. V češtině nemáme komentáře, a pokud ano, pak reflektují spíše stav evangelické biblistiky kolem 70.–80. let minulého století.

V posledním desetiletí vyšly česky ještě jiné dva úvody do Starého zákona, které se co do popularity zařadily po bok poměrně rozšířenému, ale již staršímu dílu A. Läßla.¹ Jde o knihy M. Chioleria *Blaze tomu, kdo slyší tato slova: První setkání se Starým zákonem* (Praha: Paulínky, 1997) a R. Rendtorffa *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury* (Praha: Vyšehrad, 2000).² Publikace nakladatelství *Návrat domů* tedy představuje další nabídku starozákonního úvodu české veřejnosti.

Zatímco Chioleriova kniha, jak už její název napovídá, je spíše stručným přiblížením Starého zákona, dílo Dillarda a Longmana je poměrně rozsáhlé a důkladné. Zatímco Rendtorffův úvod zastává historicko-kritický přístup, Dillard a Longman upřednostňují přístup synchronní a kanonický, snaží se o pohled, jenž zahrnuje i teologické poselství jednotlivých knih a jejich vztah k Novému zákonu. V tom lze spatřovat určité obohacení.

Kniha je rozvržena jednoduchým způsobem. Po dvou předmluvách a úvodu následují kapitoly věnované jednotlivým starozákonním knihám podle obvyklého pořadí protestantských biblí. Na závěr jsou uvedeny poměrně rozsáhlé seznamy odborné literatury k jednotlivým starozákonním knihám, které překladatelé doplnili navíc o české tituly. V knize nechybí ani rejstřík odborných termínů.

V úvodní kapitole se autoři přiznávají k tomu, že zastávají konzervativní evangelikální pozici, nicméně si dávají předsevzetí hodnotit tradiční kritické bádání „s respektem a bez nevraživosti“, jak to odpovídá „nové éře komunikace“ (srov. s. 13). V následujících řádcích si budeme všimnat, nakolik se jim to podařilo.

Jelikož každá kapitola věnovaná jednotlivým biblickým knihám je zpravidla členěna do čtyř oddílů – „Historické pozadí“; „Literární analýza“; „Teologické poselství“ a „Vztah k Novému zákonu“ –, věnuje se úvodní kapitola těmto tématům nejprve obecně.

Oddíl věnovaný obecným otázkám literární analýzy (s. 19–27) obsahuje řadu užitečných rad a informací a pro jeho srozumitelnost a názornost je možno jej vřele doporučit. Také pasáž věnovaná teologickému poselství obecně (s. 28–30) je přínosná, byť by bylo možno tu a tam

¹ A. LÄSSLER, *Úvod do Starého zákona*, Praha: Česká katolická charita, 1972 (německý originál je z r. 1964).

² Německý originál je z r. 1988.

diskutovat o určitých faktech a o tom, zda je poctivé uvádět jako reprezentativní vzorek významných biblických teologů pouze konzervativní autory.³

I v oddílech věnovaných „Historickému pozadí“ (s. 14–18) a „Biblické historii a archeologii“ (s. 19) lze příležitostně nalézt užitečné podněty: připomínku, že pro dobré porozumění textu je důležitá znalost historického kontextu, že je nebezpečné vnášet do historických textů bible západní hodnoty apod.

Ale již na těchto úvodních stránkách narážíme na určité formulace, které jsou diskutabilní. Např. tvrzení, že všechny starozákonní knihy, až na pár výjimek, informují čtenáře o době svého vzniku a popisují události historické povahy (srov. s. 15). Nelze popírat, že pro některé knihy to platí, ale většina knih nám takové informace neposkytuje. Je poněkud přehnané ono kvantitativní „až na pár výjimek“. Ohledně historičnosti biblických příběhů se autoři vzápětí pouštějí do ukázkové diskuse, která začíná otázkou: „Jestliže Jericho nebylo srovnáno se zemí, je naše víra marná?“ Víceméně docházejí k závěru, že pakliže se kniha Jozue stejně jako evangelia představuje jako historická a je Božím slovem, je pouze otázkou našich subjektivních sklonů, zda přijímáme jiným způsobem historičnost zmrtvýchvstání a historičnost příběhů knihy Jozue. Toto tvrzení se zdánlivě opírá o křesťanskou víru, avšak příliš zjednodušuje. Ne každá *historie* zaznamenaná v bibli je stejné

povahy. Zásadní rozdíl je přece v tom, jakým způsobem a hlavně jak dlouho je určitá událost tradována, než dostane svou konečnou písemnou podobu. Pár desetiletí nebo několik staletí – to je rozdíl. Záleží i na použitém literárním druhu.

Ovšem právě zde narážíme na postoj, který souvisí se silně konzervativním pojetím inspirace Písma a chápáním jeho „neomylnosti“. Jak lze ze všech stránek Dillardovy a Longmanovy knihy vytušit, inspirace je úzce spojována s autorstvím knih. Toto pojetí proto málokdy připouští delší časové rozpětí mezi samotnou událostí a jejím zápisem. V rámci zachování víry tihne k doslovné interpretaci textů způsobem, který se může blížit až k fundamentalismu.⁴

Tento postoj se projeví takřka v každé kapitole Dillardova a Longmanova díla, kdykoliv probírá historické pozadí starozákonních knih. Přes laskavý tón a dobrou vůli k diskusi číší z řádků strach klást si otázky opravdu nestranně a ohrozit tím své předem dané přesvědčení. V mnoha debatách lze už od počátku postřehnout, že závěr není hledán, ale určen a autoři k němu chtějí čtenáře dovést. Podívejme se konkrétně na některé příklady tohoto postoje.

³ Poněkud absurdně pak vyzní to, že při zmínce o *smlouvě* v rámci hledání možného „středu starozákonní teologie“ (srov. s. 29) není vůbec zmíněn W. Eichrodt. Přitom právě jeho *Theologie des Alten Testament* je v odborných kruzích považována za jeden z nejzdařilejších pokusů o starozákonní teologii strukturovanou na základě jednoho ústředního pojmu, a to právě pojmu *smlouva*.

⁴ Před pokušením podobného zjednodušování jsou konkrétně katoličtí věřící varováni oficiálními církevními dokumenty: „Fundamentalismus rovněž nepatřičným způsobem zdůrazňuje neomylnost detailů v biblických textech, zvláště pokud jde o historická fakta nebo tzv. vědecké pravdy. Často chápe jako historické to, co si vůbec na historičnost nečinilo nárok, neboť považuje za historické všechno, co je podáno nebo vyprávěno pomocí sloves v minulém čase, bez nezbytného ohledu na možnost symbolického nebo obrazného smyslu.“ (*Výklad bible v církvi: Dokument Papežské biblické komise* z 15. dubna 1993, Praha: Zvon, 1996, s. 59).

Autorství Pentateuchu

Autorství Pentateuchu je diskutováno v rámci úvodu ke knize Genesis (s. 32–41). Připouští se, že Mojžíš není nikde v textu označen za autora většiny Tóry, byť byl určitě příjemcem zjevení (srov. s. 33). Ovšem závěr diskuse předkládá jako „nejlepší výklad faktů“ to, že pro příležitostné *vnitřní důkazy* (jde zřejmě o ne příliš šťastný a výstižný překlad anglického *inner evidence*) a silné *vnější svědectví* (zde je zřejmě míněna tradice) je možno potvrdit „podstatné Mojžíšovo autorství Pentateuchu“, přičemž je třeba připustit i dřívější prameny a pozdější glosy a zpracování (srov. s. 41). Čtenář si tedy odnáší závěr: Mojžíš byl literátem, který na základě vlastních zjevení a za použití starých dokumentů sepsal větší část Pentateuchu. Co jinak by mělo znamenat ono „podstatné autorství“? Vše se přitom opírá o kouzelná slůvka „vnitřní důkaz“.⁵ Problém je, že čtenář neví, co je oním vnitřním důkazem. Biblický text? V úvodu ke knize Exodus na s. 52 Dillard a Longman píší: „Ve světle našeho závěru v kapitole ke knize Genesis je třeba poukázat na to, že ve třech kapitolách knihy Exodus je jasná zmínka o Mojžíšově písařské činnosti: Exodus 17,4; 24,4; 34,4.27–29.“

Zmínka o písařské činnosti však není dostatečným důvodem k tomu, aby byl Mojžíš považován za autora *většiny* Tóry. Bylo již přece řečeno, že nikde v textu Pentateuchu takové tvrzení nenajdeme (viz výše). Pokud Izrael strávil na poušti 40 let, jistěže mohl mít Mojžíš dostatek času na to, aby Tóru „podstatně“ sepsal. Nicméně realistický pohled na ohromný rozsah Mojžíšova Zákona, na podmínky života starověkého kočovného společen-

ství na poušti s ohledem na tehdejší psací materiál jsou spíše „důkazem“ toho, že tomu bylo jinak (nehledě k dalším pádným důvodům, jež lze nalézt takřka v každém starozákonním úvodu).

Datace události exodu a dobývání zaslíbené země

Ohledně datace exodu jsou diskutovány dvě možnosti: konzervativní badatelé upřednostňují 15. stol. př. Kr., kritičtí pozdější dobu. Čtenář při četbě úvodu ke knihám Exodus (s. 52–56) a Jozue (s. 102–104) pochopí, že každá ze dvou názorových stran se při argumentaci odvolává na archeologii a dějiny Předního východu, vyhodnocuje však výsledky jejich bádání odlišně. Čtenář sám nemá možnost posoudit, zda ta či ona strana zachází s fakty objektivně, nicméně na něj působí citově zabarvené formulace. Jde-li o názor konzervativního badatele, věty zní ve smyslu: „Správně poznamenává...“ (srov. s. 54) apod. Pokud jde o badatele kritického, jeho názor či výzkum je doplněn přívlastkem „primitivní“ či „povrchní“ (srov. s. 55). Jde tedy o určitý druh manipulace čtenářem.

Historické pozadí ostatních knih

V hodnocení autorství a doby vzniku ostatních starozákonních knih se setkáváme s podobným přístupem. Na tomto místě není možno upozornit na všechna ne zcela objektivní tvrzení a podrobit je důkladnější analýze. Pokusme se ale o jakési zhodnocení a shrnutí Dillardova a Longmanova postoje k otázce historického pozadí starozákonních knih.

Bylo by jistě nespravedlivé přisuzovat oběma autorům, že by popírali existenci *jákovýchli* nesrovnalostí v biblickém tex-

⁵ Toto „zaklínadlo“ je v knize použito ještě mnohokrát.

tu, a tedy zásadně nepřipouštěli nutnost kritického pohledu. V případech, kdy už opravdu nelze hájit konzervativní stanovisko, aniž by to vyžadovalo uchýlit se ke lži, se zpravidla přiznává, byť opatrně, platnost určitého závěru kritického bádání (existence odlišných literárních podání či fázi redakčního zpracování u knih Jeremiáš [srov. s. 277–279] a Ezechiel [srov. s. 305]; to, že kniha Jozue odráží kompoziční a redakční práci v exilní době [srov. s. 104] apod.). Teoreticky by to mohl být první krůček k tomu, aby se oba autoři tolik nebáli připustit možnost redakčních přepracování i jiných knih bez ohrožení víry v inspiraci Písma. Škoda, že druhý krůček v tomto smyslu pozorovat nelze. Lze jen vycítit silnou touhu autorů obhájit to, čemu *a priori* věří.

Protichůdné argumentace

K dalším problematickým bodům patří jistá nedůslednost ve způsobu argumentace, která je místy až protichůdná. Upozorňují-li kritičtí badatelé na poměrně pozdní jazyk knihy Job a Písne písni (tedy předpokládají pozdější datum sepsání), Dillard a Logman tvrdí, že lingvistické argumenty jsou zřídka kdy rozhodující (srov. s. 190.251). Na druhou stranu je absence řeckých výrazů v knize Ester uváděna mezi důvody pro ranou dataci této knihy (srov. s. 180).

U Jonášova příběhu Dillard a Longman přiznávají, že asi není historický. Ultrakonzervativní argument, že Ježíš se na Jonáše odvolává jakoby šlo o skutečnou historii (srov. Mt 12,39–40 či v Lk 11,29–30), odmítají s tím, že Ježíš mohl ve svém kázání použít Jonášův příklad, i kdyby šlo o podobenství (srov. s. 376). Nicméně u hodnocení jiných knih se podobná svoboda uvažování neprojeví. Novozákonní citace jsou jedním z argu-

mentů pro podpoření Izaiášova autorství celé knihy Izaiáš. To, že Nový zákon spojuje jméno proroka s citacemi ze všech částí knihy je emotivně označeno jako „doklad velké váhy pro každého křesťana“ (srov. s. 260).

Nutno ovšem přiznat, že diskuse o eventuálním Izaiášově autorství celé knihy, jež je po něm nazvána, je vedena velice složitě a čtenář do poslední chvíle netuší, kam vlastně míří a k jakému stanovisku se autoři přiklání. Navzdory výše zmíněnému emotivnímu odvolání se na Nový zákon je nakonec přiznáno, že názor, podle něhož je vhodnější připsat autorství Iz 40–66 někomu, kdo žil v době exilu, je v podstatě srovnatelný s názorem, že Mojžíš nenapsal zprávu o své smrti v Dt 34, čímž nemusí být vyloučena prorocká inspirace textu. Anonymita velkého exilního proroka není ničím mimořádným, stejně jako anonymita historických knih nebo listu Židům (srov. s. 262–263). Je opravdu škoda, že na jiných místech se podobná otevřenost ke komplexnějšímu pojetí inspirace neprojeví.

Poselství knihy Daniel

Pro právě zmíněné výhrady k hodnocení historického pozadí biblických knih ještě nelze tvrdit, že Dillardův a Longmanův úvod je naprosto nepoužitelný. Některé informace týkající se literární analýzy a teologického poselství jsou užitečné a mohou doplnit to, co poskytuje českému čtenáři jiná dostupná literatura. K správnému pochopení výpovědi biblických textů není vždy nutné vědět, kdo a kdy přesně knihu napsal. Nicméně jsou případy, ve kterých chybné hodnocení historického kontextu může poselství knihy výrazně zkreslit. Příkladem toho je kniha Daniel. Proto

se důkladněji podívejme na to, jak je zpracována právě ona.

Zatímco kritičtí badatelé předpokládají, že kniha vznikla v 2. století v době násilné helenizace za Antiocha IV. Epifana (175–164 př. Kr.), podle konzervativců, k nimž patří i Dillard a Longman, kniha vznikla z valné části v době babylonského vyhnanství. Kritičtí badatelé zpochybnili to, že by židovský mladík jménem Daniel, jehož příběhy vypráví Dan 1–6, byl skutečnou historickou osobností. Spíše se zdá, že toto jméno označuje legendární postavu proslulou moudrostí. Někteří zde vidí souvislost s moudrým králem Danelem/Danielem známým z ugaritských textů.⁶ Dále lze v literatuře starého Předního východu nalézt četné příběhy, které připomínají epizody z Dan 1–6.⁷

Mezi nejvážnější námitky proti tomu, že by Daniel mohl vzniknout v 6. stol. př. Kr., patří fakt, že zatímco ve vyprávěních z doby babylonské a perské (Dan 4–6) jsou četné nesrovnalosti,⁸ události 2. století – představované jako vidění (hlavně Dan 10–11) – jsou popisovány s neobvyklou přesností. I když připustíme, že Bůh může umožnit detailní vidění budoucí věci, přesto je podivné, že by se vizionář vyjadřoval nepřesně o událostech vlastní doby.

Dalším důvodem pro dataci do 2. století je to, že Dan 7–12 obsahuje apokalyptická vidění. Tento druh literatury se rozvíjí právě v pozdně starozákonní

době, zpravidla v době pronásledování. Poskytuje věřícím útěchu skrze ujištění, že sám Bůh zasáhne, zničí utiskovatele a zastane se svých vyvolených. Apokalypsy jsou často pseudepigrafy, připisované legendárním postavám minulosti (Henoch apod.).

Dillard a Longman se snaží všechny tyto důvody odmítnout. Objevuje se známé zaklínadlo: „Vnitřní důkaz vyžaduje, abychom vidění v první osobě ... přijali jako pocházející od Daniela“ (s. 316).

Hodně prostoru je věnováno snaze nalézt v dějinách místo pro případnou existenci Dareia Médského, byť nakonec autoři musí uznat, že uvedené argumenty nejsou jednoznačně přesvědčivé (srov. s. 323).

Když se Dillard a Longman pokoušejí obhájit své konzervativní stanovisko jinak, netají existenci problémů, které podnítily kritické bádání. Námitky proti konzervativnímu výkladu jsou zmíněny a následně vyvraceny.⁹ Nepříjemně překvapí, že v případě knihy Daniel jsou zatajena fakta a argumenty, které svědčí v neprospěch konzervativní pozice. Dillard a Longman přiznávají, že jméno Daniel je zmíněno v Ez 14,14.20 a 28,3. Údajně to potvrzuje jeho existenci (srov. s. 318). Vtip je v tom, že Daniel zmíněný Ezechielem je sotva židovským mladíkem žijícím v exilu. Ez 14,14.20 zmiňuje spravedlivého Daniela spolu s Noem a Jobem. Noe i Job jsou pochvalně proslulé a legendární postavy dávné minulosti.¹⁰ Je málo pravděpodobné, že by spolu s nimi byl zmíněn Ezechieľův současník a ještě k tomu mladík, který právě začíná

⁶ Srov. „Příběh o Aqhatovi“ v O. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 208–242.

⁷ Např. Příběh Achikarův, Modlitba Nabonidova apod. (srov. J. J. COLLINS, *Daniel*, Minneapolis: Hermeneia, 1993, s. 38–52).

⁸ Belšasar nebyl synem Nebúkadnesara (srov. Dan 5,18), existence Dareia Médského (srov. Dan 6,1; 9,1) nebyla historicky prokázána.

⁹ Když je pranýřována až svévolně kritická pozice, mívají Dillard a Longman dokonce pravdu.

¹⁰ Pro doplnění uveďme, že v úvodu ke knize Job Dillard a Longman poukazují na to, že Job je historickou postavou právě proto, že je zmíněn se dvěma jinými „historickými“ postavami, totiž Danielem a Noem (!) (srov. s. 196).

svou oslnivou kariéru u královského dvora. Rovněž zmínka Daniela v Ez 28,3 se odvolává na kohosi legendárního, kdo má být znám i týrskému králi. Již výše bylo zmíněno, že o moudrém Danielovi mluví staré ugaritské texty. Jejich existenci, jakožto i existenci další literatury obsahující shodné motivy s knihou Daniel, Dillardův a Longmanův úvod zamlčel.

Dillard a Longman sice uznávají, že apokalypsy bývají často pseudepigraphické, např. že knihu Henochovu nepsal Henoch (srov. s. 330),¹¹ ale v případě Daniela to vylučují.

Nechme však stranou dohady o historickém pozadí a zkusme se také odvolat na známé zaklínadlo: *vnitřní důkaz*.

Jak Dillard a Longman uznávají, apokalyptická literatura bývá produktem utlačované společnosti nebo utiskované společenské třídy (srov. s. 329). Podle nich jde v případě Daniela o útisk v době babylonského exilu. Nicméně o žádném útisku lidu v této době kniha nemluví. Pouze poukazuje na útrapy jednotlivců (srov. Dan 3.6), kteří se pro svou věrnost Hospodinu a Zákonu stávají vzorem pro ty, kdo trpí masovým pronásledováním později za Antiocha Epifana. *Vnitřním důkazem* toho, že kniha nebyla určena jako povzbuzení utlačovanému lidu v exilu, ale v době makabejské, je Dan 12,4.9: Daniel má zapečetit svou knihu až do „doby konce“. Kniha tedy nemohla sloužit k útěše nikomu, kdo žil před touto dobou. Rozhodně tedy nepronásledovaným v exilu. I kdybychom připustili, že kniha byla napsána jako prorocké vidění v 6. století, kvůli zapečetění ji nikdo nemohl znát až do 2. století – tj. do doby

konce (o této době srov. dále Dan 8,17; 11,35.40; 12,11–13).

Dillard a Longman by rádi promítali „doby konce“ až do skonání věků (srov. s. 336). V tom případě těžko vysvětlí, proč kniha nebyla do té doby udržena v tajnosti a můžeme ji klidně číst.

Nepřiměřené moralizování

Ačkoliv autoři v úvodní kapitole varují před vnášením moderních západních hodnot do biblických textů (srov. s. 15), přesto do nich mnohokrát promítají, ne zcela vhodně, současnou morálku.

Hospodinův eventuální příkaz pro Ozeáše vzít si smilnou ženu – prostitutku (srov. Oz 1,2), je považován za „netický“, a proto se Dillard a Longman snaží jej vyložit spíše jako příkaz vzít si ženu, jejíž sklony vedly k tomu, aby se vůči Ozeášovi dopustila cizoložství (srov. s. 341). Při čtení knihy Ozeáš ale nejde vůbec o to, abychom hodnotily případnou etiku Božích rozkazů, jde o to, aby čtenář byl otřesen, silně si uvědomil svou vlastní zradu – modloslužbu, připodobněnou ke smilstvu. Izrael Ozeášovy doby neměl „sklony k modloslužbě“, on fakticky modlám sloužil.

Píseň písní podle Dillarda a Longmana vyzdvihuje sexuální lásku mezi mužem a ženou v rámci manželství. Přestože Píseň nikde o uzavření manželství nemluví, kanonický kontext prý nenechává na pochybách, že tak intenzivní popis projevů lásky vyžaduje, abychom předpokládali, že milý a milá jsou manželé, neboť Boží zákon zakazuje jakýkoliv předmanželský či mimomanželský styk (srov. s. 250–251.252). Píseň písní je však poezií, která opěvuje lásku jako takovou. Vyjadřuje okouzlení, aniž by se trápila nějakými úvahami o institucionální stránce partnerských vztahů.

¹¹ Za povšimnutí stojí, že i zde předpokládají skutečnou historickou existenci Henocha, 7. po Adamovi.

Zploštění teologického poselství „nekonvenčních“ knih

Snaha moralizovat se projeví zvlášť negativně v hodnocení knih Kazatel a Job. Tyto dvě knihy, svým způsobem buřičské, představují hozenou rukavici tradiční teorii o odplatě. Zpochybňují její příliš mechanickou aplikaci na lidský život, ve kterém často nepozorujeme, že by se spravedlivému vedlo dobře a hříšník byl za své činy trestán (srov. Kaz 7,15). Právě přítomnost těchto dvou knih v Písmu je pro mnohé úžasným svědectvím o tom, že bible nezjednodušuje, nebojí se klást ožehavé otázky a případně je nechat otevřené. Španělský biblista Alonso-Schökel to kdysi vyjádřil výstižným způsobem: „V knihách Job a Kazatel vstupuje hebrejská moudrost do krize, dotýká se svých existenciálních hranic a zachraňuje se. Zachraňuje se, protože dosáhne své konečné pokory. Otevírá se a zůstává otevřena pro eventuální rozšíření svého omezeného horizontu, aby přijala jako dar to, co nelze dosáhnout lidským úsilím, aby přijala paradox – totiž ‚rozumnost‘ toho, co zní jako naprosto nerozumné.“

Ovšem podle Dillarda a Longmana Job činí na konci knihy hluboké pokání za svou netrpělivost a závěrečná Hospodinova pochvala (Job 42,7) se vztahuje pouze na Jobova slova v 42,6, v nichž se pokořil (srov. s. 197).

Kazatelovy pochyby jsou prý vysloveny jen proto, aby byly následně odsouzeny *jiným* hlasem, tím, který promlouvá v posledních verších knihy a varuje před pesimistickým spekulováním (srov. s. 241–242).

Nejsmutnější zploštění však pozorujeme u výkladu Písne písní. Navzdory staleté tradici křesťanské i židovské exegeze je zásadně odmítnut alegorický výklad této knihy. Jistěže Píseň písní mluví

ve vlastním smyslu o lidské a tělesné lásce. Nicméně v rámci kánonu má smysl spolu s touto oslavou lásky docenovat i lásku, s jakou si Bůh po staletí neúnavně namlouvá svůj lid. Je proto stále oprávněné číst Píseň písní a myslet přitom také na Boží lásku k vyvolenému lidu i ke každému jednotlivému věřícímu.

O necitlivém přístupu Dillarda a Longmana vůči hodnotám, kterým nerozumějí, svědčí poněkud pejorativní vyjádření se o zdrženlivosti jakožto ctnosti a o mnišství (srov. s. 248). Jistěže je třeba odmítnout silně negativní postoj k lidské sexualitě, jimž byla zatížena minulá staletí. Nicméně kategorické odmítání duchovního výkladu Písne písní je ve své podstatě odmítáním mystických hodnot. Mnohem hlubší a užitečnější zhodnocení teologického poselství Písne písní nabízí M. Chiolerio ve svém jinak stručném starozákonním úvodu.¹²

Jak již bylo na samém počátku této recenze konstatováno, je jistě možno přijmout Dillardovu a Longmanovu knihu vděčně jako zdroj dalších obohacujících podnětů a postřehů. V „nové éře komunikace“ se ostatně máme učit vnímat různé názory a přitom k nim zaujímat kritický postoj – vážit a hodnotit argumenty. Problém tkví v tom, že v českém prostředí jsme dosud nedospěli k „nové éře komunikace“. Pokud nemáme dostatek důkladné literatury jiných směrů, která by svými argumenty vyvážila poněkud jednostrannou konzervativní pozici, může tato kniha, díky příliš kladným posudkům, jimiž je vybavena, sehrát negativní roli v přístupu duchovních, studentů a další veřejnosti ke složitým biblickým otázkám.

¹² Srov. CHIOLERIO, *Blaze tomu, kdo slyší tato slova*, s. 257–258.

Kniha, jejíž recenzi byly věnovány tyto řádky, představuje rozhodně velký podnět pro české biblisty, aby s opravdovým nasazením a pílí publikovali kvalitní literaturu, která by představovala rozumnou alternativu.

Gabriela Ivana Vlková

ARNO ANZENBACHER: *KŘESŤANSKÁ SOCIÁLNÍ ETIKA: ÚVOD A PRINCIPY*

(Z něm. orig. *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien* [Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997] přel. Karel Šprunk. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. 254 s. ISBN 80-7325-030-6)

Arno Anzenbacher je českému čtenáři znám jako autor oblíbeného *Úvodu do filosofie* a *Úvodu do etiky*. Recenzovaná kniha má podobnou strukturu i grafickou úpravu jako obě předchozí. Výklad je přehledně členěn, doprovázen pomocnými grafickými schémata a prokládán upřesňujícími odstavci a citáty.

Kniha je zamýšlena jako učebnice uvádějící do křesťanské sociální etiky. Člení se do čtyř kapitol. První část definuje pojem křesťanské sociální etiky a pokouší se o představení její metody a jejího vztahu k příbuzným disciplínám. Ve druhé kapitole nalezneme nástin současné kulturní a společenské situace, která je výsledkem procesu modernizace. Třetí kapitola se zabývá vývojem katolické sociální nauky. Poslední část je pokusem o systematické pojednání tří základních principů křesťanské sociální etiky – personality, solidarity a subsidiarity.

Křesťanskou sociální etiku chápe Anzenbacher jako teologickou disciplínu. To je přístup relativně nový, navazující na „teologický obrat“ započatý encyklikou *Gaudium et spes* (srov. s. 163) – tradiční katolická sociální etika argumentovala převážně přirozeným právem nebo filozoficky. Teologická povaha disciplíny nastoluje otázku po její metodě a po vztahu k filozofickému zkoumání sociální skutečnosti. V Anzenbacherově pojetí je teologická povaha dána přijetím „fundamentálně etických jistot“ vyplývajících ze sociálně-etického rozměru zjevení, který nacházíme v Písmu a jeho sociálních opcích. Filozofie pak slouží k diferencované aplikaci těchto jistot na současnou situaci, kterou společně se speciálními společenskými vědami analyzuje.

Křesťanská sociální etika by tedy měla „diferencovat v sociálně-filozofickém diskurzu sociální cíle, které teologicky vyplývají z biblických motivů“ (s. 28). Namísto teologické práce s Písmem se ale v knize setkáváme jen s povšechným přehledem biblických témat, které mají podle autora společenský rozměr. Příslušné „fundamentální jistoty“ jsou předloženy spíše nekriticky, přestože je doslovné znění Písma často nutné korigovat. Starozákonní příkaz válečné kletby je např. v rozporu s „humánní perspektivou spravedlnosti“ a nelze ho podle autora vykládat jako historickou zprávu, nýbrž jako zpětnou teologickou reflexi (s. 19), popis sdílení majetku ve Skutcích apoštolských je interpretován jako utopický obraz (s. 24), individuální charakter prikázání lásky je přenesen do roviny sociálních struktur (s. 22), to vše bez zřetelné argumentace.

Pokud pak autor vynáší normativní soudy jménem křesťanské sociální etiky,

se kterou se identifikuje formulacemi typu „z hlediska křesťanské sociální etiky lze konstatovat...“ nebo „z hlediska křesťanské sociální etiky je nepochybně nutno...“, mohou jeho závěry působit svévolně, zejména pokud se jedná o otázky komplikované a tradičně kontroverzní.

Křesťanskou sociální etikou míní autor téměř bez výjimky nauku katolickou. Katolická církev prošla během staletí dramatickým vývojem svého postoje k moderně charakterizovaným polarizací mezi liberálním a ultramontánním proudem (srov. zejména oddíl 3.1). Popis vývoje vztahu církve k základním moderním myšlenkám, jako je idea lidských práv, důraz na individualitu nebo autonomie světských institucí, je velmi cenný, ačkoli se do velké míry omezuje na dění v německy mluvících zemích. Autor se diplomaticky, ale důsledně zastává moderního vývoje a představuje přijetí moderny jako konečné křesťanské stanovisko, a to navzdory opačným tendencím v církvi (viz např. opatrnou kritiku církevního centralismu, který porušuje hlásaný princip subsidiarity na s. 220). Obhajoba moderny je místy poněkud zjednodušující. Bylo by např. vhodné lépe zdůvodnit proč je podle autora z křesťanského hlediska legitimní pouze demokratický systém. Také snaha představit humanitní ideály, autonomii světské oblasti a ideu lidských práv jako myšlenky genuinně křesťanské není bez obtíží, zejména s ohledem na to, že proti nim církev nezanedbatelně dlouhou dobu vystupovala.

Křehkost předkládaných závěrů plyne z toho, že se zaštiťují autoritou církevních dokumentů, které jsou ovšem typicky mnohohlasé a volba jednoho proudu pak působí nutně jako výsledek osobních sympatií, které čtenář může,

ale nemusí sdílet. Kniha podává velmi ucelený přehled papežských encyklik i jiných církevních pramenů. Ohled na rozvážný jazyk učitelského úřadu vyhýbající se vyhraněným formulacím někdy prosakuje do textu knihy, takže se setkáváme i s opatrně bezzubými deklarativními větami, jako je ta na s. 176: „Bylo by žádoucí, aby se katolická sociální nauka mohla rozvíjet nejprve na rovině místní církve v procesu dynamické kontinuity, v němž jsou ony tři skupiny aktérů na sebe vztaženy jako subjekty tohoto procesu a ve své součinnosti každá přináší svůj vlastní příspěvek.“ (Pro úplnost: třemi skupinami aktérů jsou věřící, vědci a nositelé učitelského úřadu.) Úsměv vyvolává alibistické tvrzení, že renesance marxismu dospěla ke svému „zatím definitivnímu“ konci (s. 155). Svou roli v takových místech mohl ovšem sehrát i kostrbatý překlad, který je jinak, až na několik drobných germanismů, zdařilý.

Z filozofického pohledu je autorova argumentace více či méně výslovně prodcnuta kantovským formalismem a loajalitou k často citované Habermasově diskurzivní etice. To je v jistém napětí s tradičním katolickým důrazem na pojem obecného blaha, který by v současné diskusi souzněl spíše s komunitaristickými pozicemi. Detailnější rozbor i zde chybí, mimo jiné z důvodu nejasné definice obecného blaha. Je cenné, že autor uvádí rozlišení mezi obecným blahem chápaným jako blaho jednotlivce dosažitelné jen skrze společnost a obecným blahem, pro které je společenství konstitutivní (s. 202n.), ale jinde v knize se o druhé možnosti, zásadní pro chápání svébytnosti politické sféry, nic nedozvíme.

Uvedené kritické poznámky jsou do velké míry zeslabeny tím, že kniha je

koncipována jako úvod a učebnice, nikoli jako vědecká monografie. V každém případě nejsou v knize nejpřínosnější kapitoly systematické, ale kapitoly popisně historické, tedy druhá a třetí, a to přes zmíněné geograficky zúžené zaměření. Vynikající je zejména kapitola 2, která na malé ploše výstižně shrnuje základní trendy a proměny evropské společnosti od středověku k moderně. Díky ní lze knihu doporučit i čtenářům bez vyprofilovaného zájmu o téma sociální etiky.

Štěpán Holub

TOMÁŠ MACHULA: DE AETERNITATE MUNDI SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO V HISTORICKÉ PERSPEKTIVĚ

(*Aquinata*, sv. 1. Praha: Krystal OP, 2003. 79 s. ISBN 80-85929-57-0)

Studie Tomáše Machuly spolu s novým překladem jednoho z děl Tomáše Akvinského tvoří první svazek slibné edice *Aquinata* nakladatelství Krystal OP. Kniha má dvě části – v první jsou představeny různé přístupy k řešení problému věčnosti světa v průběhu staletí a v druhé části najdeme latinský text spolu s českým překladem spisu *De aeternitate mundi* – díla primárně teologického, ale stojícího na důkladném filozofickém základě.

První kapitola studie se zabývá řešením otázky v antické filozofii a křesťanském starověku. Jsou zde rozebírána příslušná místa Platónova *Timaia* a zmiňovány jeho různé interpretace v další tradici, Aristotelovy *libri naturales* a Augustinova argumentace z *Vyznání*. Zajímavá je Boëthiova distinkce mezi

věčností (*aeternitas*) a ustavičností (*sempiternitas*).

Ve druhé kapitole je dán prostor řešení otázky věčnosti světa v době před Tomášem Akvinským. Jde o dobu, kdy se křesťanskému Západu zpřístupňují Aristotelovy spisy, v důsledku čehož se dosavadní platónsko-augustinovský způsob myšlení musí vyrovnávat s aristotelským.

Třetí kapitola se věnuje pokračující recepci Aristotelových knih, které se i přes výslovný zákaz (hrozba exkomunikací!) čtou a komentují (a to velmi rozdílně – viz Alexandr Haleský a Robert Grosseteste). Na pozadí rozdílného přístupu k otázce věčnosti světa u Tomáše Akvinského a Bonaventury je pojednáno o vztahu rozumu a víry, resp. filozofie a teologie. Toto téma se více či méně prolíná celou knihou.

Čtvrtá kapitola je vyhrazena samotnému Tomáši Akvinskému. Na různých spisech (*De aeternitate mundi*, *Super libros Sententiarum*, *Compendium theologiae* atd.) je ukázán způsob myšlení a vybroušené argumentace Andělského učitele. Tato kapitola je ústřední (jak ostatně můžeme vytušit nejen z názvu knihy, ale i z názvu ostatních kapitol – „před Tomášem“, „po Tomášovi“). Podle Tomáše Akvinského jsou obě možnosti – jak věčnost, tak počátek světa – bezrozporné (jiná věc je, ke které možnosti se přikloním na základě Zjevení přijatého vírou). Tomáši Akvinskému jde spíš o to, aby ukázal a následně eliminoval ty argumenty ve prospěch křesťanské nauky, které jsou slabé a málo průkazné. Neboť „pokud je nějaká věc článkem víry, který není přesvědčivě dokazatelný pouhým rozumem, je lépe tuto skutečnost uzнат a nezesměšňovat pravdu víry nepřesvědčivou argumentací“ (s. 32). Tato slova by mohla stát v prologu všech učebnic

dogmatiky. Akvinátova myslitelská důslednost a kritický duch působí téměř podmanivě: „Ať už je Tomášovo rázné odmítnutí rozpornosti teze o věčnosti světa oprávněné nebo ne, mám za to, že postoj myslitele rozladěného slabou argumentací souvěrců více než omylem oponentů nám musí imponovat“ (s. 43).

V páté kapitole je nastíněn vývoj problematiky v době po Tomáši Akvinském. K diskusím docházelo především v Paříži (znovu je komentován Aristoteles) a Oxfordu. Zvláštní zmínku zasluhuje tehdejší mistr Jindřich z Harclay, který ve své argumentaci naráží na problém nerovnosti dvou nekonečen a předjímá tak jeden z největších sporů moderní matematiky.

Šestá kapitola se zabývá postojem křesťanské víry k otázce věčnosti světa. Naše z Písma i tradice pramenící jistota o počátku světa nijak nezamezuje filozofickému zkoumání: „K otázce se dá přistoupit jak filozoficky, tak teologicky. A přestože věřící křesťan má v této věci jistotu z víry, je naprosto oprávněné zkoumat tuto otázku prostřednictvím rozumu a pozorování přírody, jak se to děje ve filozofii nebo v přírodních vědách“ (s. 49). Filozofie a přírodní vědy jsou na teologii nezávislé (ačkoli ta by si mnohdy chtěla jednu nebo druhou osedlat). Vztah služebnosti (*ancilla theologiae*) ještě neznamená naprostou podřízenost.

V poslední kapitole nazvané *Kritické posouzení otázky* je problematika věčnosti světa konfrontována se současnou fyzikou. Je dalším důkazem toho, že dialog mezi teologií/filozofií a přírodními vědami je možný. Autor zde přístupným způsobem seznamuje s různými fyzikálními teoriemi ohledně trvání vesmíru a s neobyčejnou názorností vysvětluje podstatu jevů nutných pro jejich

pochopení (např. červený posuv nebo reliktní záření).

Svatý Augustin na otázku „Co Bůh dělal před stvořením nebe a země?“ s notnou dávkou ironie odpověděl, že připravoval peklo pro ty, kdo se zabývají takovými otázkami. Popřejme – a to bez ironie – všem, kteří sáhnou po této sic útlé, leč hutné knížce, odměnu v podobě radosti z promýšlení reality tohoto světa.

Martina Pavelková

**JIŘÍ HANUŠ (ED.): PRVNÍ SNĚM
CELOSVĚTOVÉ CÍRKVE:
PRVNÍ Vatikánský KONCIL 1869–1870**

(Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. 121 s. ISBN 80-85959-79-8)

Klaus Schatz, jezuita z Frankfurtu a významný církevní historik, navštívil v roce 1998 Českou republiku, kde měl několik přednášek o jezuitských redukcích a Druhém vatikánském koncilu (a jak v úvodu píše J. Hanuš, za studenty neváhal cestovat i po mnohých krkolomných cestách). Tehdy si jeho posluchač uvědomil, že by bylo škoda nezprostředkovat některé Schatzovy články širšímu okruhu čtenářů. A tak držíme v rukou tento sborník. V úvodu najdeme dvě studie z pera Klause Schatze, jehož hlavním zájmem jsou dějiny koncilů a papežství – v brněnském Centru pro studium demokracie a kultury vyšla jeho kniha *Dějiny papežského primátu*, je také autorem třísvazkového díla, které popisuje a komentuje dění na Prvním vatikánském koncilu –, „Primát a kolegialita: Historický nástin jejich vzájemných vztahů“ a „Debaty o jurisdikčním primátu na prvním Vatikánu“. Zde přichází Schatz

se zajímavým zjištěním. Zatímco v některých učebnicích dogmatiky nebo církevních dějin nacházíme tvrzení o tom, jak papežský primát měl být vyvážen druhou konstitucí o církvi, která by měla pojednávat o kolegiálnosti biskupů a o charakteru biskupského úřadu a která se již bohužel nestačila projednat z důvodu předčasného přerušení koncilu, Schatz je v tomto směru naopak skeptik – ve prospěch takového tvrzení nevypovídají přípravné texty koncilu. Doba tehdy ještě nebyla zralá pro to, co aspoň z části udělal až Druhý vatikánský koncil.

V další části sborníku je dán prostor českým autorům, kteří se nad Schatzovým textem zamýšlejí. Ivana Dolejšová (dnes Noble) zdůrazňuje nutnost teologické kritiky a korigování právního vyjadřování, které je v dokumentu pojednávajícím o papežském primátu velmi nápadné. Právník Ignác A. Hrdina nabízí reflexi koncilních myšlenek v *Kodexu kanonického práva* z roku 1917 a následné srovnání s dnes platným kodexem. Systematický teolog Ctirad V. Pospíšil se zabývá dokumentem Kongregace pro nauku víry *Primát Petrova nástupce*, který vznikl na základě mezinárodního sympozia konaného roku 1996 v Římě. Myšlenky v něm uvedené dále rozvádí (výkon papežské moci a tajemství kříže, požadavky na kandidáta biskupského úřadu, poměr mezi univerzální a partikulární církví). Sociolog Jan Spousta sleduje pastorační důsledky vykonávání papežské moci. Historik Rudolf Vévoda srovnává ekleziologii a teologii úřadu

v pojetí papeže Pia IX. a Jana Pavla II. (který Pia IX. v roce 2000 blahoslavlil). Pavel Krafl popisuje poměr papežské a biskupské jurisdikce ve středověku. Jaroslav Šebek se věnuje historickému a kulturnímu pozadí Prvního vatikánského koncilu. Úvahy dalšího historika, Jana Konzala, směřují k tomu, co přispívá k rozdělení (resp. sjednocení) křesťanů. Zdůrazňuje, že nerozděluje ani tak důvěra či nedůvěra v papežskou neomylnost, jako spíše obavy z jejího možného zneužití. Jaroslav Vokoun přináší z pozice evangelického teologa postřehy ohledně centralismu ve vykonávání papežské jurisdikce a možného napětí mezi jurisdikcí papeže a autoritou Písma a v neomylnosti cítí jistou závaznost (jejíž opak, tedy nezávaznost, představuje jeden z největších pastoračních problémů v reformačních církvích a taktéž ztěžuje ekumenický dialog).

Je známo (a ve sborníku také uvedeno), že První vatikánský koncil byl zahájen 8. prosince 1869 a po čtyřech zasedáních byl 20. října odložen – v důsledku vpádu italských vojsk – na neurčito (*sine die*). Proto lze dataci na s. 91 považovat za překlep. Sborník uzavírá rozhovor Jiřího Hanuše s Klausem Schatzem. Kniha tak nejen seznamuje s určitou kapitolou Prvního vatikánského koncilu, ale především přibližuje Schatzův způsob myšlení a reakci českého prostředí na něj. Lze ji doporučit nejen studentům teologie a historie, ale i zájemcům z širší veřejnosti.

Martina Pavelková

**JOSEF SUDBRACK: NÁBOŽENSKÁ
ZKUŠENOST A LIDSKÁ DUŠE:
O HRANIČNÍCH OTÁZKÁCH
NÁBOŽENSTVÍ A PSYCHOLOGIE
SVATOST A NEMOC, BŮH A SATAN**

(Z něm. orig. *Religiöse Erfahrung und Menschliche Psyche* [Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1998] přel. Zdeněk Lochovský. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2002. 136 s. ISBN 80-7192-514-4)

Jak již podtitul napovídá, kniha se zabývá tím, co je vlastní na jedné straně klasické psychologii a na druhé straně víře v nejširším slova – i když autor zde víru chápe převážně v křesťanském pojetí. I u nás dobře známý německý jezuita se tak snaží otevřít dialog, který v německy mluvící oblasti utichl v sedmdesátých letech po vystoupení Urse von Balthasara a Hanse Waldenfelse. Důvodů k vedení dialogu je mnoho. Sudbrack ukazuje na nutnost odpovědět na podněty, které dala k tomuto rozhovoru svou prací řada autorů – např. Aldous Huxley, Mircea Eliade i nám dobře známý Stanislav Grof. Způsob, který autor zvolil, nejde cestou abstrakce, kde by filozofie hrála roli prostředníka – jak tomu bývalo v minulosti –, ani cestou pokračování ve vzájemné kritice, ale formou tzv. „kriticko-konstruktivního dialogu“. Nezakrývá přitom, že jde o dialog, v němž autor v tomto kritickém dialogu nestojí neutrálně v pozadí, ale zastává své vlastní stanovisko. Díky tomu je proto možno o recenzované knize hovořit jako o buberovsky orientovaném dialogu, a ne jen jako o vyměňování informací.

Čím je autor pro tento dialog vybaven? Hlubší pohled do knihy ukazuje, že je na své straně – na straně víry – vybaven dobrou znalostí tzv. spirituality v křesťanském pojetí, mýtů i symbolů

a jejich sociální komunikační funkce a mystické zkušenosti v katolickém pojetí. Svědčí o tom několik jeho publikací o meditaci, o mystických zážitcích Hildegardy von Bingen apod. Na druhé straně je poměrně slušně obeznámen s psychologií S. Freuda, C. G. Junga, Stanislava Grofa – psychoanalýzy, individuální psychologie, transpersonální psychologie, hlubinné psychologie, spirituální psychologie Rudolfa Steinera apod. Proto se hned v prvních kapitolách zabývá ujasněním pojetí toho, co označujeme termínem „duchovní“. Spiritualitu chápe přitom nejen v užším – křesťanském – slova smyslu, ale i širěji – např. v pojetí autorů, kteří patří k New Age. Snaží se orientovat v pojetí spirituality, která se dnes „stala oblíbeným tématem“ a která „bují“ v esoterice. Tam „spiritualita nabyla bezbřehého významu“ (s. 22). Sudbrack to dokládá pojetím spirituality v zen-budhismu, astrologii, transpersonální psychologii (reinkarnace) a snaží se najít to, co je v moderních proudech „živého“.

Sudbrack sám se v pojetí duchovního rozměru života přiklání ke koncepci, kterou zveřejnil Norbert Bischof, bývalý žák u nás dobře známého nositele Nobelovy ceny Konráda Lorenze. Bischof (v knize nazvané *Das Kraftfeld der Mythen*) vyšel z empirických studií vnímání a došel k několika pozoruhodným závěrům. Odmítá fylogenetické výklady mytického a archetypálního světa podle nichž se lidstvo vyvinulo ve svém osobním vědomí odpovědnosti během tisíciletí z dětsky primitivních stavů k dnešní „zralosti“ (s. 25). Proti tomuto pojetí staví své vlastní „psychodynamické“ pojetí, podle něhož se člověk musí vždy znovu vyvíjet od „symbiotického“ zážitku jednoty v dětství směrem k „permanentní identitě“. Podle Bischofa je

psychické zdraví jednotlivce určováno rovnováhou dvou sil: tzv. „mediální zkušenosti“ a zkušenosti „figurální“. *Mediální zkušenosti* chápe zabydlenost člověka v celku. Jde o pojetí, které nám připomíná Freudův oceánický pocit nebo Caprovu metafyziku Tao. Druhá strana vah – *figurální zkušenost* – představuje pojetí sebe a oddělenosti vlastní existence od existence druhých lidí. Podle tohoto pojetí se člověk stává „dospělým“ ve svém psychickém a sociálním světě tehdy – a jedině tehdy – když se mu podaří zvládnout a udržet relativně křehkou rovnováhu mezi všezahrnujícím, ale „neznámým“ na jedné straně a dobře „známým“ – intimním světem vlastních zážitků. Oč jde, to demonstuje Bischof existenci funkčního manželství, v němž nacházíme obojí: milující sjednocení i svobodu danou druhému. V obecném rozměru jde o zážitky mediální pradtěvery na jedné straně, která je na druhé straně zážitkově vyrovnávaná vědomím radikální (figurální) konečnosti vlastní existence. O zralosti je možno hovořit tam, kde tato rovnováha vede k pozitivnímu – tvořivému a činnému životu (s. 26).

Příkladem dialogického přístupu k problematice vztahu mezi psychologií a vírou může být Sudbrakovo pojednání o otázce zla v našem životě. Radikálně se staví proti pokusům vyčlenit zlo ze spektra jevů, kterým je v soudobé psychologii věnována pozornost. Souhlasí proto s marxisticky a ateisticky zaměřeným členem tzv. Frankfurtské školy Maxem Horkheimerem i s evangelickým psychologem Paulem Ricoeu-rem. Oba shodně chápou zlo jako přitakání vlastnímu já a negaci jiných individualit – a Sudbrack s nimi souhlasí. Ukazuje, že jde o to, co je v oblasti náboženství tradováno pod symbolickým

pojmem „dědičného hříchu“. Tím se chápe osobní vina jednotlivce i společná vina lidstva jako celku na tom, co se ve světě děje zlého (s. 93). V tomto pojetí se naznačuje, že se nejedná jen o volní akt jednotlivce či dokonce lidstva, který by se dal překonat. V souladu s polským filozofem Leškem Kolakowskim říká, že „v naší bídě existuje něco ze zla, co není možno vyléčit...“, a proto naší humanní povinností je pomoci dobru, kde jen to je možné“ (s. 93). V této souvislosti hovoří o „touze po spravedlnosti“, která je nezbytná pro důstojný život člověka a kterou v paletě psychologické motivace často marně hledá. Obdobně je tomu podle Sudbracka s pojetím viny a transcendentální naděje, kterou křesťanství přináší v Ježíši Kristu.

V recenzované knize je mnoho pozornosti věnováno kritickému zvažování učení C. G. Junga, mytologii a mystice, ale i psychopatologii, parapsychologii a šamanským přístupům k pojetí člověka a jeho života. Každá kapitola uvádí v první části obsáhlejší přehled dané tematiky, jak se jeví v publikacích psychologie, a v poslední části, nazvané „Podněty k porozumění“, je poté dialogický přístup k danému tématu z hlediska víry. Např. tam, kde autor hovoří o otázkách úběžníku našeho směřování a celoživotního snažení, se dočteme o tom, že „cíl křesťanského života nemůže být ztotožňován s ideály psychického zdraví a duševní zralosti“ – i když o tyto ideály máme samozřejmě usilovat (s. 67). Vedle tzv. „mediálního sjednocení“ vidí autor nutnost začlenění do celku smysluplné existence člověka i tzv. „figurativní“ prvek, který ztělesňuje naše bytí vůči někomu – v křesťanském pojetí pak tzv. „patření na Boha“. (s. 67). V dialogu s psychoterapií nakonec říká: „Je třeba, abychom psychologickou terapii nene-

chali rozplynout ve zdraví a spokojenosti“ (s. 77). Neměl by nám z našeho zorného pole psychoterapie uniknout vztah člověka k „Ty“ (s velkým písmenem – podle Martina Bubera) a možnost tohoto dialogu.

Celkově je třeba recenzovanou knihu uvítat jako odvážný, ale odpovědný pokus o tvořivý dialog mezi teologií a psychologií v otázkách, které oběma těmto vědeckým disciplínám jsou společné (kde se překrývají). Ignorování druhého pohledu jak na jedné, tak na druhé straně – kterého jsme byli v minulosti svědky – není žádné ze stran ku prospěchu.

Jaro Křivohlavý

MILAN ŠLESINGER: *RUDIMENTA LINGUAE LATINAE AD USUM SACRAE THEOLOGIAE STUDIIS DEDITORUM: ZÁKLADY LATINSKÉHO JAZYKA PRO POSLUCHAČE TEOLOGIE*

(Praha: Karolinum, 1997. 209 s.
ISBN 80-7184-519-1)

Než se pokusím zaujmout stanovisko k recenzované publikaci, rád bych uvedl několik obecnějších a zdaleka ne vyčerpávajících poznámek týkajících se výuky latiny na katolické teologické fakultě.

Při prvním setkání s novými studenty teologie, z nichž se většina s výukou latiny setkává poprvé až na vysoké škole, se většinou dostaneme k otázce, jestli je nutné se latinský jazyk vůbec ještě učit. Vždyť je přece tolik jiných předmětů, jimž by se studenti mohli věnovat. Argumentovat pouze pohledem 2. vatikánského koncilu by pro solidní zodpovězení otázky nebylo dostatečné.¹

Pro laické studenty teologie i kandidáty kněžství by společným motivem pro studium latiny mohla být latinská liturgie. Zdá se ale, že slavení pokoncilní liturgie v latinském jazyce je v našich diecézích spíše sporadickým jevem. Objevily se sice snahy, aby si římskokatoličtí věřící osvojili základní části latinské mše, nicméně výsledek těchto snah je obtížně měřitelný a spíše se zdá, že bude malý. Se zaujetím a pravidelným slavením mší v latině se naopak setkáváme u společenství, která se semkla kolem latinské liturgie coby léku proti zpusťlosti pokoncilní církve. Moje omezené osobní zkušenosti prozatím ukazují, že lidé zbožňující (nebo snad až zbožšťující?) latinskou liturgii mají znalosti latinského jazyka chatrné nebo téměř žádné, což by mohlo vysvětlovat jejich časté výroky o „mystičnosti“ a „tajemnu“ latinské mše. Na druhou stranu těm, kteří latinsky skutečně umí, obvykle příliš nezáleží na tom, účastní-li se právě bohoslužby latinské, české, italské nebo německé.²

Pokud by jediným cílem výuky latiny na teologické fakultě měla být schopnost podílet se na latinské liturgii, pak se domnívám, že by tento cíl neodpovídal času a námaze, které studenti ke zvládnutí latinské gramatiky a slovní zásoby musí vynaložit.

¹ Dekret o výchově ke kněžství v kapitole o předběžných znalostech předcházejících vlastní studium říká: „Mimoto ať si osvojí takovou znalost latiny, aby mohli porozumět vědeckým pramenům i církevním dokumentům a mohli jich používat.“ Srov. OT 13.

² Podobný postřeh o vztahu mezi zaujetím latinou a znalostí tohoto jazyka u některých účastníků 2. vatikánského koncilu zaznamenává Otto Hermann Pesch, *Druhý vatikánský koncil: 1962–1965: Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 86 a 88.

Citované místo dekretu *Optatam totius* požaduje takovou znalost latiny, aby mladí teologové „mohli porozumět ... církevním dokumentům“. Dnešní skutečnost je ovšem taková, že dokumenty latinské církve vznikají v národních jazycích (nejčastěji italsky) a do latiny jsou teprve překládány.³ Koncilní otcové, kteří své příspěvky na 2. vatikánském koncilu přednášeli v latině a latinsky také diskutovali,⁴ již naslouchají nesrovnatelně vznešenějšímu jazyku a dnešní praxi překladů do latiny lze vnímat také jako jednu z posledních vzpomínek na kulturní universalismus latinského středověku, protože se skutečným používáním latinského znění současných dokumentů se spíše nepočítá.⁵ Bylo by ale příliš příkré považovat tuto praxi za zcela anachronickou – vždyť použitím latiny se přinejmenším obejde těžká otázka volby jiného jazyka nebo jazyků. Latina navíc nabízí poměrně dobrou možnost přesného teologického vyjádření, které není ohroženo například změnou slovní zásoby, jako by tomu bylo v živém jazyce.

Ať už naše úvahy o jazyce nových církevních dokumentů dojdou k jakémukoliv výsledku, zbývá ještě velké množství starších významných církevních dokumentů, které jsou s ohledem na prostředí, v němž vznikly, psány téměř výlučně latinsky a které by měl teolog znát. Překlady do živých jazyků jsou k dispozici obvykle jen u nejdů-

ležitějších textů, a jedinou možností je proto četba originálního znění.

Vedle církevních dokumentů existují také jiné latinsky psané texty, s nimiž se student teologie musí setkávat. Díla starověkých a středověkých (ale i pozdějších) latinsky píšících autorů jsou obsáhlá a českých překladů bude ještě po dlouhá desetiletí málo. A čist Augustina nebo Bonaventuru anglicky je sice možné, ale snažit se o přesné pochopení jejich myšlenek na základě takovéto četby je stejně bezpečné jako hovořit o Dantově poezii podle polského překladu – rozumět budeme dobře, ne však nejlépe. Nelze než připomenout, že žádný překlad nemůže dokonale vystihnout text ve zdrojovém jazyce. Pokud má tedy budoucí teolog co nejlépe vnímat a promýšlet například myšlenky Tomáše Akvinského, je nasnadě, že by je měl číst latinsky.

Student teologie se s latinou setká také při jiných příležitostech: ve starých farních kronikách a archivech, v nápisích na obrazech či sochách a podobně. I v takových situacích je jistě vhodné, i když ne snad už nutné, aby si s latinským jazykem uměl poradit.

Přestože některé zahraniční katolické teologické fakulty učinily onen radikální krok a vyřadily latinu ze svých studijních plánů,⁶ domnívám se, že je a bude nutné, aby student teologie byl schopen si poradit s latinsky psaným textem. Vzhledem k současným prioritám českého středního školství však znalost latiny jako podmínku k přijetí na teologickou fakultu klást nelze a k prvnímu hlubšímu setkání studenta s latinským jazykem a kulturou skutečně dochází obvykle

³ Je vhodné dodat, že vatikánské překladatelské pracoviště má mezi latiníky vynikající pověst.

⁴ Srov. PESCH, *Druhý vatikánský koncil*, s. 86–88.

⁵ Pokud čtenář není spokojen s tímto tvrzením, prosím jej, aby navštívil oficiální stránky Vatikánu (<http://www.vatican.va/>). V době, v níž vznikal tento příspěvek, na nich například už nebyly dokumenty 2. vatikánského koncilu v latinském znění. Vedle hlavních světových jazyků a polštiny zde byla kupodivu i verze česká.

⁶ Na znalost latiny a dalších mrtvých jazyků, nejsou-li součástí studijní specializace, se klade menší důraz například v italském prostředí, v německy mluvících zemích se naopak na zvládnutí těchto jazyků obvykle trvá.

až na začátku studia teologie – tedy v době, kdy se má adept zabývat dalšími dvěma až třemi jazyky (o hlavních předmětech ani nemluvě). Tento stav není pro studenta dobrý, do budoucna však zřejmě nelze očekávat výrazné změny k lepšímu.⁷

Kriptum *Rudimenta linguae Latinae*, jehož autorem je Milan Šlesinger, působící na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, tedy musí počítat s tím, že mysl studenta, který bere učebnici do rukou, je – pokud jde o latinu – *tabula rasa*. V první lekci se proto čtenář seznámí s výslovností latiny obvyklou v českém jazykovém prostředí a se zápisem latiny. Je třeba říct, že přehled je sice únavný, má-li být studentům převyprávěn, ale je také natolik přesný a tak pečlivě vybavený potřebnými příklady, že uživatelé jsou při domácím studiu schopni vyřešit všechny případné nejasnosti.

Každou z následujících lekcí (kromě lekcí opakovacích), autor dělí na tři části: v první předkládá novou gramatickou látku, ve druhé nabízí různé typy cvičení sloužících k osvojení probraných jevů a třetí část obsahuje texty určené k četbě.

Prvních sedm lekcí shrnuje takové množství latinské morfologie, které umožňuje čtení méně náročných latinských textů. Na začátku studia latiny stojí vždy student před úkolem zvládnout poměrně velké množství informací především pomocí mechanické paměti. Sebelepší učebnice nebo učitel jej této práci nezbaví, může ji však poněkud zpříjemnit inteligentním předkládáním probíraných jevů. Právě toto se Milanu

Šlesingerovi velmi dobře daří. Gramatické výklady jsou přesné (nerezignují na důsledné užívání jednotné terminologie), a přitom jsou také přehledné a poměrně stručné. Průběh flexe ohebných slov je graficky zaznamenán tak, že student velmi snadno pochopí, kde jsou hranice jednotlivých částí slova. Tam, kde je to pro pochopení probíraného učiva užitečné, jsou uvedeny také poznámky týkající se historické gramatiky. Student se seznamuje s klasickou latinou, ale autor pozorně zaznamenává také „odchylky“, s nimiž se teolog setká například ve středověkých textech. Po těchto dosti náročných úvodních lekcích následuje lekce osmá, která obsahuje zároveň důkladné opakování dosud probrané látky. Je vsazena na správné místo – předpokládám, že se při tom kolega Šlesinger opíral o své zkušenosti. Mohu je potvrdit zkušenostmi svými: Těsně před opakovací lekcí studenti pravidelně žádají o mírné zpomalení v probírání stále nových a nových tvarů a o prohloubení těch znalostí, které prozatím načerpali.

Následující 9.–17. lekce zahrnují zbývající morfologické pasáže, které je potřeba zvládnout, a stále větší prostor v nich dostává pádová i větná syntax. Poznámkám týkajícím se syntaxe jsou věnovány především závěrečné lekce. Ty kromě toho zahrnují například seznamy prefixů a sufixů s jejich nejčastějšími významy a množstvím dobrých příkladů. Domnívám se, že tyto pracné výčty velmi užitečně usnadňují studentům cestu k pochopení příbuznosti latinské slovní zásoby. 16. lekce přináší opět důkladné opakování.

Součástí lekcí jsou cvičení. Student teologie (a zřejmě i většina těch, kdo se latinsky učí z jiného důvodu) nemíní v latině konverzovat, a tomu jsou

⁷ Vzhledem k významu textů, s nimiž se student v daném jazyce seznamuje, považuji znalost řečtiny a hebrejštiny ve srovnání s latinou za ještě důležitější.

pochopitelně uzpůsobena i cvičení. Uživatel je veden k aktivnímu písemnému projevu, jímž si procvičuje znalosti morfologie, a k pasivnímu překladu z latiny do češtiny. To je činnost, jejíž zvládnutí má být hlavním výsledkem jeho studijních snah, a množství cvičných vět tomu plně odpovídá. Pokud jde o cvičné věty, shodují se s autorem učebnice v názoru, že student se má co nejdříve setkávat s textem, který pro něj nebyl uměle vyroben a který byl co nejmeně upraven. Protože Milan Šlesinger učí latinsky teology, pochází převážná většina cvičných vět z Vulgáty. Setkáme se i s větami, jejichž původci jsou starořímscí literáti, a tyto věty jsou vhodnou příležitostí připomínat bohatou mimokřesťanskou fázi latinské kultury. Tu a tam se zvláště v úvodních lekcích objeví věty, které s neuvěřitelnou vytrvalostí putují učebnicemi latiny, i když nad jejich významem není dobré příliš hloubat. V samotném začátku studia latiny si však student své minimální znalosti nejlépe procvičí právě na těchto primitivních větách, a navíc jej potěší, že něco už přeložit umí.

Závěr každé lekce tvoří rozsáhlejší texty určené k četbě. Jejich výběr je velmi obtížný a zároveň snadno napadnutelný. Od teologa se očekává, že bude schopen stejně spolehlivě pracovat kupříkladu se Senekovými dopisy, má-li srovnávat názory jejich autora s křesťanským myšlením a sledovat jejich recepci ve spisech křesťanských autorů, a že se stejnou hravostí přečte Husův *Sermo de pace* nebo encykliku Jana Pavla II. *Tertio millennio adveniente*. Na první pohled může být zpochybnění tak automatického očekávání podezřelé, ale čeká snad někdo od holandského studenta češtiny, že bude bez potíží číst korespondenci Karla Staršího ze Žerotína? (A čeká to někdo od

českého středoškoláka?) Pokud jde o studium latinských textů, je teolog kvůli velkému časovému rozpětí doby jejich vzniku v nezáviděníhodné situaci, a proto je také obtížné vybrat texty, které jej co nejlépe připraví. Kolega Šlesinger se tedy snaží o pestrý výběr: Vulgáta, sekvence *Stabat Mater*, texty Ignáce z Loyoly či Tomáše Kempenského, modlitby a liturgické texty, latinská promluva Jana XXIII. – to všechno v jeho učebnici nalezneme. Nezapomíná na biblický text zaznamenaný v té podobě, v jaké ho kněz vidí v lekcionáři, nezapomíná ani ukázat zápis přízvuků v liturgických knihách římskokatolické církve (jež mnoho celebrantů považuje za délky...).

Obsáhlou součástí příručky je slovník. Zahrnuje všechna latinská slovíčka vyskytující se v knize a graficky je rozděluje do skupin podle důležitosti. I když se jedná „jen“ o příruční slovníček, je třeba podotknout, že se snaží co nejvíce vystihnout rozsah významu překládaného výrazu a navíc zahrnuje také slovní zásobu, kterou student v latinsko-českých slovnících nemusí nalézt.

Budeme-li na Šlesingerově skriptu hledat chyby, najdeme jich velmi málo. Jen ten, kdo nemá vlastní zkušenost se zpracováním tak typograficky náročného textu, jakým tato příručka je, by mohl ještě mít odvalu kritizovat několik překlepů, které se zde zcela ojediněle objeví. Změnu bych ovšem v jedné věci navrhoval: Domnívám se, že by bylo vhodnější při zápisu sekvence *Stabat Mater* použít obvyklé řazení strof, a tím také připomenout, jak se zpěv sekvencí a hymnů provozoval a jak většinou bývá jejich text zaznamenáván v edicích.

Úspěch pedagogického působení souvisí obvykle s tím, zda učitel dokáže vždy správně namíchat směs přesných informací a prozatímních vynechávek

nebo zjednodušení. Domnívám se, že tento „elixír poznání“ latinského jazyka se Milanu Šlesingerovi podařilo připravit velmi dobře. Po zvládnutí jeho učebnice má student dobré znalosti latinské morfologie a orientuje se také v leckterých tématech syntaktických. Po doplnění znalostí o větné skladbě se může do zápolení s latinskými textem pustit s velkou nadějí na úspěch. A může se radovat ještě z jedné výhody zcela praktického rázu: Bude-li chtít, k základní četbě nebude potřebovat gramatiku a možná ani slovník – to nejdůležitější totiž nalezne v učebnici.

Pavel Černuška

Zpráva

Homér v životním díle Jaspera Griffina

Na židli hlazenou krásně se opět posadil stařec. Také synové jeho se shrnuli k slavnému vládci, všichni ho vítali slovy a ruce mu upřímně tiskli, načež k Doliu otci si pořadem usedli všichni. Tak tam přátelský kvas byl slaven v králově domě. (*Odysseia* XXIV 408–12)¹

V sobotu 11. září 2004 se v Oxfordu konalo mezinárodní sympozium k počtě dlouholetého profesora klasické literatury profesora Jaspera Griffina (nar. 1937). Akci uspořádala Balliol College v Oxfordu, kde prof. Griffin pobyl od svých devatenácti let, nejdříve jako student a od roku 1969 i jako lektor a později profesor klasické literatury a filologie. Když svou akademickou dráhu v letním semestru 2004 ukončil, jeho žáci se mu odměnili za jeho pedagogickou a vědeckou činnost sympoziem s názvem *The Interactions of Epic*.

Podmínky výběru přednášejících byly tři: 1. všichni měli být žáky prof. Griffina, 2. každý z nich musel mít své akademické místo na plný úvazek, 3. vědecká garance musela být podložena mimořádným přínosem v bádání na poli klasické literatury a filologie. Výběr byl navíc limitován časem sympozia, do něhož se vešlo jen šest přednášejících, a vhodností tématu, jejichž sled graduoval: Sympozium otevřel Bruno Curie s referátem *Homer and the Early Epic Tradition*, v němž nabídl metodu rekonstrukce neexistujících pramenů, které Homér patrně pro oba své eposy *Ilias* a *Odysseia* použil. Další referát *Homer and Herodotus* přednesl Christopher Pelling a jak říká název, obsah byl zacílen jednak na analýzu Herodotových referencí na dějinný kontext obou eposů, jednak na stylové podobnosti mezi Herodotovými *Dějninami* a Homérovými eposy. Jedinou přednášející ženou byla Rebecca Armstrongová, jejíž referát *Vergil's Aeneid: Tradition and Transformations* se soustředil na významový posun témat, které Vergilius převzal od Homéra a použil je pro kompozici svého (vele)díla. U Vergilia tematicky pobyl i Matthew Robinson, jehož příspěvek *Augustan Responses to Vergil* rozvíjel Vergiliovu transformaci eposů do Aeneidy v dílech latinských autorů Augusta, Horatia, Catulla, Servia, Propertia a Ovidia. Z rámce řecké a latinské literatury poprvé vybočil Michael Clarke s referátem *From Homer to the Medieval North*. Clarkova dvojí profesionalizace, anglická a irská literatura, přinesla své plody pro srovnání homérské epiky s nejstarší irskou epikou, v němž se Clarke pokusil rekonstruovat možné vlivy staršího pramene na pozdější. Ve stejném duchu pokračoval i Richard Jenkyns s příspěvkem *The Idea of Epic in the Nineteenth Century*, kde velmi fundovaně analyzoval stopy témat

¹ HOMÉROS, *Odysseia*, přel. Otmar Vaňorný, 14. vyd., Praha: Petr Rezek, 1996.

homérských eposů pro anglickou literaturu viktoriánského období.

Autor této reflexe, zaměřením biblista a judaista, došel k závěrům, které mu sympozium nenuceně odhalilo: 1. klasické hermeneutické metody historické a literární kritiky, které až do 70. let 20. stol. badatelé v biblických vědách s povděkem používali pro práci s biblickým textem, jsou osvědčenou metodou i v jiných typech literatury, zde jmenovitě Homérových eposech; 2. Bible a eposy mají řadu společných nebo podobných teologických, etických a antropologických témat; 3. některá kritéria jsou naprosto neslučitelná, např. inspirovatost s(S)lova a užití textu pro liturgicko-pastorální praxi.

Jako Doliovi synové u nohou svého otce se i žáci profesora Griffina, vynikajícího pedagoga a vědce extrémní erudice, sešli se svým učitelem na sympoziu, aby mu společně s pozvanými hosty, jako ithacký lid vladykovi Odysseovi, vzdali hold a poděkovali, každý osobně, za jeho péči a práci pro jejich profesionální kariéru. Autor těchto řádků, jemuž je profesor Griffin vzorem pro pedagogickou a vědeckou práci, tak získal inspiraci k interdisciplinárnímu sympoziu na téma „Homér a Bible“, k němuž touto cestou vyzývá i české biblisty a klasické filology.

Z bibliografie Jaspéra Griffina: *Homer on Life and Death; Latin Poets and Roman Life; Virgil; Homer; The Oxford History of the Classical World; The Oxford History of Greece & the Hellenistic World; The Art of Snobbery; Iliad; Snobs; The Odyssey; Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones; The Mirror of Myth: Classical Themes & Variations; The Aeneid.*

STUDIA NEOARISTOTELICA: ČASOPIS PRO ARISTOTELSKY ORIENTOVANOU KŘESŤANSKOU FILOSOFIÍ

Koncem roku by se česká a slovenská filozofická veřejnost měla stát svědkem vydání prvního čísla, slovensko-českého filozofického časopisu *Studia Neoaristotelica: Časopis pro aristotelsky orientovanou křesťanskou filosofii*. Jak napovídá samotný název, záběrem tohoto časopisu, který by měl vycházet dvakrát ročně, bude široce pojatá aristotelsky orientovaná filozofie, tj. filozofie, která na jedné straně hledá inspiraci v současné analytické filozofii či analytické ontologii, na straně druhé ve středověké a především raně novověké, tzv. „druhé“ scholastice. Právě bádání v oblasti aristotelsko-scholastické filozofie pěstované v 16. a 17. století na univerzitách po celé Evropě, tedy i v českých zemích, by mělo být určitým specifickým časopisu. Historický přístup však nemá být primární, je pojat spíše jako nástroj pro systematické úvahy týkající se především logických, ontologických či metafyzických problémů, které jsou tak říkajíc „nadčasové“. Právě řešení těchto problémů by mělo být doprovázeno jakousi syntézou oněch dvou výše zmíněných hlavních pilířů časopisu, tj. aristotelsky orientované analytické filozofie a historického zkoumání „druhé“ scholastiky.

Obsah časopisu se skládá z původních filozofických studií, překladů, edic textů scholastických autorů, diskusí a recenzí. Vydavatelem je Katedra filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích ve spolupráci se Sdružením učitelů filosofie na teologických fakultách na Slovensku a v Čechách. Předsedou redakční rady je prof. PhDr. Stanislav Sousedík.

Jaroslav Eliah Sýkora

Daniel Heider a Lukáš Novák (výk. redaktoři)