

TGM VE TŘECH STOLETÍCH

(JOSEF SMOLÍK – JAN ŠTĚPÁN (EDS.): T. G. MASARYK VE TŘECH STOLETÍCH. Brno: L. Marek, 2000)

Stopadesáté výročí Masarykova narození bylo vhodnou příležitostí k tomu, aby Synodní rada českobratrské církve evangelické, Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy a Ústřední výbor Kostnické jednoty – sdružení evangelických křesťanů uspořádaly v březnu roku 2000 slavnostní shromáždění, které se stalo spolu se seriálem evangelického týdeníku *Kostnické jiskry* o T. G. Masarykovi a jeho vztahu k náboženství podnětem k publikaci *T. G. Masaryk ve třech stoletích*. Kniha vyšla péčí prof. Josefa Smolíka a dr. Jana Štěpána. Jejího vydání se ujala Kostnická jednota – sdružení evangelických křesťanů a Nadační fond Přemysla Pittera a Olgy Fierzové, jenž spolu s Nadačním fondem Věry Třebické-Řivnáčové financoval vydání v brněnském nakladatelství L. Marek.

Hlavní zásluha knihy

Je to počín vysoce záslužný, za nějž musíme být prof. Smolíkovi a dr. Šťastnému a všem, kdo se na jeho uskutečnění podíleli, vděční. Umožňuje nám totiž širší a hlubší poznání a pochopení toho muže, který uvedl náš národ do nového společenského řádu, který se zrodil v americké revoluci a v Evropě se pak začal prosazovat revolucí francouzskou, jež pak vzedmula vlnu dalších měšťanských revolucí, které svým způsobem vyvrcholily první světovou válkou. V ní totiž ty režimy, o nichž jsem si dovil mluvit jako o režimech *aristokraticko-vertikálních* (srov. mou studii „Pravda ve stínu souhlasu aneb přechod od společností aristokraticko-vertikálních k demokratic-

ko-horizontálním,“ v mé knize *Zápasy o zítřek aneb Quo vadis Ecclesia*, Praha: Ježek, 2000) musely ustoupit něčemu doposud nevyzkoušenému, totiž režimu parlamentní demokracie, který legitimuje svou vládu nikoliv ideologicky (dalo by se říci: „principem pravdy“), ale pragmaticky, což znamená *souhlasem občanů*, jimž vládne. Toto do té doby u nás nebývalé politické uspořádání, které bylo v našich českých poměrech zavedeno z velké části Masarykovým přičiněním a pod jeho prezidentováním, netrvalo sice dlouho, pouhých dvacet let, načež bylo na celé půl století zavaleno lavinou nových typů aristokraticko-vertikálních režimů, tentokrát už nejenom autoritářských, ale přímo totalitních. Mám na mysli režim nejprve národně-socialistický a pak třídně-socialistický neboli komunistický. Ty však nedokázaly natrvalo zastavit postup demokracie. S rokem 1989 se mohlo opět začít tam, kde se skončilo rokem 1939. Masarykova republika nevymizela z paměti našeho národa. A Masarykova osoba a její odkaz rovněž ne. O tom svědčí právě kniha *TGM ve třech stoletích*. V tom spočívá její aktualita a zásluha.

Celková struktura knihy

Podívejme se však blíže na její strukturu. Kniha má čtyři části, jež odpovídají čtyřem údobím, v nichž Masaryk působil nejprve svou osobou a pak svou památkou v našem českém prostředí. První kapitola provází Masaryka až do rozpadu Rakousko-Uherské monarchie v roce 1918. Druhá kapitola se mu věnuje až do jeho smrti v roce 1937 a do konce Masarykovy republiky v roce 1938. Třetí kapitola sleduje ohlasy Masarykovy osobnosti a díla v těžkých dobách nacistické okupace a komunistické diktatury. Čtvrtá kapitola se pak Masarykovým vlivem zabývá v desetiletí po „sametové revoluci 1989“.

Každá z těchto čtyř kapitol pak má tuto strukturu: Nejprve je uvedena charakteristikou epochy, Masarykova postavení v ní a kritických reakcí na jeho myšlení a činnost z pera prof. Smolíka. Tyto jeho úvody jsou velmi cenné pro orientaci, neboť dávají čtenáři stručný a zasvěcený přehled o hlavních duchovních napětích a myšlenkových sporech, do nichž byl Masaryk zatažen nebo jim vystaven. Prof. Smolík moudře pomíjí v těchto úvodech útoky, které byly výrazem přizemního smýšlení různých zájmových skupin a všímá si jen těch střetů, které jsou výrazem rozdílů v hlubokých duchovně-náboženských orientacích. Smolík jako vyzrálý a moudrý teolog je k tomu dobře uschopněn, takže jeho úvody jsou poučným nástinem Masarykových filozoficko-náboženských postojů a reakcí českého prostředí na ně.

Po těchto úvodech pak následuje uvážený výbor textů různých osobností našeho českého a někdy i mimočeského kulturního a politického života. Tato druhá dokumentační část každé kapitoly je velmi hodnotná, neboť nám umožňuje nahlédnout do širokého spektra reakcí na Masaryka; reakcí, které bychom jinak jen těžko sháněli. Teprve v jejich světle začnou vystupovat obrysy Masarykových postojů jasněji a výrazněji. To obecně o struktuře těchto čtyř kapitol. Všimněme si jich však nyní jednotlivě.

1. kapitola: Masaryk za Rakouska

V první kapitole, „Boj proti teokracii (období Rakousko-Uherska)“, nacházíme texty Hromádkovy, Žilkovy, W. E. Schmidovy a mnohé další, z nichž vysvítá, jak rozpačitý a rozporný byl postoj evangelických teologů vůči Masarykovi. Dozvídáme se mnoho zajímavého o postojích Karafiátově, jehož upřímná láska k Masarykově osobě neumenšovala jeho kri-

tičnost vůči Masarykově náboženské víře, v níž postrádal vlastní křesťanské jádro a neváhal to též veřejně vyslovit. Je proto nanejvýš zajímavé, jak J. L. Hromádka srovnává v roce 1930 (!) Masaryka s autorem *Broučků*.

Mám za to, že srovnání Karafiáta s Masarykem je pro českého evangelíka – píše Hromádka, a já bych si dovolil dodat: i pro českého katolíka – velmi poučné a pro cizího pozorovatele velmi informativní. ... Při srovnání obou těchto mužů si uvědomíme, že ve věcech náboženských nestačí jen požadavek opravdovosti a vnitřního zážitku. Masaryk i Karafiát byli mužové, o jejichž opravdovosti a živé zkušenosti náboženské není sporu. A přece takové rozdíly! Otázka víry je otázkou pravdy. Kdo určí směr budoucího náboženského života evangelických církví našich? Masaryk, či Karafiát? Otázka ta je tím závažnější, že oba mužové jsou charakteru tak čistého a nepodplatného (s. 39).

Mám za to, že se tato Hromádkova otázka z roku 1930 rozhodla ve prospěch Karafiáta. Je-li tento můj soud pravdivý, pak já jako teolog katolický se z toho mohu jen radovat. Katolický teolog, jako byl můj učitel a přítel Vladimír Boublík (mám tu na mysli jeho soud o Masarykově náboženské víře, který vyslovil ve své knize *Setkání s Ježíšem* [Řím 1970, Svitavy 2002]), je v tomto bodě rozhodně s Karafiátem. Hromádka měl pravdu, když napsal, že Masaryk nám nemůže být náboženským vůdcem.

2. kapitola: Masaryk za První republiky

Druhá kapitola, „Demokracie *sub specie aeterni* (Masarykova republika)“, ukazuje Masaryka v hluboce odlišném živlu parlamentní demokracie, jejímž byl prezidentem.

Pokroková národní vlna – píše Smolík v úvodu – vynesla na vrch evangelíky v českých zemích i na Slovensku... Vzniká Husova bohoslovecká fakulta a z moder-

nistických kruhů v katolické církvi vzniká církev československá... Vztah evangeliků k Masarykovi byl loajální až devótní. Mnozí v něm viděli Pomazaného Božího, který přinesl svobodu a naplnil tak Komenského prorocství (s. 77–78).

Masaryk, ač za Rakousko-Uherska zastával důslednou odluku církve od státu, tuto odluku neuskutečnil. Jeho vztah k církvím byl korektní, ale chladný. „Antiklerikální, vášnivý tón z jeho projevů už nezazníval“ (s. 78). Ač byl sám členem evangelické církve, jeho vztah k ní byl rezervovaný. „Česká filosofická a kulturní veřejnost se stavěla k Masarykově filosofii náboženství s rozpaky.“ V roce 1930 přišel L. Hromádka se svým spisem *Masaryk*, v němž

vyslovil... pro mnohé evangelíky překvapující a pak ostře odmítaný názor, že Masaryk nám nemůže být náboženským vůdcem, že jeho křesťanství má vážnou trhlínu (s. 80).

Zatímco Masaryk rozhodně odmítal zjevení v náboženském smyslu, E. Rádl se pokusil formulovat pojem zjevení filozoficky (s. 81). Do dialogu s Masarykem vstupuje v roce 1936 i Jan Patočka. Přiznává, že „náboženství je hlavní osou jeho myšlení,“ avšak to mu podle něj brání vybudovat ucelený filozofický systém. O Masarykově náboženskosti se vyslovují dosti pochybovačně F. X. Šalda a Arne Novák. Diskuse o Masarykově filozofii českých dějin pokračují. Vynořuje se však nový problém, a to ideové, filozofické a náboženské podložení demokracie. To jsou hlavní náměty, na něž Smolík ve svém úvodu poukazuje.

Následuje pak ukázka textů, kde se setkáváme se jmény Jaroslava Šimsy, Františka Bednáře, J. L. Hromádky, Ferdinanda Hrejsy, Emanuela Rádlu, Jana B. Čapka, Jana B. Kozáka, Josefa B. Součka, Jana Patočky, F. X. Šaldy, Konstantina

Miklíka, Přemysla Pittera, Františka Urbánka, Alfreda Fuchse, abych jmenoval ty nejznámější.

3. kapitola: Masaryk pod válcem nacismu a komunismu

Třetí kapitolu, „Masarykův odkaz v době nacistické okupace a komunistické diktatury“, uvádí Smolík smutnou konstatací, že Masarykova smrt v roce 1937 „jako by uvolnila cestu těm, kdo jeho koncepci zásadně odmítali, avšak za jeho života své názory veřejně málo projevovali“ (s. 197). Byla to určitá část českých katolíků (Jaroslav Durych, Jan Strakoš) a pak... komunisté! „Nejedlý začíná psát velké dílo o Leninovi, které má odsunout vliv Masarykova domnělého nacionalismu“ (s. 197). Avšak jen co pomine jepičí život tzv. „Druhé republiky“, jež se zrodila z Mnichovského diktátu v roce 1938 a bude vystřídána „Protektorátem Čech a Moravy“, jsou katolické protimasarykovské hlasy zatlačeny do pozadí. Prezident Emanuel Hácha po své volbě navštíví Masarykův hrob a katolická hierarchie a šlechta navazují spojení s Benešovou exilovou vládou v Londýně, které předsedá katolík Mons. Jan Šrámek. Zápas proti Hitlerovi sblížil evangelíky a katolíky. Smolík poukazuje na katolické hlasy, které jsou vůči Masarykovi porozumivě příznivé. Je to v této poválečné přechodné době 1945–1948 jezuita Adolf Kajpr a pak sám arcibiskup Josef Beran, jehož přednášku, proslovenou v cyklu Masaryk a náboženství, zaznamenaly *Kostnické jiskry* pod značkou „Z.L.“ (srov. roč. 33, 1948, č. 9, s. 2). Katolíky bude jistě zajímat, že originální znění této přednášky nebylo zatím nalezeno, jak autoři poznamenávají v doslovu. Pátrání v archivech prý nepřineslo dosud kladný výsledek. Na tuto přednášku arcibiskupa a pozdějšího kar-

dinála Berana upozornil v exilovém vysílání pro Československo Přemysl Pitter (s. 452), s nímž se pak kardinál Beran při své cestě po Švýcarsku (na níž jsem ho doprovázel) osobně setkal v roce 1967. S příchodem komunistické totality je však Masaryk označen za „buržoazního individualistu“. Podle tehdejšího komunistického pohlavára Václava Kopeckého „přýštilo Masarykovo zaostálé nazírání z jeho náboženství, ... věřil v jsoucnost boha v metafyzickém smyslu, věřil v boha „osobní podoby“ a v husitském a táboritském hnutí prý mylně zdůrazňoval náboženské motivy jako rozhodující (s. 200). K tomu Smolík kriticky dodává:

Tato marxistická interpretace české reformace, proti které se v duchu Masarykově čeští evangelisti za totality radikálně nepostavili, způsobila znevážení reformačního dědictví a Masarykovy interpretace smyslu českých dějin (s. 200).

Kdo se však proti ní postavil, jako např. kazatel bratrské církve Bohuslav Schneider, odsouzený za to k nepodmíněnému vězení, ten musel počítat s podobnými následky. Není proto divu, že „těžisko úvah o Masarykovi se přeneslo do exilu“. Významnou úlohu tu sehrál Přemysl Pitter. Z katolické strany se objevil v roce 1963 přejný článek o Masarykovi z pera dr. Alexandra Heidlerera. S „československým jarem 1968“ však začíná i ve vlasti jakási „masarykovská renesance“. Smolík upozorňuje na práce Lubomíra Nového, Olgy Loužilové, Milana Machovce, poukazuje na zajímavou diskusi o Masarykovi mezi J. L. Fischerem a J. B. Čapkem, na R. Říčana a mnohé další. Vzápětí sice padne na naši zem na několik let „normalizační mráz“ z Kremlu, který rozvířenou diskusi umlčí, ale s Chartou 77 se opět obnoví. Smolík upozorňuje na to, že „duchovním otcem Charty byl po

Masarykovi největší český filosof Jan Patočka“ (s. 202), a pak poukazuje na domácí hlasy, z nichž uvádí Miroslava Bednáře, Václava Černého, Radima Palouše, Boženu Komárkovou, Miroslava Kaňáka, Ladislava Hejdánka, Josefa Zvěřinu, a na hlasy z exilu Erazima Koháka, Josefa Nováka, Jana M. Lochmana, Jana Opata, Karla Skalického, Alexandra Heidlerera a Karla Hrubého. Všechny tyto hlasy a ještě mnohé další jsou pak většinou ve výňatcích uvedeny v dokumentační části kapitoly.

4. kapitola: Masaryk po „sametové“ revoluci

Čtvrtá kapitola nadepsaná „Po „sametové“ revoluci“ odráží už zcela novou situaci, kdy politická svoboda otevírá možnost vést o Masarykovi veřejný rozhovor. Smolík poukazuje na studie fenomenologických filozofů E. Koháka, M. Bednáře a D. Totha a táže se, zda řeč fenomenologů vycházející z Heideggerova pojetí Bytí míří týmž směrem jako Masaryk ve své *Konkrétní logice* a náboženské filozofii, v níž obhazuje hypotézu Boha čili teismus. A dodává, že „rozhovor s fenomenologií je teprve před námi“ (s. 316–317). Dále poukazuje na práce H. Pavlincové, O. Fundy, P. Filipiho, R. Šťastného, J. M. Lochmana a S. Poláka, jenž se pokusil proniknout co nejhluběji do Masarykova náboženského nitra.

Smolík pak obrací svou pozornost na vztah mezi Masarykovým pojetím náboženství a českou státností, neboť Masaryk prý chápal demokratickou formu státu „jako demokracii z Boží milosti“ (s. 317). Všimá si diskuse, kterou vyvolal Stanislav Sousedík svým článkem „Katolicství a česká státnost“ (na který reagovali J. Opat, F. Šamalík, K. Hrubý, P. Javornický); zmiňuje sborník *Spor o smysl českých dějin* a knihu P. Pitharta,

M. Otáhala a P. Příhody *Češi v dějinách nové doby*. Ve všech těchto spisech vnímá napětí v otázce smyslu českých dějin; hned však upřesňuje, že toto napětí nelze chápat, jako by

evangelíci hájili Masaryka a katolíci se proti jeho dějinné filosofii stavěli. Je řada katolických autorů, kteří dovedou rozpoznat s Milíkem hlubší ponor otázky, jsou kulturní pracovníci a filosofové, kteří ukazují na jednostranný důraz na „vědeckost“ interpretace českých dějin, která relativizuje základní Masarykovo tázání... (s. 319).

Smolík pak připomene vliv poselství II. vatikánského koncilu, zvláště jeho ekumenické výzvy, která se začne promítat „do věčnějších soudů katolíků o Masarykově vztahu ke katolictví a jeho významu“ (R. Malý, M. Trapl, J. Šebek), zatímco evangelíci začnou objevovat katolické rysy u Masaryka (J. Smolík, P. Morée). Dále je diskutována otázka Masarykova evropanství (J. M. Lochman), jeho náboženského založení demokracie jako systému politické moci (S. Sousedík, J. S. Trojan), jakož i problém církve. Masaryk – jak soudí Smolík – očekával „hlubokou proměnu stávajících etablovaných církví“ (s. 321). Řešení neviděl v jejich organizaci, „nýbrž v „živém náboženství“ v rámci té tradice, ke které příslušíme“. „Živé náboženství“ prý Masarykovi nepramení z lidského subjektu, ale je podobně jako humanita předáváno tradicí a má kořeny metafyzické, ve věčnosti. Masaryk do této tradice sice vstupoval, ale nikoliv až k jejím biblickým kořenům, neboť tehdejší stav teologické vědy mu to dostatečně neumožňoval. Smolík je však přesvědčen – a to považuji za velmi pozoruhodné –

že jeho hlavní životní směřování se s obsahem biblické zvěsti nemíjelo, nýbrž inspirovalo se na ní k prorockému odporu proti klerikalismu,

proti likvidaci skutečné víry církevními institucemi, proti znevažování Božího jména. Na biblickém zjevení zasutém do pozadí a formulačně neuchopeném se rozpaloval vyčerpávající Masarykův boj proti náboženské lhostejnosti, proti antisemitismu, proti útlaku svědomí. Spekulativní, mystický, statický, nehistorický platonismus by na to nestačil. Masaryk byl biblickému svědectví blíže než církevní ortodoxie hájící své pozice policejní mocí monarchie z „Boží milosti“ (s. 321).

Dvě sudičky Masarykova náboženského přesvědčení

Toto stručné shrnutí je jen nedokonalým obrazem přebohatého obsahu. Lze říci, že autoři knihy se soustředili na Masarykovu náboženskost. To se mohlo vykládat jako projev profesionální deformace hlavního autora knihy, jenž je eminentní teolog, a tím toto soustředění na Masarykovu religiozitu bagatelizovat. Kdo by takto smýšlel, ten by ovšem nemohl patřičně docenit význam a důležitost jejich počínu. Kdo přehlíží a nechápe Masaryka jako osobu náboženskou a hledí na něj jen jako na šikovného a úspěšného politika, ten se mýlí pochopením netoliko Masaryka, ale i hlubokých duchovních zdrojů, z nichž se zrodila v americké revoluci 18. století a v sérii měšťanských revolucí evropských moderní parlamentní demokracie, do které nás Masaryk uvedl. Z celé knihy totiž jasně vysvítá, že Masaryk je právě svým osobním osudem přímo archetypickou postavou, a tedy symbolem moderní české parlamentní demokracie. U její kolébky totiž stály dvě sudičky: Ta první, starší a větší, je protestantské křesťanství, jež se zrodilo z revoluce křesťanských laiků bojující za svobodu křesťana v církvi a ve státě. Ta druhá, mladší a menší, je deistické osvícenství, jež připravovalo svým racionalismem revoluci měšťanskou a na náboženské úrovni se projevovalo jako sociniánské

antitrinitářství, unitářství a zednářství, abych jmenoval ta nejznámější náboženská hnutí. Nu a z knihy Smolíka a Šťastného vyzírá přímo ukázkově, jak je Masaryk svým lidským osudem a svým osobním smýšlením vklíněn mezi tyto dvě „sudičky“. Svým osobním rozhodnutím přechází z katolicismu k církvi českobratrské evangelické, jež je nositelkou tradic české a světové reformace; svým osudovým setkáním a manželstvím s americkou unitářkou Charlotte Garrigue(ovou) se napojuje na duchovní tradici americké revoluce v její osvícensko-deistické složce. O manželčině vlivu na Masaryka jistě nelze pochybovat, jak na to poukazuje Petr Pithart (srov. s. 33). Masarykova náboženská je bezpochyby upřímná a hluboká; nestydí se za ni a veřejně vyzná, že se pravidelně modlí, ale nikterak se s ní neohání. Přesto však je dostatečně patrné, že je to náboženská rozpolcená, která se institučně hlásí ke křesťanství české bratrské reformace, ale srdcem lne k racionalisticko-deistickému unitářství své ženy. Karafiát, Hromádka a další evangeličtí teologové dobře viděli, že Masaryk svým odmítáním zjevení a vykupitelského rozměru Ježíšovy smrti stojí mimo půdu křesťanství, a měli tolik odvahy, že na to jasně a veřejně upozornili.

Lze považovat Masaryka za křesťana?

I v budoucnosti budou proto asi stále dva tábory Masarykových kritiků: Jedni mu budou právo nazývat se křesťanem přiznávat a druzí mu ho budou upírat. A tato neshoda ovšem bude pramenit z toho, že oba tábory budou vycházet ze dvou různých definic křesťana. Kdo bude vycházet z definice, kterou podal Hans Küng ve své knize *Christsein*, ten mu ji bude přiznávat. Kdo bude vycházet z definice kardinála Bellarmina, ten mu ji

bude upírat. Mám-li vyslovit svůj názor, pak bych upozornil na to, že Masaryk byl pokřtěn a vychován v katolické církvi a jako třicetiletý přestoupil k reformované církvi evangelické a v ní setrval až do své smrti a byl křesťanský pohřben. Nikdo proto nemá právo upírat mu jméno křesťan, a to tím spíše, uvážíme-li jeho morální profil. Přihlédneme-li však k jeho výroklům týkajícím se ústředních článků křesťanské víry, jako je Boží zjevení a výkupná hodnota smrti a vzkříšení Krista, tu musíme konstatovat, že Masaryk se mýlí s věroučnou podstatou křesťanství. Do jaké míry však je možno jeho negativní výroky brát vážně, v tom se budou kritikové vřdycky rozcházet, zvláště začnou-li brát v úvahu nesouměřitelnost racionálních diskursů člověka a jeho hlubinných duševních procesů, jak nás o tom poučuje hlubinná psychologie. V tom případě bude asi křesťanštější řídit se Ježíšovým slovem: „Nesud'te, abyste nebyli souzeni.“ Tato zdrženlivost v soudu nás však nezbavuje povinnosti jasně a pevně říci, co je nezadatelné jádro křesťanské zvěsti. Říká-li Masaryk Čapkovi: „Ano, Ježíš – neříkám Kristus – je mně vzorem a učitelem zbožnosti,“ pak my křesťané musíme vyznat, že pro nás Ježíš je *Kristus* a že nám není jen vzorem a učitelem, ale též především *Vykupitelem* a *Spasitelem* v tom plném novozákonním smyslu. Jestliže Masarykovi není, pak to svědčí o tom, že Masaryk četl Nový zákon „výběrově“, což je jen české slovo pro řecký termín *hairesis*. Můžeme se pak jistě s Pithartem tázat, zda to nebylo zapříčiněno jeho nepokorou a pýchou rozumu. Můžeme však myslet i na jiná vysvětlení. Sám však dávám přednost stáhnout se do mlčení, neboť se domnívám, že zde stojíme před tajemstvím v člověku.

Co je osou evropského duchovního vývoje?

Masarykova neochota sklonit se před náboženským tajemstvím, jež odsouvá do oblasti mýtu, ho nutně vede k tomu, že osu evropského duchovního vývoje vidí typicky racionalisticky v boji rozumu proti mýtu. Smolík tu však Masarykovi právem odporuje, když tvrdí, že

osou evropského duchovního vývoje není svár vědy a mýtu, nýbrž napětí mezi tradicí řeckou... a myšlením hebrejským, které vychází ze zjevení (s. 392).

A s tím nelze než nadšeně souhlasit. Ano, kulturní historik, který nehledí na dějiny evropské kultury jen brýlemi osvícenského racionalismu, musí dát za pravdu Smolíkovi proti Masarykovi. Nicméně mám za to, že teolog, jakým Smolík je, by se neměl při hledání osy evropského duchovního vývoje spokojit jen s napětím mezi tradicí řeckou a tradicí hebrejskou. Pod tímto napětím třeba vidět ještě hlubší rovinu, v níž se odehrává svár daleko dramatičtější, totiž svár mezi *Pravdou Božího zjevení* a *Lží lidských idolatrií*. Mezi řeckou tradicí a hebrejským myšlením totiž je možná jakási syntéza, ale mezi Hospodinem židovsko-křesťanského zjevení a modlou osvícenského Rozumu možná není. A kdyby tu snad někdo namítal, že tím zastávám pozici odsouzeníhodného fundamentalismu, pak odpovídám: nikoliv, zaujímám jen postoj

křesťanského radikalismu, k čemuž mě Pravda Božího zjevení zavazuje. Táž Pravda mi však zároveň ukládá povinnost neztotožňovat ji bezvýhradně s jejími dobově podmíněnými formulacemi a nenazarovat jí tak masku fundamentalistické modly. Je totiž možná i modla s kristovskou maskou, před níž se musíme mít též na pozoru.

Pokud jde o filozofii českých dějin, autoři uvedli v dokumentační části i úryvek z mé studie „Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin“. Vzali však její redukováné znění z *Proměn*. Z toho asi pak plyne Smolíkův soud, že jsem nepoložil základní otázku pravdy (srov. s. 205–206). S tím mohu souhlasit, má-li Smolík na mysli, že jsem nerozhodl, která ze dvou filozofií českých dějin je pravdivá, zda ta „katolická“ nebo ta „protestantská“. Nerozhodl jsem to proto, že nepovažuji za „pravdivou“ ani jednu, ani druhou. Proč, to jsem tam vyslovil a nebudu to opakovat. Mám však za to, že jsem dosti jasně naznačil, jaká by mohla být filozofie českých dějin, která zohledňuje ekleumenické perspektivy otevřené II. vatikánským koncilem. Jsem si vědom, že to je jen náčrt, a proto jsem ho nazval „Prolegomena“. Mám však za to, že i tak ukazuje směrem, kterým je jediné možné dobrat se plnějšího a pravdivějšího pochopení našeho národního dění v celé jeho šíři od cyrilometodějských počátků až do dneška.

Karel Skalický

**DOMINIKA ALŽBETA DUFFEROVÁ:
NOMOS EURÓPY PODĽA
CARLA SCHMITTA**

(Trnava: Dobrá kniha, 1999. 116 s. ISBN 80-7141-250-3)

Kto píše o Carl Schmittovi, vstupuje na horúcu zem

Dielo sr. Dominiky Alžbety Dufferovej *Nomos Európy podľa Carla Schmitta* je výsledkom hlbokého ponorenia sa autorky do diela tohto teoretika ústav a práv, ako i sledovania reakcií jeho kritikov, ktorí sa vyjadrovali k vytýčenému cieľu diela: Hľadania poriadku a usporiadania Európy – načrtnutia nomosu Európy v duchu Carla Schmitta.

Dielo má 116 strán a je vypracované s veľkou dôslednosťou, kedy sa uvádzajú i citáty tak Carla Schmitta, ako autorov, ktorí sa odvolávajú na danú tému v originálnom jazykovom vyjadrení. Cituje sa 47 základných referenčných diel a 35 pomocných diel. Bibliografia je presná a detailná. Dielo je písané jasne, presne a prehľadne. Je to veľmi hutné dielo, kde sa na pomerne malom priestore uvádza veľa pojmov a ideí. Je to vynikajúci sprievodca pre záujemcu o dielo Carla Schmitta.

Dielo vymedzuje svoju tému ako trvalú výzvu Európy o pomoc. Táto spočíva v hľadaní zmyslu a poslania tohto kontinentu, ktorý je historický. Je ním hlásanie Dobrej zvesti. Carl Schmitt napísal v roku 1950 dielo *Der Nomos der Erde im Voelkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Dielo sr. Dominiky sa neobmedzuje len na jedno dielo Carla Schmitta, ale využíva celé jeho životné dielo na podporu svojho vídenia diela a myslenia autora. Tu sa sr. Dominika ukazuje ako zasvätený znalec myslenia Carla Schmitta.

Dielo Carla Schmitta vzbudzuje obdiv, ale u mnohých i hlboké odmietanie. Autor patril medzi prominentných nemeckých autorov teórie práva a politickej filozofie najmä v tridsiatich rokoch dvadsiateho storočia. Bolo to zložité obdobie, poznačené najmä presadzovaním sa marxisticko-socialistických ideí, ako i vzrastu totalitárnej reakcie a rozvoja liberálnych ideálov. Autor s vnímavosťou pozoroval vývoj európskeho myslenia, politických zmien, ktoré viedli do revolúcií, vzbúr, svetových a občianskych vojen. Toto všetko sa prenášalo do sveta Carla Schmitta a do jeho diela. Nemecké a európske myslenie ovládli hlásatelia „podozrievania“ – Marx, Nietzsche, Freud. Ale aj iné významné osobnosti spochybnili vtedy hlásané „pevné body“. V tejto atmosfére žil a tvoril Carl Schmitt. Mnohí veľkí duchovia zapochybovali, či vývoj v Európe má zmysel, či nenastal čas na bránenie sa pred rozkladom a smrťou. Dominantným prúdom myslenia začal sa presadzovať liberalizmus, najmä v jeho americkej verzii. Carl Schmitt zomrel na jar 1985. Odvtedy sa svet značne zmenil. Hlavné body zvratu sú roky 1989 a 2001. Prvý rok je rok pádu Berlínskej steny, druhý je rok teroristického zničenia Svetového obchodného centra v New Yorku a útoku na Pentagon. Stále viac sa hovorí o tzv. postmoderne a nihilizme.

Liberalizmus stojí na Kantovej teórii spontaneity jednotlivca. Heglovská dialektika vyústila do dialektického ateistického materializmu – marx-engelsovskeho socializmu. Proti tomu sa postavila tzv. európska konzervatívna revolúcia – smer, v ktorom sa ocitol Carl Schmitt. Tento stavia na trojici: monoteizmus-monarchia-monogamia. Obhajuje ideu štátnej suverenity, ako rozhodujúci obsah politickej teológie, ale tiež reálnej politiky.

Autor vo svojom čase je stúpencom národného socializmu a jeho hlavný právny ideológ. Modernosť sa začína javiť ako dravý individualizmus v jej „najidiot-skejšej“ fáze.

Schmitt svoje myslenie zakladá na týchto pojmoch: *nomos zeme, veľkopriestor, ríša, mýtus, partizán, decizionizmus, rozhodnutie, výnimka, suverenita, ústavná moc*, a pod. Jeho veľkým vzorcom je dualizmus priateľ-nepriateľ. Počiatkové delenie zem-more je treba v dnešnej dobe rozšíriť i na vzduch-leťectvo a telematika a na oheň-ovládnutie vesmíru, zbrane hromadného ničenia. Toto je dedičstvo gréckej antickej kozmogónie. Dnešné európske hodnoty kresťanstva sú prenesené do Ameriky, s jej ľudskosťou, slobodou a pokrokom. *Amerika* s jej liberálnou „politickou správnosťou“ (*political correctness*) spochybňuje európske hodnoty v duchu kritiky *eurocentrizmu*. Odtiaľ vychádzajú nové formy ideálov, prejavujúcich sa v modernej technike a planétárnej ekonómii. Napriek tomu všetkému dnes dominuje to, čo Carl Schmitt považoval za hlavného nepriateľa – americký liberalizmus a v politickom vyjadrení to, čo uvádza i sr. Dominika ako americký imperializmus.

Ab integro nascitur ordo

Sr. Dominika v úvode píše, že sú *hodnoty* a „*hodnoty*“, ba že niektoré hodnoty nás priam odstrašujú. Nevie, ako sú definované negatívne hodnoty, ale napriek prísloviu „človek som, a nič ľudské mi nie je cudzie“, snáď je to trochu prehnané tvrdiť, žeby nejaká hodnota mohla byť zápornou – teda antihodnotou.

V čom spočíva *identita* Európy? Je to len Písmo sväté, alebo je to i antika grécka a rímska, kultúrna tradícia renesancie, reformácie, osvietenstva? Či chceme alebo

nie, základnou hodnotou pre budúcu Európu bude tolerancia, pluralita. Nesmieme zabúdať na význam sv. Augustína, ktorého dedičstvo je pri zrode dynamiky európskeho myslenia a identity.

Z náboženského hľadiska je iste dôležité *Vtelenie* sa Ježiša Krista ako začiatkový bod nových dejín. Ale rovnako je dôležité uznať i význam Veľkonočného tajomstva.

V stati o ríši Európy je veľmi nebezpečné nevidieť možnosť interpretácie „*nového poriadku*“ v zmysle budovania a expanzie nacistického Nemecka. Je treba vidieť, že novopohanská nacistická ideológia bola bezbožná a protiľudsky totalitná. V zmysle dosiahnutia homogenity neváhala jednať s odlišnými bez najmenšej ľudskosti.

Politický *dualizmus* priateľ-nepriateľ pripomína staré čínske príslovie: pred voľbami sa spoj s nepriateľom, po voľbách rozbi hlavu najlepšiemu priateľovi. Schmittovsky vyjadreno je to názor o politike ako rozlíšení priateľa a nepriateľa. Je to rovnako prejav toho, ako abstrakcia, že politika je zápas o moc a jej udržanie. Pripomína nám to otázku, ktorú kládol Nietzsche: „Povedzte mi, vy ľudia, kto z vás je schopný skutočného priateľstva?“ Je to zvláštny vývoj, pretože v anti-ke základom polisu bolo priateľstvo. Jestvujú pokusy o rehabilitovanie politického priateľstva. Toto môže byť uvádzané do praxe kozmopolitizmom a federalizmom.

Pojem *kat-echónu* je veľmi pozoruhodne rozpracovaný. Z hľadiska kresťanského chápania dejín je to veľmi zaujímavé. Neprelína sa to s názormi o novognostickú úchylku stále prítomnej i v kresťanskej kultúre? V dnešnej globalizujúcej sa dobe, čo je nepriateľ č. 1: Pluralizmus, liberalizmus, alebo možnosť spojenia sa

proti západným civilizáciám a celosvetová kataklizma? Nemá Amerika povinnosť dosiahnuť svetový mier? (Nie byť svetovým žandárom, ale tvorcom a udržiavateľom pokoja a rozvoja?).

Problém politickej teológie je možné vidieť ako imanentný kresťanstvu, tak ako je citované, ale zvyrazňuje sa po Milánskom edikte v r. 313, keď sa kresťanstvo stáva štátom uznaným náboženstvom a cisár sa hlási ku kresťanstvu. Vtedy povstáva problém suverenity, autority, moci... Z kresťanského aspektu máme pekne vypracovanú doktrínu vychádzajúcu z Nového zákona. Ale v dnešnej dobe, najmä po skúsenostiach viacerých revolúcií a celého vývoja musíme i my kresťania reflektovať aj argumenty nekresťanov. S problémom demokracie sa musela vyrovnáť i teológia. Na problém, *odkiaľ pochádza moc* v ľudskej spoločnosti, nachádzame viac riešení. My kresťania veríme, že vychádza z Boha, ale máme i varianty ľudskej spoločenskej prirodzenosti, zmluvy, dohody, ľudskej prirodzenosti, ľudu, národa a i *sily*. Tento posledný variant sa prisudzuje Carlu Schmittovi.

Dielo Carla Schmitta je pre mnohých škandalom. Len preto, lebo „bol dvorným právnym expertom“ národného socializmu v Nemecku. Stalinskej diplomacii sa podarilo presadiť na celom svete pomenovanie toho, že národný socializmus je fašizmus, že Beethoven bol Rakúšan a že komunizmus je, keď už nie svetlá budúcnosť ľudstva, tak aspoň sa nedá porovnávať s tým, čo oni pomenovali fašizmom.

Autorka splnila vytýčený cieľ – na základe myslenia Carla Schmitta hovoriť o budovaní spoločnej Európy budúcnosti. Politickú teológiu vyjadruje v duchu katolíckej náuky, zohľadňuje prvotný hriech a jeho vplyv na súčasného člo-

veka. Možno by bolo zaujímavé pokúsiť sa podať ruku dnešným nekatolícky a nenábožensky založeným ľuďom a priblížiť im dané závery v jazyku, akým oni hovoria. Rovnako by bolo podnetné pokračovať v danej téme, s pokusom uviesť odozvy na dielo Carla Schmitta zo strany najmä protestantských teológov, ako i jeho reflektovanie „frankfurtskou školou“. Otázka videnia diela Carla Schmitta je poznačená hlavne jeho pôsobením v rámci národno-socialistického myslenia. Preto je dôležité zdôrazniť postoj Carla Schmitta k demokracii. Rovnaké je aktuálne vidieť prístup Carla Schmitta k totalitárnej ideológii pre jej rozlíšenie na konzervatívnu – spiatočnícku –, ktorá je do veľkej miery tabuizovaná a postavená „mimo zákon“, a pokrokovú – komunistickú –, ktorá má úplne iné postavenie i v dnešnom vnímaní mladými ľuďmi v celom svete.

Dielo sr. Dominiky je veľmi aktuálne. Dnešná situácia na Slovensku vyžaduje širokú diskusiu o našom ďalšom smerovaní, či sa máme zapojiť do európskej spolupráce, tvoriac jeden článok v systéme spoločnej Európy. Ale je to i debata o tom, či tento krok nespôsobí i zánik našej identity, našej osobitosti, nášho kolektívneho vnímania. Alebo, či v procese globalizácie nie je to len prvý krok k vytvoreniu celosvetového impéria – ríše ovládanej mocnými a bohatými nadnárodnými združeniami, ktoré budú rozhodovať o každodennom živote tak jednotlivcov, ako i celých národov.

Dnešným problémom je globalizácia a konflikt civilizácií. Dôležitá otázka je zachovanie svetového mieru a trvalý rozvoj všetkých národov. Tu je potrebné mať katolícke videnie celej problematiky. Je nutné snažiť sa vidieť zápas o ľudskú dušu v dnešnej forme. Vidieť, že proti globálnej pornografizácii, sadizácii a ho-

rorizácii masovej kultúry, proti zneužívaniu politiky sa zdvíha len málo hlasov, hoci veľká časť ľudského kapitálu je venovaná práve tomu. Preto je vzácné obohacujúce videnie problémov, ktoré nám ponúka sestra Dominika A. Dufferová na základe poznania práce Carla Schmitta.

Ivan Vojtaššák

MALÁ REFLEXE NAD METODOU TRANSCENDENTÁLNEJ METAFYZIKY

(EMERICH CORETH: *ZÁKLADY METAFYZIKY*. Přel. Ondřej Petrželka. Svitavy: Trinitas, 2000. 184 s. ISBN 80-86036-37-5)

V „rozšířené atmosféře postmetafyzické doby“ (s. 162) je metafyzický diskurs řídkým jevem. Klasické metafyzice se vytýká zpředměťňování nepředmětného (M. Petříček jr. aj.), „zapomenutost bytí“ (M. Heidegger), pojetí bytí jako pouhé přítomnosti a opomenutí aktivní konstituce smyslu (J. Derrida) a obecně založení metafyziky na identitě bytí a poznání v sebevědomí, jež nelze dále analyzovat (P. Ondok), takže existence takového „archimedovského bodu“ se „už dostatečně ukázala jako iluze“ (H. R. Schlette). V pozadí se stále předpokládá náhled Kantův o nepřipustném hypostatizování apriorních formálních principů myšlení. Přesto mluví Derrida o „privilegiu přítomnosti“ jako evidenci, jež se „zdá trvat jako jakési zakořenění“, ¹ a Heidegger píše, že „pro podnícení přechodu od představujícího (tj. zpředměťňujícího – moje pozn.) k pamětlivému

myšlení nemůže být nic potřebnějšího než otázka: Co je metafyzika?“² Otázka založení, metody a platnosti metafyziky je proto stále aktuální.

Problematickosti klasické metafyziky si je Coreth dobře vědom: proto se ke Kantovi nestaví konfrontačně, ale imanentní kritikou domýšlí důsledně jeho podmínky myšlení objektu jako objektu; chce jít takřka „s Kantem za Kanta“ a založit metafyziku metodou transcendentální reflexe, která by pronikala až k základní podmínce možnosti myšlení, jíž je nutné tvrzení bytí v soudu, otevírající metafyzický horizont nepodmíněné platnosti pravdy. Podle něho „může být metafyzika podle své bytnosti kriticky založena a věcně rozvíjena pouze transcendentální reflexí, jež chápe duchovní úkon z apriorních podmínek jeho možnosti“.³ Tento diskurs „transcendentální metafyziky“ vychází z gnozeologie J. Maréchala (*Le point de départ de la métaphysique*⁴), označované jako „transcendentální tomismus“. I když se obecně uznává, že toto uzásadnění je právo kritice Kantově a překonává jeho závěry, zůstává problém, zda je s to čelit také novějším námitkám proti možnosti metafyziky, tj. zdali skutečně zakládá metafyziku jako první vědu, která nic nepředpokládá, a tedy je nevývratná. Omezíme se proto především na metodologické úvodní úvahy (s. 1–32); budou-li tyto prokázány jako platné, pak rozvoj metafyziky pokračuje snadno nutným rozvojem implikací, obsažených v základním metafyzickém pojmu jsoouca.

¹ J. DERRIDA, *Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967–72*, přel. Miroslav Petříček jr., Bratislava: Archa, 1993, s. 60.

² M. HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, přel. Ivan Chvatík, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 382 (marginální paginace).

³ E. CORETH, *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*, 2. vyd., Innsbruck – Wien – München: Tyrolia, 1964, s. 11.

⁴ Cahier V, *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Louvain: Alcan, 1926.

Metafyzika je základní univerzální věda, jež tvoří základ a poslední odůvodnění všech věd speciálních. Jejím předmětem je *jsoucno* jako *jsoucno*, *jsoucno* jako takové, *jsoucno* jako založené v bytí, *jsoucno* v univerzální souvislosti bytí. Zkušeností poznáváme *jsoucna* jednotlivá, omezená, v partikulární souvislosti. *Jsoucno* jako takové není předmětem zkušenosti. Předmět metafyziky tedy není přímo dán, musí být zprostředkován reflexí nad aktem, kterým *jsoucno* jako takové myslíme.

Metodou metafyziky je reflexe nad aktem myšlení jejího předmětu. Metoda se obecně vyazuje na svém předmětu; zde je však předmět zprostředkován metodou. To se zdá být bludný kruh. Proto se klade naléhavá otázka: Jak má metafyzika začínat?

Když jsme tuto otázku položili, už jsme tím položili počátek metafyziky: počátkem je právě tato otázka na počátek. Zde se zároveň nabízí možná metoda metafyziky: je to reflexe ne nad podmínkami myšlení vůbec, nýbrž nad podmínkami možnosti tázání jako počátečního a nepřekročitelného myšlenkového aktu (kdybychom toto východisko zpochybnili, mohli bychom tuto svou pochybnost vyjádřit zase jen otázkou): tážeme-li se na počátek a je-li počátkem právě tato otázka, pak se tato otázka vztahuje k sobě samé, je při sobě, reflektuje se ze své vlastní podstaty nutně. Jde-li o otázku po počátku metafyziky, jejímž předmětem je *jsoucno* jako takové, veškeré *jsoucno*, bytí *jsoucno*, jež přesahuje možnosti zkušenosti, pak příslušná reflexe nad podmínkami možnosti takové otázky je *transcendentální*, tj. podmínky možné zkušenosti přesahující reflexe. Tím se otevírá horizont bytí, jenž je nepřekročitelný, a tedy nemůže být relativizován, a tím dává nepodmíněnou

platnost našim myšlenkovým aktům, na kolik se vztahují k bytí *jsoucno*.

Vyšli jsme z předpokladu, že předmětem metafyziky je *jsoucno* jako takové a že tento předmět můžeme nějakým způsobem myslit. Mohlo by se říci, že možnost myslit *jsoucno* jako *jsoucno* je dána skutečností, že je vskutku myslíme (tak G. Martin, *Úvod do metafyziky*⁵). Je to však tak samozřejmé? Přece myslíme přímo pouze *jsoucna* jednotlivá, konkrétní. Bytí jako základ *jsoucno* a jediný znak *jsoucna* jako takového je pouze nedostupitelný horizont našeho myšlení, vykazatelný ovšem transcendentální reflexí, ale jen jako horizont, jež nelze hypostatizovat jako *jsoucno*. Bytí v každém soudu nutně tvrdíme, k bytí se v každém úkonu myslí nutně vztahujeme, ale pojmově je přímo neuchopujeme. Bytí jako horizont myšlení myslíme pojmem pouze nepřímým, reflexním. Proto se stále musíme bránit zpředměťování metafyzických pojmů a principů.

Můžeme však prokázat i nezávisle na předpokladu myslitelnosti *jsoucna* jako *jsoucna*, a to z východiska jednotlivé zkušenosti, že metafyzické myšlení je nutné. Je zkušenostní fakt, že klademe jednotlivé otázky. Aby otázka vůbec byla možná, musí být odpověď na ni možná; kdyby odpověď byla nemožná, otázka by šla do prázdna, neměla by žádné zaměření, rušila by samu sebe, byla by neotázkou nebo otázkou nesprávnou, tj. položenou na základě špatných předpokladů. Aby však odpověď na jednotlivou otázku byla možná, musí být souvislost důvodů k jejímu zodpovězení univerzální, tj. bytí v celku musí být tazatelné a pochopitelné (inteligibilní). Reflexe nad jednotlivou

⁵ Přel. Tomáš Dimter a Martin Pokorný, Praha: Rezek, 1996, s. 120n.

otázkou tedy vede k reflexi nad otázkou jako takovou, jež přesahuje možnost zkušenosti, je neempirickou podmínkou možnosti zkušenosti, je *transcendentální* otázkou, otázkou po aktu tázání vůbec, v němž je implikováno bytí jako tazatelné, bytí v otázce, jež je vlastní otázkou metafyziky.

Ptáme-li se na neempirické podmínky možnosti zkušenosti, konáme transcendentální reflexi. Touto reflexí redukuje akt na jeho apriorní, a tedy nutné (nahodilosti zkušenosti nepodléhající) podmínky možnosti, neboli vyzvedáme k výslovnému vědomí nutný důvod aktu. Touto *transcendentální redukcí* je možnost metafyziky prokázána. Z nutných podmínek možnosti aktu myšlení (zde: tázání) je – za určitých předpokladů – možno odvozovat – dedukovat – nutné charaktery myšlení a jeho objektu: to se děje druhým krokem v provozu metafyziky, jímž je *transcendentální dedukce*. Transcendentální redukcí otázky jako takové na její podmínky možnosti jsme našli, že bytí je nám dáno jen jako tazatelnost. Transcendentální dedukcí vykazujeme, že bytost, které je bytí dáno jen jako tazatelnost, se táže na bytí nutně. Tím se projevuje bytnostní struktura úkonů mysli i jejich předmětů. Dialektika transcendentální redukce a transcendentální dedukce je duší metafyziky.

Abychom se mohli tázat, musíme vědět, na co se tážeme. Abychom se mohli tázat na jsoucno jako takové, na jsoucno jako založené v bytí, musíme mít předem nějaké vědění o bytí. Toto *předvědění* je však netematické, pouze implikované ve výkonu otázky. Je právě úkolem transcendentální, tj. metafyzické reflexe, jež se děje v dialektice redukce a dedukce, aby toto netematické předvědění vyzvedla k výslovnému vědomí. Tím se vyjevují základní – transcendentální –

vlastnosti jsoucna a jeho základní zákony (první principy bytí a myšlení). Jejich platnost se prokazuje tím, že každý pokus o jejich popření by rušil podmínky možnosti své vlastní myslitelnosti, tedy by popíral sám sebe.

Jedinou možností zprostředkování nepředmětného vědění, implikovaného v otázce jako takové, je vztahování empirických dat k horizontu bytí, jenž se otevírá v transcendentální otázce (otázce po bytí). Toto myšlení je syntetické, nakolik obohacuje empirická data o tento vztah k transcendentnímu bytí, a zároveň apriorní, nakolik je tento vztah předzkušenostní. Všechny metafyzické principy a zákony jsou *syntézy a priori*.

Tím je uzákladněna možnost metafyziky a její metody. Další rozvoj metafyziky je pouze zprostředkující explicitací bezprostředního netematického předvědění, implikovaného v pojmu jsoucna jako takového.

Kritické poznámky: 1. Rozhodujícím momentem uzákladnění transcendentální metafyziky je její údajná bezpředpokladnost, na kterou si jako první a základní věda nutně činí nárok a která ji činí nevývratnou. Je sice pravda, že otázka jako východisko metafyziky může být zpochybněna zase jen v otázce, že je tedy nepřekročitelná. Ale namítá se, že otázka se probudí jen oslovením, tedy v mezosobním vztahu (W. Kasper). Transcendentální redukce a dedukce vyazuje metafyziku jako monolog. Hegel zcela souhlasně s tím tvrdí, že „myšlení může ... přijmout jenom to, co je mu samému evidentní. A za tuto evidenci vděčí jen vlastnímu vhledu.“⁶ Transcendentální metafyzika od interpersonalit (a s ní související dějinnosti) odezírá, a pokud

⁶ B. CASPER, „Úvod,“ in J. POLÁKOVÁ, *Bůh v dialogu*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 9.

se pokouší zavádět pojem druhé osoby, je to neorganický přechod od něčeho druhého k někomu druhému (s. 159n.).

2. Dialektika transcendentální redukce a dedukce předpokládá, že transcendentální redukcí objevíme podmínky možnosti, vyžadované ke konstituci aktu nejen jako nutné, ale i jako dostačující. Podmínky, vykázané pouze jako nutné, by mohly být neúplné, a tedy by z nich nebylo možno něco dedukovat. Kdyby otázka jako taková byla nejen nutnou, ale i dostačující podmínkou možnosti duchovních úkonů člověka vůbec, pak by muselo být možné z ní dedukovat jak poznání, tak i chtění. Coreth sice zdůrazňuje, že otázka, jež směřuje výslovně k poznání, je vedena duchovním snažením, tj. chtěním vědění. Ale je možno namítnout, že v otázce, jak je nám v tomto teoretickém systému představena, je vztah k vědění tematický, kdežto vztah ke chtění je pouze operativní. Tato *asymetrie* by musela být doplněna z opačné strany, kde by chtění bylo tematické (v oddanosti druhému) a poznání (v této oddanosti předpokládané a implikované) pouze operativní. To je však možné jen v mezosobních vztazích, pro jejichž uzákladnění, zdá se nám, neskýtá transcendentální metafyzika dostatečný základ. Jedině metafyzika univerzálního zprostředkování (a ne pouze jakkoliv zprostředkované bezprostřednosti) uniká námitkám moderního a postmoderního kritického myšlení.

Karel Říha

MARTIN PRUDKÝ A KOL.:
**THE OLD TESTAMENT AS INSPIRATION
IN CULTURE**

(Mlýn: Třebenice, 2001.
ISBN 80-902296-8-9)

Kniha obsahuje některé z hlavních příspěvků, jež zazněly na mezinárodním akademickém sympoziu *The Old Testament as Inspiration in Culture* (Starý zákon jakožto inspirace pro kulturu), konaném v Praze v září 1995 u příležitosti uměleckého festivalu na téma *Starý zákon v umění*. Zatímco cílem zmíněného festivalu bylo poukázat na zakořeněnost biblických tradic v různých uměleckých formách a směrech i na jejich stálou inspirační sílu, vlastním účelem sympozia bylo (jak informuje M. Prudký v předmluvě) doplnit tuto kulturní akci o odborně vědeckou diskusi a zamyšlení.

Sympozium bylo organizováno ve spolupráci čtyř institucí – dvou izraelských (Hebrew University of Jerusalem, The Israel Academy of Science and Humanities) a dvou českých (Univerzita Karlova, Akademie věd České republiky) a účastnila se ho i řada odborníků z dalších zemí (srov. seznam účastníků, s. 204–205).

Sborník obsahuje deset anglických a pět německých článků, navíc uvádí i přehled a stručnou charakteristiku dalších, nepublikovaných příspěvků sympozia (s. 201–203).

Dva příspěvky úvodní kapitoly sborníku se zamýšlejí nad významem Starého zákona pro umění všeobecně:

Izraelský velvyslanec v Praze, Dr. M. Yegar, inspirátor myšlenky na uspořádání festivalu, poukazuje v příspěvku „The Old Testament in the Arts' Festival“ na to, že Starý zákon je jedinečnou literární sbírkou, jedním z pilířů západní kultury, a vyjadřuje přesvědčení, že připomínka

existence tohoto společného základu židovsko-křesťanské civilizace, spolu s doceněním jeho vlivu, přispěje k oživení vědomí naší kulturní sounáležitosti v duchu ekumenismu.

Následný příspěvek profesora jeruzalémské Hebrew University S. Talmona, „The Hebrew Bible as Inspiration in Culture“, pak představuje zdařilou ukázkou „ekumenického“ přístupu, když připomíná a oceňuje, jak podnětně inspiroval Starý zákon různé oblasti kultury jak v židovství, tak v křesťanství. Autor se nevyhýbá otázce, proč se vlastně biblická vyprávění vyznačují takovou inspirační silou pro umění. Neomezuje se přitom jen na všeobecná konstatování o centrálním postavení Bible v židovské a křesťanské víře či na výčet nejpobulárnějších biblických témat. Zajímavým způsobem hledá odpověď v samotném stylu biblických vyprávění a na vhodných ukázkách demonstruje např. jejich dynamiku a dramatickou kvalitu. Velice trefně pak konstatuje, že biblická vyprávění „malují pomocí slov“, která jakoby suplují nedostatek jiných médií pro Zákonem zakázaná „výtvarná zobrazení“. Snad právě pro tuto svou „plasticitu“ se biblické příběhy přímo nabízejí pro nová a nová umělecká ztvárnění všeho druhu.

Další příspěvky sborníku jsou už spíše „sondami“, zaměřují se na konkrétní ukázky toho, jak biblická literatura inspirovala určitá díla z různých kulturních a uměleckých oblastí.

Zájem teologů vzbudí především studie zařazené do kategorie teologicko-filozofických příspěvků, totiž články od amsterdamského profesora K. A. Deurloo („*Naomi and Ruth: the Birth of the Son: In Reference to Painting of Willem Drost*“) a od českých teologů, dobře známých naší odborné veřejnosti: J. Hellera („*Inspiration und Kommunikation nach Gen 2,7*“),

M. Prudkého („*You shall not make yourself an Image'. The Intention and Implications of the Second Commandment*“) a M. Balabána („*Archetypologie der bildenden [und der Bau-] Kunst Israels in Tanach*“).

Prof. Deurloo interpretuje souběžně knihu Rút a obraz Willema Drosta *Naomi and Rút*,¹ výsledek obou interpretací je přitom podobný – vdova Naomi vystupuje výrazně do popředí biblického příběhu. Článek je mimo jiné důkazem toho, jakým „osvěžením“ a obohacením pro exegezi a teologii je, když vykladatel není jen „suchým“ vědcem, ale i člověkem s hluboce uměleckým cítěním.

I teologický závěr příspěvku doc. Prudkého o tom, že v Izraeli je dovoleno zpředmětnit či výtvarně zpodobnit pouze to, co připomíná Boží skutky, nikoli však to, co by mohlo jakkoliv svádět k zpředmětnění Boha samého, je vhodně podpořen výkladem výtvarného díla, mozaiky ze synagogy v Beth-Alpha, která symbolu Boží pravice, zasahující v okamžiku, kdy se Abraham chystá obětovat Izáka, přiřazuje „verbum“ (Ne vzta-huj [ruku!]), nikoli „substantivum“ (Boží jméno apod.).

Tématu „Božího obrazu“ dynamicky chápaného se dotkne mj. i prof. Heller ve svém zamyšlení nad tím, že Bůh člověku v-dechl (in-spiroval) נְשַׁמַּח חַיִּים (dech života). Je-li dech/dýchání vyjádřením životního rytmu, pak skrze v-dechnutí se člověku dostává účasti na Božím „životním rytmu“, jinými slovy – člověk „komunikuje“ s Bohem. Vdechování a vydechování naznačuje toto spojení, člověk stále od Boha přijímá a zároveň Mu odevzdává. Gen 2,7 tak vyjadřuje

¹ Reprodukce tohoto působivého obrazu je spolu s dalšími výtvarnými ukázkami zařazena na konec sborníku.

podobnou skutečnost jako Gen 1,26–27, kde je člověku v rámci stvoření *de facto* přidělen úkol stát se Božím obrazem (בְּצֵלַם אֱלֹהִים), totiž někým kdo „zobrazuje“ Boží život pro své spojení s Ním.

Spoustu zajímavých podnětů a informací přináší samozřejmě i další odborné studie:

Příznivci lingvistiky jistě uvítají příspěvek profesora z University of California S. Segerta („Old Testament Poetry: Czech and Slovak Translations and Transformations“).

Studiemí o Bibli a výtvarném umění přispěli dále S. Talmon („A Unique Depiction of a Scene From the Book of Jonah in a 13th Century Illuminated Hebrew Manuscript“), Z. Všecková („Die gotischen Wandgemälde im Kreuzgange des Emmausklosters“), M. Friedman („The Tower of Babel in the Bedford Book of Hours“), K. Kogman-Appel („The Iconography of the Biblical Cycle of the Second Nuremberg and the Zehudah haggadot: Tradition and Innovation“), H. Hlaváčková („Old Testament Scenes in the Bible of King Wenceslas IV“).

Tématu Bible a hudba věnovali své příspěvky Dr. F. J. Holeček („Makkabäische Inspiration des hussitischen Chorals „Ktož jsú Boží bojovníci““) a prof. M. B. Pranger („Violent Embraces: Monastic Representations of the Old Testament“).

Bibli ve vztahu k literatuře je věnován poslední příspěvek, článek prof. S. Schreiner „Die Bibel in den Erzählung von Bruno Schulz“.

Doc. Prudký v předmluvě sborníku vyslovuje politování nad tím, že se nepodařilo vydat sborník dříve, neboť od konání sympozia do publikace sborníku uplynulo víc než pět let. Nicméně lze konstatovat, že příspěvky jsou stále zajímavé a podnětné. Nezbyvá než pořídit Centru biblických studií,

odpovědnému za publikaci, že se nakonec podařilo představit toto dílo české i světové odborné veřejnosti.

Gabriela Ivana Vlková

LADISLAV TICHÝ: *SLOVNÍK NOVOZÁKONNÍ ŘEČTINY*

(Olomouc: Nakladatelství Burget, 2001. 190 s. ISBN 80-902798-5-6)

Na začátku dubna roku 2002 se na pultech knihkupectví objevila dlouho očekávaná a potřebná novinka – *Slovník novozákonní řečtiny*, jehož autorem je docent novozákonní biblistiky na Cyrilo-metodějské teologické fakultě Univerzity Palackého Ladislav Tichý.

Ačkoliv se počet stran slovníku na první pohled nezdá vysoký, lze jej bez váhání zařadit mezi slovníky středního rozsahu. V českém prostředí se stává vítanou alternativou k sice úctyhodnému, ovšem použitými českými ekvivalenty dnes již poněkud zastaralému Součkovu slovníku. Jako alternativu jej také představuje autor v předmluvě. Opomíjí totiž srovnání se slovní zásobou Septuaginty a uvádění hebrejských ekvivalentů příslušných uvedenému výrazu (což ostatně i sám J. B. Souček považuje za jistou zvláštnost) a zaměřuje se na jazykovou stránku novozákonní slovní zásoby.

Pro uživatele jsou praktické následující vlastnosti nového slovníku:

1) Slovesné tvary slovník neuvádí v infinitivu, ale v 1. os. sg. ind. prez. (βάλλω, δέχομαι), jak je ostatně ve většině slovníků běžné. Také další tvary slovesa jsou zaznamenány v 1. os. sg., přičemž nejsou vynechány dublety (ἵλθον i ἵλθα).

Pouze u neosobních výrazů se pochopitelně uvádí 3. os. sg. ind. prez. (δεῖ).

2) Mezi abecedně řazenými hesly slovník uvádí i obtížněji určitelné tvary a zvýrazňuje taková slova zvýšenou tečkou (příklady nalezneme nejčastěji snad u písmene Η: ἥρεσα, ἡμέρος, ἡπάγην, ἡρχόμην apod.). Slovník tak mohou bez potíží užívat i začátečníci.

3) Velkou výhodou je bezpochyby to, že slovník uvádí více českých ekvivalentů, pokud to rozdílnost řeckého a českého jazyka vyžaduje, a navrhuje překlad konkrétních obtížnějších míst s jejich citací (např. u hesla μανθάνω poznámka k 1 Tm 5,13: ἀργαὶ μανθάνουσιν – *navyknají si zahálet*, nebo u předložky ὑπὸ doplnění k Sk 5,21: ὑπὸ τὸν ὄρθρον – *k ránu*, za *svítání*, či u slovesa πλέω vysvětlení k nejasnému spojení ve Zj 18, 17: ὁ ἐπὶ τόπον πλέων – *snad: pobřežní plavec*).

4) Přestože jde o slovník středního rozsahu, tedy není vyčerpávající a neobsahuje celou frazeologii Nového zákona, lze ho dobře použít i pro vědeckou práci. Autor totiž záměrně vycházel také z jiných kritických vydání než Nestle-Aland a především zaznamenává také slova vyskytující se pouze v textově-kritickém aparátu užitých edic. Tím dokonce dává svůj slovník k dispozici uživatelům případných budoucích vydání Nového zákona, kdyby se v nich objevily změny základního textu v důsledku přehodnocení závažnosti dosud známých rukopisů.

5) Velmi užitečné je uvádění frekvence daného výrazu v Novém zákoně. Jak autor uvádí v předmluvě, dříve předkládané údaje na některých místech koriguje a zvlášť upozorňuje na slovní zásobu krátkého závěru Markova evangelia. Tyto informace jistě uvítají nejen odborníci, ale i studenti, kteří se tak

mohou zaměřit nejdříve na osvojení stěžejní slovní zásoby Nového zákona.

6) Za velmi užitečné považujeme, že autor nevynechal základní vysvětlení u reálií – většinou geografických a u slov týkajících se měř a vah – které nejsou dnešnímu čtenáři vždy srozumitelné (např. μνᾶ – *mina*).

Je obdivuhodné, že v typograficky tak komplikovaném díle, jakým řecko-český slovník bezpochyby je, nejsou zřejmé žádné překlepy. Slovník je přehledný a dobře se s ním pracuje, a to i studentům, jak jsme si již ověřili při výuce. Překvapivě nízká cena pak dává naději, že se tato příručka velmi brzy stane rozšířenou pomůckou pro všechny, kdo se setkávají s řeckým textem Nového zákona, ať už při studiu či výuce, soukromé četbě nebo přípravě homilií. Věříme, že se tak v míře dobré, natlačené, natřesené a vrchovaté splní autorovo přání vyjádřené na konci předmluvy, aby byl totiž nový slovník ωφέλιμος – užitečný.

Pavel Černuška, Veronika Černušková,
Jana Plátová

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL: SOTERIOLOGIE A TEOLOGIE KŘÍŽE BONAVENTURY Z BAGNOREGIA

(Brno: L. Marek, 2002. 268 s. včetně bibliografie, jmenného rejstříku a resumé. ISBN 80-86263-26-6)

Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia je nejvýznamnější publikací C. V. Pospíšila, ve které lze rozpoznat jeho odbornou připravenost k výzkumným teologickým projektům, ale současně lze

v této publikaci odhalit i kořeny jeho uvažování i vlastní spirituality. Nakonec to dosvědčuje jeho vlastní úvod do monografie.

Monografie je členěna do šesti kapitol, po kterých pak Pospíšil souhrnně hodnotí Bonaventurovu soteriologii a teologii kříže, na konci díla pak nacházíme bonaventurovské spisy a použitou a citovanou literaturu. Kniha seznamuje čtenáře stručně a jasně s životem a dílem Bonaventury a uvádí jej do zvláštností jeho teologie (1. kapitola). Pospíšilovi se daří aktualizovat Bonaventurovu soteriologii (2. kap.) prostřednictvím dialogu s významnými autory 20. stol. (např. Gerken, Guardini, Silic, M. Flick – Z. Alszeghy). Autor interpretuje Bonaventurovu soteriologii pomocí znalosti děl četných, převážně zahraničních teologů, ukazuje sečtěllost středověkých autorů (např. Anselm [zvláště s. 108–120], A. Haleský, P. Lombardský), ale prezentuje i nové autory, kteří se zabývali interpretací soteriologie sv. Bonaventury. Ve 3. kapitole, kde nacházíme množství údajů ze současné kristologie/soteriologie, z nauky o milosti, které Pospíšil ve svém díle aktualizuje a prohlubuje, lze především poukázat na význam utrpení Ježíše Krista vzhledem k vykoupení lidstva. Osvětlitelská funkce Kristova kříže a inteligibilní kříž jsou pojmy, které Pospíšil vysvětluje vhodným způsobem (4. kap.). Je potěšující číst texty o vztahu mezi filozofií a teologií, o osvětlení vědeckém a sapienčním, o tom, že poznávání Boha a Krista je úzce spjato s připodobňováním se Bohu a Kristu. Analýzu spisu *Itinerarium mentis in Deum* (5. kap.) prezentuje Pospíšil důkladně a věcně metodou, která provází čtenáře celým jeho dílem. Setkáváme se zde s odkazy na dílo sv. Františka a s charakteristikou třetí soteriologické funkce Kristova kříže, tj. mystické stá-

dium dokonalosti. Tyto podněty jsou výzvou k obnově duchovního života všech křesťanů. Výkupné dílo Kristovo je dílem celé Nejsvětější Trojice, to je teze nejen Bonaventury, ale i současných teologů (vztah imanentní a ekonomické Trojice). Pospíšil analyzuje Bonaventurovo dílo z této perspektivy (6. kap.), vysvětluje je, komentuje a činí je současným.

Pospíšilovu práci lze uvítat hned z několika důvodů: a) Je to dílo bohaté na poznámkový aparát, který ukazuje, že se autor neopírá o své domněnky, ale o množství děl významných autorů a prameny. Čist poznámkový aparát není snadnou záležitostí, vyžaduje jazykové znalosti, ale odborná veřejnost uvítá vše to, co lze najít pod čarou čtivého textu; b) Pospíšilovi se podařilo Bonaventurovo myšlení úspěšně prezentovat, uvést čtenáře do jeho způsobu myšlení. V textu monografie nalezneme věci známé i nové, uvědomíme si nové souvislosti v soteriologii a seznámíme se se středověkými pravdami, kterým čas neubral vůbec nic na jejich významu; c) obtížnou studii a její materii předává Pospíšil pedagogickým způsobem, jasně, zřetelně vede čtenáře k podstatě věcí; d) autorovi se podařilo poukázat prostřednictvím teologie sv. Bonaventury na sílu františkánské spirituality, jejíž odkaz je nutno ctít, respektovat a předávat novým generacím.

S některými kapitolami nebo podkapitolami se již teologická veřejnost měla příležitost seznámit před vydáním této publikace (např. s analýzou díla *Cur Deus homo* od Anselma) v souvislosti s publikacemi C. V. Pospíšila v odborných časopisech, je však správné a nadmíru přínosné, že se nyní čtenář setkává s uceleným obrazem dané skutečnosti. Některé věty a pojmy v textu mohly být vyjádřeny ještě přístupnější formou pro

dobro čtenářů, kteří jsou vzdáleni latinskému jazyku a teologickým problémům v systematické teologii. Pospíšilova kniha by však neměla chybět v odborné knihovně žádného studenta teologie, ani v žádné farní knihovně.

Josef Dolista

**BŘETISLAV HORYNA –
HELENA PAVLINCOVÁ:
DĚJINY RELIGIONISTIKY. ANTOLOGIE**

(Olomouc: Nakladatelství OLMOUC, 2001. 462 s.)

Loňského roku před vánočními svátky zčeřila vody religionistiky v Čechách a na Moravě kniha dvojice autorů Horyna – Pavlincová, která nese název *Dějiny religionistiky* a podtitul *Antologie*. Z toho vyplývá, že kniha je po stránce formální rozčleněna do dvou zásadních částí. První část o rozsahu 76 stran se věnuje dějinám religionistiky od její prehistorie až do současnosti. Zvláštní zřetel kladli autoři na dějiny české religionistiky a na vztah religionistiky a teologie. Zajímavá je rovněž kapitola o současných problémech v religionistice. Podle autorů je suma modernistických paradigmat, ze kterých religionistika jako věda vychází, již vyčerpána a celá moderna ostatně směřuje k základní kulturní zkušenosti vlastní diskontinuity. „Není právě tato zkušenost diskontinuity tím, čím prochází dnešní religionistika?“ (s. 74). Takové a mnoho jiných otázek nalezneme v kapitole věnující se současným religionistickým problémům. Druhou část (tj. zbylých 386 stran) pak, jak podtitul napovídá, tvoří antologie badatelů v oboru religionistiky. Autoři zde

představují celou řadu významných, i méně významných postav české a světové religionistiky. U každé osobnosti je nejprve zachycen životopis se zvláštním důrazem na badatelskou a publikační činnost. U mnohých je připojena fotografie, což tvoří text bezesporu zajímavějším. Dále následuje vždy několikastránkový výbor z díla. K formální stránce je ještě třeba připomenout, že jmenný rejstřík, který chybí, by jistě výraznou měrou přispěl k lepší orientaci v knize nejen při studiu, ale třeba i jen při letném prohlížení.

Zdálo by se tedy, že před sebou máme unikátní dílo, jež bezchybně shrnuje problematiku, kterou si vytyčilo za cíl obsáhnout. Jedná se skutečně o první české dílo svého druhu, o jehož kvalitách není sporu. Je zde však několik věcí, které je třeba mu vytknout a je zde také mnoho námětů k polemikám i kritice, zejména ze strany katolických reprezentantů religionistiky. Rád bych zde proto některé výtky a kritiky na adresu *Dějin religionistiky* uvedl.

„Celou noc jsme se lopotili, ale nic jsme nechytli.“ Mohli by říci apoštolové, spolu s Karlem Rahnerem,¹ v závěrečné kapitole Janova evangelia.² Autoři si rozhodně nemohou spolu s Kristovými učedníky stěžovat, že by v sítích *Dějin religionistiky* uvízlo málo ryb, avšak přece jen několik hbitých štik, zdá se, uniklo nastraženým okům. Ergo, již po prvním prolistování abecedně řazené antologické části jsem postrádal několik jmen, která by tam, podle mého soudu, zasluhovala mít své místo. Nevím sice, podle jakého klíče autoři postupovali při výběru hesel do antologie, ale absence

¹ Srov. K. RAHNER, „Předmluva,“ in W. KASPER, *Dogma pod Božím slovem*, Praha: ČKCH, 1970.

² Srov. Jan 21, 3–11.

jmen jako Vladimír Boublík³ nebo Karel Skalický⁴ je povážlivá, neboť se jedná o přední reprezentanty římské, lateránské religionistiky, jejíž institut Boublík spolu s tehdejšími rektorem mons. Pavanem založil. Po Boublíkově smrti pak byl tento religionistický institut od roku 1977 až do roku 1993 veden Skalickým.

Dalšími, kteří unikli pozornosti autorů, jsou například Josef Hanuš, který se zabýval srovnávacími dějinami náboženství ve svém díle *Úvod do srovnávací vědy náboženské*,⁵ známý švédský religionista a amerikanista Ake Hultkrantz,⁶ ale také současný polský religionista (religionolog!) Henryk Zimoń,⁷ který se aktivně hlásí k odkazu Wilhelma Schmidta! A domnívám se, že při bližším zkoumání by

bylo možno najít ještě další jména, ale není mým úkolem látat díry v sítích zkušenějších rybářů. Čtenář však musí posoudit sám, zda v knize chybí jména, která by tam čekal.

Je ale třeba říci, že seznam jmen je i tak dosti bohatý a laikovi v oboru přináší poměrně pěkný a ucelený přehled o velikánech religionistiky. Vraťme se nyní ještě krátce k první části knihy.

Zdálo by se tedy, že jedna z ústředních námitek proti přítomnosti teologie v religionistice, tedy neschopnost kritického odstupu, není opodstatněná. Je však kritický odstup teologie totéž jako akademický metodický odstup vědy? (Zkusme tu otázku otočit! Co je „akademický metodický odstup vědy“? Nejedná se o absolutní abstrakt? [pozn. aut.]) Při odpovědi zjistíme, že hovoříme o dvou veličinách, u nichž reálnou identitu předpokládat nemůžeme. Skutečnost, že teologie umí být kritická, ještě neznamená, že není kritická ve službě křesťanskému zvěstování, nikoli ve službě poznání zbaveného ideologických účelů. Kritičnost teologie je spíše identická se snahou o sdílnost obsahů křesťanské víry a o jejich co nejvěrnější interpretaci, kdy výraz „nejvěrnější“ znamená blízkost tomu obrazu pravé víry, který pro sebe daná teologie v určitém historickém čase a prostoru přijímá (s. 58).

Nemohu si pomoci, ale při čtení prvního oddílu *Dějin religionistiky* jsem se nemohl zbavit pocitu, že by se religionistika podle autorů měla chovat asi tak, jako kdyby fyzika chtěla dokázat, že hmota je naší iluzí. Tento pocit byl zvláště silný v kapitole „Vztah religionistiky a teologie“, z níž ostatně byl i předchozí citát. Nemyslím si, že teolog by byl apriori negativně determinován svým náboženstvím. Je třeba mít na zřeteli, že teolog

³ VLADIMÍR BOUBLÍK (1928–1974); prvky religionistiky jsou obsaženy v mnoha jeho pracích. Za významný religionistický počín by bylo možno označit knihu *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

⁴ KAREL SKALICKÝ (*1934); z jeho religionistických prací lze uvést: *Alle prese con il sacro: La religione nella ricerca scientifica moderna*, Roma: Herder – Università Lateranense, 1982; *Po stopách neznámého Boha: Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Svitavy: Trinitas, 1999; „La rivelazione nelle religioni non cristiane: Un saggio di fenomenologia della rivelazione,“ in *Vangelo, religioni, cultura: Miscellanea di studi in memoria di mons. Pietro Rossano*, Torino: Edizioni San Paolo, 1993, s. 150–188.

⁵ Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1920.

⁶ V češtině vyšla v edici *Náboženské tradice světa* jeho jedinečná *Domorodá náboženství severní Ameriky – síla vizí a plodnosti*, Praha: Prostor, 1999.

⁷ HENRYK ZIMOŃ (*1940); zabývá se především kulturou a náboženstvími Afriky, náboženstvím prvotních národů, indickým buddhismem a mezináboženským dialogem. Podle údajů Univerzity v Lublinu je autorem či redaktorem dvanácti knih a přibližně dvou set vědeckých článků. Z jeho nejnovějších prací uvedme např. *Monoteizm pierwotny – Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*,

Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001; *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998; Zimońova nejnovější redaktorská práce je sborník *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religio logicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.

i religionista si oba s sebou nutně nesou systém své osobní víry (i ateismu!) jako měřítko. V otázce víry se jedná, dle mého názoru, o ryze antropologickou determinaci. Jakákoliv víra mne může stejným způsobem omezovat, ale i osvobozovat. Osobní náboženské vyznání tedy nemusí být nutně překážkou při studiu rozličných náboženských fenoménů, naopak může být výhodou, neboť nevěřící člověk-badatel (myšleno člověk-badatel bez jakéhokoli vyznání) těžko může pochopit nějakou víru, která je, jako projev příslušného náboženství, s ním neodmyslitelně spjata. Odvážím se dokonce tvrdit, že takový badatel může zkoumat veškeré projevy náboženství, ale nikdy je nepochopí.

Kdybych nyní měl učinit nějaké krátké resumé, *Dějiny religionistiky* jsou vskutku ojedinělou publikací mapující antologicky velmi dobře svůj obor, avšak je škoda, že se čtenář nemůže mezi řádky zbavit jakési pachuti, snad z nevysmýčených koutů ústavu vědeckého ateismu?

František Štěch

**THDR. KRYŠTOF,
BISKUP OLOMOUCKO-BRNĚNSKÝ:
ÚVOD A PŘEHLEDNÉ DĚJINY
BYZANTSKÉHO STÁTU.
BYZANTOLOGIE I.**

(Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1995. 171 s. ISBN 80-7097-325-0)

Pro každou civilizaci je nutná znalost jejích kořenů a vlastních dějin; totéž platí také v evropském kontextu. V tomto případě je zapotřebí přihlížet nejen ke znalosti římské kultury v její západní podobě, reprezentované středověkou

latinskou církví a společností; stejně nutné je taktéž studium tradice byzantské a na ni navazujících forem. I přes významné úspěchy byzantologů a byzantinistů českého původu jsou tyto vědní obory poněkud v ústraní hlavního proudu zájmu studentů. Proto je třeba uvítat každou další českou příručku, jež se snaží přiblížit dědictví východní části Římského impéria. Jednou z nich je i první díl vysokoškolského učebního textu pro studenty Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove od současného arcibiskupa a někdejšího biskupa olomoucko-brněnské eparchie.

Toto předeslání není vůbec bezvýznamné, neboť lze říci, že uvedené skutečnosti do značné míry charakterizují jak způsob pojednání o historii byzantského státu, tak zvláště důrazy a hodnocení jednotlivých dějinných období. Ty jsou rozděleny do pěti období (s. 16), což není jediné možné dělení; jiná však vladyka Kryštof ani nezmiňuje. Vysvětlením může být skutečnost, že seznam literatury zahrnuje autorovi dostupnou literaturu k tématu, ale nikoliv pouze použitou; naopak ta se omezila hlavně na „díla řecká a ruská“ (s. 7). Členění literatury není ani nejšťastnější (nerozlišuje prameny, primární a sekundární literaturu), ani vždy důsledné (kupř. s. 145, 162); navíc zápis je často prováděn pomocí vlastních zkratk, jež nikde nejsou vysvětleny, a u mnohých článků z periodik a sborníků schází udání stran. Potvrzuje se tak předpoklad paušálního a apriorního přístupu k odborné literatuře podle konfesního a kulturního hlediska, což je patrné i v textu (s. 14, 25, 120, zvláště 55). V tomto bodě lze ještě dodat, že při prezentaci edic pramenů k oboru schází polský několikasvazkový překlad Fotiovy „Biblioteki“ (s. 15).

Pokud se jedná o shodu obsahu s tématem, nelze mít výraznějších námitek, než jen to, že zbytečně dlouhé a podrobné jsou pasáže věnované hesychasmu a názorům jednotlivých autorů (s. 122–125), jež by spíše patřily do příručky (dějin) spirituální teologie; jejich zařazení je nejen v příkrém kontrastu s mnohdy povrchní prezentací vývoje hlavních věroučných formulací (s. 34, 40) a doktrinálních důrazů v západní teologii (s. 79), ale potvrzuje skutečnost nedostatečné znalosti těchto duchovních tradic ze strany posluchačů PBF v Prešově.

Mnohem závažnější výtky lze vyslovit k tomu, co by mělo být těžištěm práce, totiž historické stránce. I přes snahu o zohlednění společensko-politické a ekonomické situace v jednotlivých obdobích se nelze ubránit dojmu, že autor s jakousi nostalgií pohlíží na byzantské impérium jako „Bohem ustanovené“ a vše, co tuto historickou strukturu jakkoli pozměňuje, hodnotí především negativně. Svědčí o tom jak explicitně formulované přesvědčení, že „imperátor obdržel od Boha plnost královské moci s rozkazem, aby ji užíval po celém světě“ (s. 9, 11, 25) a tomu odpovídající zjednodušení v podobě přeložení Konstantinem Velikým hlavního města z „pohanského Říma do křesťanského nového Říma“ (s. 10), tak i připisování východní církvi pozic, které tento postoj dosvědčují: „církve pohlížela na imperátora jako na ikonu království Božího“ (s. 13); „klasická řecká filosofie se měnila v teologii“ (s. 42; správněji pak na s. 44n.); „posvátný charakter“ války proti Peršanům (s. 46). Ruku v ruce s tímto, byť ve smyslu nepřímé úměry, pak lze u biskupa Kryštofa sledovat paušální pohled na „Západ“ bez bližší specifikace území, doby a jevů (s. 19), použití souhrnného označení „Vatikán“ pro papežský Řím, stát i latinskou církev

po r. 1054 (s. 86, 89, 98); tento přístup pak bude kulminovat, jak bude ukázáno dále, v otázkách církevní jednoty mezi Římem a Cařihradem. V knize se lze setkat i s některými značně spornými tezemi: dialekt *koiné* jako „kosmologicky zabarvená řečtina“ (s. 11); „vojenské velení bylo decentralizováno a záviselo přímo na imperátorovi“ (s. 26); zařazení chrámu Boží Moudrosti v Cařihradě mezi divy světa (s. 42) bez zohlednění starověkých klasifikací těchto divů; Trullánská synoda zakázala „světit svátky a pohany“ (s. 52); „v polovině 8. století již byly vytvořeny všechny důležité bohoslužebné texty“ (s. 83); tvrzení, že byzantské loďstvo začalo konkurovat křižákům (s. 98) – ti ovšem své vlastní loďstvo neměli. Též teze, že idea Moskvy jakožto třetího Říma se zrodila ze sňatku poslední byzantské princezny s ruským carem (s. 120), je značně nepřesná, protože nepřihlíží k tomu, že ji zřetelně formuloval až starec Filotej z Pskova kolem r. 1510 v návaznosti na legendu o přenesení korunovačních klenotů.

Z historického hlediska lze nalézt i další zavádějící informace: nepřesné vysvětlení termínu *mandylion* jako „rukou neutvořený obraz Spasitele“ (72; tato vysvětlivka patří řeckému „acheiropoieton“, kdežto *mandylion* se vztahuje ke způsobu skládání plátna do čtverce); neudržitelné vysvětlování geneze součástí biskupských liturgických rouch podmínkami osmanské nadvlády (s. 133) a téhož druhu započítávání sv. Ondřeje a jeho maloasijských žáků mezi biskupy v Byzantionu (s. 140). Téměř nepochopitelná je formulace: „osud říše se ocitl v rukách vzájemně se protínajících magnátů“ (s. 80) a čtenáře alespoň v základech obeznámeného s dějinami katolické církve jistě udiví psaní o „sněmech“ ve Ferrare a Florencii (s. 118), zařazování basilianů

mezi „římsko-katolické“ mnišské řády (s. 134) a nepřesné datování přijetí Tridentským koncilom dekretu o Kristově vykupitelské oběti: nikoli rok 1564, ale 17. 9. 1562 (s. 93).

Jisté nedostatky lze pozorovat i v odborné terminologii, což u teologa poněkud udivuje: nový Řím byl „vysvěcen“ (s. 9, 22, 25); „homiosios“ namísto *homioisios* (s. 33); záměna *bytosti* s *bytností* (s. 33n.); záměna adjektiva *křesťanský* s *křesťanstvím* (s. 34); oživující [namísto *životodárný*] Kříž (s. 45n.); „Pendeekty“ namísto *penté-ekty* v označení Trullánské synody (s. 51); „koncil“ namísto *synoda* v Clermontu (s. 85); „kromě teologických prací je známa např. jeho dogmatická řeč“ (s. 129).

Tyto nedostatky lze snad alespoň částečně vysvětlit zřejmými problémy, jež pro autora – stejně jako pro většinu současných pravoslavných – znamená vyjadřování pomocí živé a současné spisovné podoby jazyka. Jako malý příklad uvádím řazení Arménie a Egypta k národům, nikoli zemím (s. 49). Ostatní chyby jsem si dovolil rozdělit do několika základních skupin:

a) *nesprávně tvořená adjektiva*: palamistický [namísto *palamitský*] – s. 6; antiochejský [namísto *antiošský*] – s. 12, 63, 91; koinobyjský [namísto *koinobitský*] – s. 35, koinobiatský – s. 74; koinobiaský – s. 121; nájemní vojsko – s. 47; kyklácký [namísto *kykladský*] – s. 57; trapezunský [namísto *trapezuntský*] – s. 97n.; archijerejský [namísto *biskupský*] – s. 105;

b) *neologismy*: město Konstantinopolo – s. 8 (správně na s. 22); kánoniolog [namísto *kanonista*] – s. 15, 91; Normandé [namísto *Normané*] – s. 18, 79, 81, 87n.; hlavenství [namísto *provenství*] – s. 99;

c) *nesprávné pádové vazby*: s. 9n., 18, 40, 54n., 70, 79, 81, 86, 101, 106n.;

d) *nesprávné skloňování cizích jmen*: s. 13, 26, 41n., 51, 60, 67, 72, 76, 85, 92, 97, 99n., 107, 114n., 125–127, 131;

e) *archaismy*: svatootecký – s. 15; důstojenství – s. 66;

f) *ostatní gramatické chyby*: s. 10, 14, 23, 28n., 31, 41, 44, 49n., 53, 61, 65, 70, 72, 75, 79, 88, 92n., 97, 109n., 120n., 126n., 133;

g) *kalky a slova přejatá z jiných jazyků*: tajina – s. 10, 24, 52n., 56, 69, 83, 92, 105, 120; Bohorodice – s. 10, 23; všenoční bdění – s. 23, 39; Christorodice – s. 34; monašství – s. 34n., 52, 65, 83, 113, 119 (správně: s. 134); monach – s. 34n., 40, 50, 55, 57–60, 62n., 65n., 72–75, 82, 105, 116, 121n., 124, 130n.; monašský – s. 35, 40, 42, 53, 64, 100, 121, 124; monaška – s. 40, 59; disput [jako maskulinum, namísto *disputa(ce)*] – s. 40, 125; Dimitrij – s. 42, 115; Sergij – s. 45, 47 (správně na s. 50); diákon [namísto *diakon* či *jáhen*] – s. 47; Muavij [namísto *Muavios*] – s. 48; Georgij [namísto *Georgios*] – s. 54 (správně na s. 66); Damaskin [namísto *Damašský* či *Damas-kinos*] – s. 66, 122; Nikolaj [namísto *Nikolaos*] – s. 72 (správně: s. 71); prestol [namísto *oltář*] – s. 79; theologizovali [namísto *vedli teologické debaty*] – 91; impérie [namísto *impérium*] – s. 101; žoldnéry [namísto *žoldnéři*] – s. 101; kelie [namísto *cela*] – s. 106, 122; archijerej [namísto *biskup*] – s. 107, 111; ikoja [namísto *vlast*] – s. 108; oltář [namísto *oltářní prostor*] – s. 109; Palama [namísto *Palamas*] – s. 114n., 124–128, 130; byl rukopoložen [namísto *vysvěcen*] – s. 119; monachismus [namísto *mnišství*] – s. 121; theosis [jako maskulinum; namísto *zbožštění*] – s. 121, 123; rasofo [namísto *řeholní kněz*] – s. 122; schima [namísto *mnišské sliby*] – s. 122; Theodosi [namísto *Theodosios*] – s. 122; jeromonach [namísto *řeholní kněz*] – s. 125;

h) *nesprávná interpunkce*: s. 12, 19, 22–24, 27n., 31n., 38, 40–42, 50, 52–54, 56–58, 60, 62, 65, 68n., 72, 78, 85, 90, 92, 94–97, 101n., 105–107, 109–112, 114, 116–121, 123, 127–129, 134n.

i) *překlepy*: 15, 26, 40, 43, 46–48, 55, 59, 62, 64n., 72, 77–80, 82, 88, 95, 97n., 101, 104, 106, 119, 126, 129, 134, 136, 145, 169; opakování části věty – s. 61;

j) *přehozený slovosled*: s. 46, 80, 94, 111, 115.

Zatímco všechny tyto formální chyby by poměrně snadno odstranila pečlivá jazyková korektura, kterou ale publikace vydávané Pravoslávnou bohosloveckou fakultou v Prešove většinou postrádají, sotva by však tyto knihy zbavila polemického přístupu k ostatním křesťanským vyznáním, zvláště ke katolické církvi všech ritu. V tomto bodě nepomůže ani mechanismus editorských posudků, jelikož jak autor, tak recenzenti vycházejí ze stejného základu, totiž ekleziologického exkluzivismu, tedy naprostého ztotožnění církve Kristovy se současnou podobou pravoslavi (kupř. s. 6). Toto přesvědčení je pak zpětně projektováno i do reálií 1. tisíciletí v podobě nerozlišování mezi chalcedonskou ortodoxií (= pravověřím) a konfesním pravoslávím 2. tisíciletí (s. 11, 14, 37, 39, 40, 47, 51, 56, 60, 62n., 65n., 68, 79); přičemž sám autor uvádí, že se ortodoxie v Byzanci nechápala konfesijně (s. 12). Obdobným mechanismem se také řídí konfesijní přivlastňování cyrilometodějské mise pravoslávnou církví (s. 133). Téměř učebnicovým příkladem může být zcela apriorní a zavádějící interpretace papežova vyjádření v souvislosti s uznáním platnosti čtvrtého sňatku císaře Lva VI. jakožto zásahu do vnitřních záležitostí konstantinopolského patriarchátu (s. 71), jež nebere vůbec v potaz skutečnost, že císař se s dotazem na platnost tohoto manželství obrátil také

na jiné východní patriarchy, kteří rovněž poskytli svá vyjádření, a že právo apelací do Říma bylo v 10. století v Byzanci stále respektováno.

Přísluvečnou optickou čočkou, v níž se všechny výše uvedené přístupy a postoje soustředí a protínají, je otázka událostí z r. 1054 a následných pokusů o znovuzavedení jednoty mezi Římem a Cařihradem, a později i celkově mezi Východem a Západem. Prezentace rozkolu (s. 79) je povrchní, zcela opomíjí širší společenské a teologické souvislosti, dobře nastíněné jinými autory (zejména F Dvorníkem) v uváděné literatuře; navíc je silně jednostranná – schisma r. 1054 mezi „Římem a pravoslavnými patriarcháty“ (s. 100) – ve skutečnosti pouze cařihradským – je dále líčeno jako „odstoupení Říma od společenství s východní Církví“ (s. 107). Autor se ani nezmiňuje o tom, že tyto události byly ve skutečnosti vyvrcholením postupného vzájemného odcizování a navazovaly na řadu krátkodobých přerušení *communiae* (jen v letech 337–843 se jedná o sedm období schismatu o celkové délce 217 let). Následuje ryze politická interpretace unionismu (s. 21); unie je hodnocena jako „poskvrnění“ (s. 109) a přistupujícím k unii jsou upírány upřímné a ryzí náboženské pohnutky („vždy převládal strohý politický pragmatismus“ – s. 109n., obdobně 129), což neodpovídá ani historickým reáliím. Naprosté nepochopení unie z teologického hlediska prozrazuje tvrzení, že kardinál Bessarion po Florentské unii – na níž přece bylo dosaženo dogmatické jednoty – „přijal římskokatolickou víru“ (s. 129). Ve výčtu lze pokračovat připisováním „kultivovaných metod“ fran-tiškánům – kteří byli naopak proslulí svým lidovým přístupem – při pokato-ličfování Byzantinců (s. 96) až po lidový názor, ve své době mezi pravoslavnými

převládající, že dobytí Cařihradu mělo být Božím trestem za „hřích unie“: unio-nismu je připisována neschopnost obrany města proti Turkům (s. 120), což odporuje jak historickým faktům, tak i údajům uváděným samotným autorem na předchozí straně (!).

Závěrem nezbyvá, než se pokusit o odpověď na otázku, jaký je přínos této monografie pro potenciálního čtenáře – studenta teologie, historie, či zájemce o byzantologii. Přestože se nejedná o dílo vědecké – kniha zcela postrádá poznámkový aparát – ale spíše o skriptum popularizačního charakteru, i na toto je třeba uplatňovat jisté požadavky objektivit a jazykové úrovně, jimž však *Byzantologie I.* v dostačující míře nevyhovuje, takže čtenář je nucen korigovat zde získané poznatky studiem další literatury. Jestliže jisté penzum nedostatků lze omluvit poukazem na množství autorových pastýřských povinností, potom naopak jsou zaujímané teologické přístupy více než výmluvné pro postoj současného slovenského a českého pravoslavlí.

Walerian Bugel

MARTIN WEIS:
MINUTĚNKY VZPOMÍNEK NA PASTÝŘE
LIDU SVÉHO

(Praha: Panevropa Praha, 1999. 82 s. + 18 s. černobílých fotografií. ISBN 80-85846-12-8)

V letošním roce si připomínáme 100 let od narození a 30 let od úmrtí českobudějovického biskupa Dr. Josefa Hloucha. V této souvislosti poukazuji na knihu, kterou vydalo na sklonku roku 1999 nakladatelství Panevropa Praha, *Minutěnky*

vzpomínek na pastýře lidu svého z pera Dr. Martina Weise.

Již samotným názvem autor naráží na sledovanou osobnost – 9. českobudějovického biskupa ThDr. Josefa Hloucha (1947–1972), který napsal v roce 1964 za nuceného pobytu v Koclířově u Svitav svou *Minutěnku*, sbírku krátkých rozjímání na každý den.

Biskup Hlouch mohl vykonávat svůj úřad jen v letech 1947–1950 a pak v letech 1968–1972. Převážnou část svého episkopátu strávil v internaci, většinou mimo svou diecézi. Autor rozdělil svou práci do sedmi kapitol, v nichž si všímá počátků Hlouchova episkopátu, nesnadné role pastýře po komunistickém puči, internace, posledních let na biskupském stolci, pohřbu a končí vzpomínkami jeho nejblíže spolupracovníků.

Zajímavé jsou pasáže, v nichž jsou přetištěny (buď celé nebo jen části) biskupovy pastýřské listy, výňatky z jeho dopisů, citace z projevů státních představitelů, dobové novinové články i některé archivní dokumenty, převážně ze Státního oblastního archivu v Třeboni. Kniha má bohatý fotografický doprovod, který pochází z autorova archivu.

Dr. Martin Weis je českobudějovickým rodákem a knězem této diecéze. Je farářem v Borotíně, Miličíně a Hošticích. Působí i jako pedagog na soukromém gymnáziu v Táboře a přednáší na Teologické fakultě JU v Českých Budějovicích české církevní dějiny a teologii spirituality.

Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého je nutno chápat jako dokumentární knihu, která vydává svědectví nejen o výrazné osobnosti biskupa Hloucha, ale také o těžké době, v níž tento výjimečný člověk žil a snažil se vykonávat svůj úřad.

Milan M. Buben

O MARIÁNSKÉ ÚCTĚ BIBLICKY A CÍRKEVNĚ

(MARTIN WEIS: *MARIÁNSKÉ ZRCADLO*. Praha: *Katolický týdeník*, 2002. 219 s.)

Tak by se dala nazvat nejnovější kniha dr. Martina Weise *Mariánské zrcadlo*. Její vysoká hodnota se ukáže při srovnání s různými jinými pracemi na toto téma, vycházejícími z církevně neschválených mariánských zjevení a nadměrně akcentujícími jejich katastrofický scénář. Weisovo *Mariánské zrcadlo* odhaluje, že P. Maria je ve skutečnosti úplně jiná: milující Matka, které záleží na spáse všech lidí. Pokud v Lurdech, v La Salettě, ve Fatimě a dalších pravých, církevně uznávaných zjeveních upozorňuje na Boží tresty jako přímé důsledky hříchu, činí tak pokaždé s naléháním na změnu smýšlení, na obrácení, a vždycky dává svým „pозemským dětem“ šanci, tak jako ji dává až do konce Ježíš Kristus. Taková je Maria bible a Maria církve.

Novinkou práce dr. Weise je to, že se neomezuje pouze na informace o životě Matky Boží čerpané z Nového zákona a na předpovědi ve Starém zákoně, nýbrž bere si jako pramen i apokryfní evangelia, která nelze chápat jednostranně jako produkt zbožné fantazie. Tento fenomén tady jistě hrál svou důležitou roli, proto není možno ony spisy klást na stejnou rovinu s Novým zákonem, jak se ostatně vyjádřila už prvotní církev, když uznala za inspirované pouze novozákonní knihy, nicméně nedá se popřít, že obsahují také leckteré cenné údaje, jež v Novém zákoně chybí, i když je nutno brát je s velkou opatrností, neboť někdy se za autoritu apoštola schoval i bludař, který chtěl tímto v rané církvi prosadit své názory. Tak se dozvídáme z apokryfního evangelia Jakubova zprávu, že

Maria jako dívka byla vychovávána v jeruzalémském chrámu, což potvrzuje i pozdější anonymní *Historia de nativitate Mariae* a v 19. stol. také vizionářka Anna Kateřina Emmerichová ve svých viděních.

Autor předkládá čtenářům dějiny mariánské úcty včetně přehledu vývoje nejdůležitějších modliteb a pobožností. Zde je zřejmé, že katolický lid včetně českého národa (Balbínův výrok „milá byla Panna Maria Čechům, milí byli Čechové P. Marii“) chápal správně Marii jako svoji opravdovou nebeskou matku, jako tu, která nás v duševních a duchovních bolestech pod křížem Ježíšovým „porodila“ k věčnému životu, tak jako pozemská matka nás zrodila k fyzické existenci na tomto světě. Dr. Weis správně upozorňuje na to, že mariánská úcta činí víru procítěnější a intimnější, neboť fenomén „matka“ vždy navozuje hluboký bytostný vztah plný lásky a vroucnosti. To konstatovalo mnoho vynikajících osobností v minulosti i současnosti – a nejen katolíci, jak Weis některé jejich výroky uvádí.

Vysoce hodnotné jsou i náměty k rozjímání, které autor zařazuje na konec každé kapitoly. Mariánská úcta tak není jenom zušlechťujícím sentimentem v tom nejlepší smyslu, nýbrž i vynikající, ne-li přímo nezbytnou inspirací k duchovnímu růstu a opravdovému životu podle Kristova příkladu. Publikace dr. Weise zcela naplňuje staré heslo „Per Mariam ad Jesum“. Velmi vhodný a dobře volený je také rozbor mariánské tematiky v rámci liturgického roku, čímž je opět potvrzeno nerozlučné sepětí mariánské úcty s kristocentrismem, na němž spočívá katolická víra. Weisova kniha tak odzbrojuje na jedné straně všechny ty, kteří v návaznosti na osvícenskou kritiku 18. a 19. stol. mariánskou úctu kategoricky

odmítají, tak i ty druhé, kteří ji vytrhávají z jejího christologického a církevně-biblického kontextu a činí z laskavé Matky Boží pouhou zvěstovatelku katastrof à la antická věštyně Kasandra. V tom tkví největší přínos tohoto díla.

Radomír Malý

Anotace

TEOLOGICKÉ STUDIE 2

Druhé letošní číslo časopisu *Teologické studie*, vydávaného Teologickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, přináší příspěvky z konference s mezinárodní účastí *Předpoklady a cíle dialogu teologů s přírodovědci*, která se konala 7.–8. prosince 2001 na Teologické fakultě JU za podpory Templeton Foundation. Na rozdíl od řady konferencí přinášejících roztržštěné spektrum partikulárních problémů, které zaujaly toho či onoho vědce, se tato konference snažila soustředit především na základ a východiska dialogu teologů a přírodovědců.

Hlavní příspěvky jsou dílem prof. ThDr. K. Skalického, doc. PhDr. J. P. Ondoka, prof. RNDr. A. Hajduka (Slovensko), Dr. T. Hančila, Dr. J. Moravce, Dr. Z. Liany (Polsko) a Dr. H. Meisingera (Německo).

Mezi kratšími příspěvky zúčastněných teologů a přírodovědců najdeme texty prof. RNDr. J. Bičáka, doc. MUDr. P. Hacha, Dr. E. Krumpolce, doc. RNDr. J. Fischera, ThDr. O. Mádra a dalších.