

MARIUS REISER:
SPRACHE UND LITERARISCHE FORMEN
DES NEUEN TESTAMENTS.
EINE EINFÜHRUNG

(Paderborn etc.: F. Schöningh, 2001. xiv + 257 s. ISBN 3-8252-2197-0)

Ke správné interpretaci Nového zákona je nepochybně zapotřebí umět dobře a správně určit literární druhy či formy, které se v něm vyskytují. Nezbytným předpokladem je však také dobrá znalost jazyka Nového zákona, včetně správného rozlišení stylu a způsobu vyjadřování jednotlivých novozákonních autorů. Marius Reiser, který je profesorem Nového zákona na univerzitě v Mohuči, jenž však také vystudoval klasickou filologii, má jistě velmi dobré předpoklady k tomu, aby solidním způsobem zpracoval obojí tematiku. Jeho monografie, která se věnuje těmto otázkám, je logicky rozdělena na tři části. První se zabývá jazykem a slohem Nového zákona, druhá část se věnuje novozákonním literárním formám a ve třetí jsou vybrané řecké texty s komentářem.

První kapitola první části se věnuje jazykům v Římské říši a jazykové situaci v Palestině speciálně, druhá se zabývá obecnou řečtinou koiné, třetí je věnována řečtině Nového zákona, čtvrtá (nejdelší) pak hodnotí stylistiku novozákonních spisů. Pátou kapitolu tvoří „Závěr“ shrnující výsledky I. části. Nejvíce pozornosti si zřejmě zaslouhuje třetí a čtvrtá kapitola. První oddíl 3. kapitoly hovoří o řečtině Nového zákona stejně jako již církevní Otcové, a to jako o *sermo humilis*, odmítá však názor, že by jazyk Nového zákona byl „vulgární“ nebo že by se dal charakterizovat (i v případě Markova evangelia) jako „obyčejný jazyk z ulice“ (s. 29). Autor v této souvislosti také při-

pomíná, jak Augustin a jiní, jimž působila nižší úroveň jazyka Nového zákona potíže, poukazovali na Boží ponížení: pokora Božího Syna vyžaduje „pokorný sloh“. V druhém oddílu téže kapitoly řeší R. stále ne stejně hodnocenou otázku semitismů v Novém zákoně. Zdůrazňuje, že semitský vliv na jazyk a styl Nového zákona se dá redukovat na vliv Septuaginty (37). V Novém zákoně máme co dělat ve většině případů se septuagintismy (35). „Hebraismy v užším smyslu se najdou sotva“ (tamtéž). R. také vyslovuje politování, že současné překlady často eliminují zamýšlené prvky tohoto jazyka, když potlačují vazby jako „a stalo se“ nebo „a hle“. Na s. 47 má autor kritické poznámky k oblíbenému užívání termínu „passivum divinum“. Podle něho není na užívání pasiva nic zvláštního a důvody k jeho užití mohou být různé.

Stylistika novozákonních spisů je ve 4. kapitole probírána v pořadí: synoptická evangelia a Skutky apoštolů (ve sledu Lukášovo dvojdílo, Matoušovo evangelium a Marek), janovské spisy, nesporné Pavlovy listy, deuteropavlovské listy a katolické epístoly (bez Janových listů) s listem Židům, apokalypsa. U Lukáše hodnotí R. jeho bohatou slovní zásobu (51) a připomíná literární tvary optativu (52). Příslovečné jazykové obraty z pohanské tradice i citát z Arata ve Sk 17,28 prozrazují „jistě literární a populárně filozofické vzdělání, ale sotva víc“ (52). Předmluva k Lukášovu evangeliu a také jeho některé části, zvláště vlastní podobenství, a druhá část Skutků představují koiné vysoké úrovně, prosté semitismů. Matoušův sloh hodnotí R. na rozdíl od Lukáše jako „jen lehce biblistický“ (56). V souladu se současnými biblisty pokládá R. také za nevěrohodnou (přesněji: „málo věrohodnou“) tradici o „hebrejském“ originálu Matoušova evangelia. To

dokazuje užití Marka. Ale podle R. se přitom hodně ztratilo „z markovské svěžesti a živosti“ (tamtéž). Sloh Markova evangelia hodnotí R. jako nejméně „biblický“ (58). Jeho charakteristické rysy (parataxe, jednoduchá slovní zásoba a živá výměna slovesných časů) jsou podle R. shromážděny ve scéně Mk 14,51n. Charakteristický je hlavně historický (narrativní) prézens. Celkově o Markově slohu říká R., že při vši jeho blízkosti k ústnímu způsobu vyprávění má „přesto literární charakter a je všechno jiné než neumělý“ (62). To je jistě hodnocení ne zcela běžné. Sloh janovských spisů charakterizuje podle R. jednoduchost a nevyumělkovanost (65). Stylových prvků a frazeologických obrátů ze Septuaginty je pouze málo (67). Také citáty ze Septuaginty jsou vzácné (tamtéž). Pavlův sloh se dá podle R. nejlépe srovnat s Epiktetovými diatribami (69). Pavel je schopen dosáhnout až poetické úrovně, jak je poznat např. z 1 Kor 13. Podle R. tento text z literárního hlediska „převyšuje originalitou a výrazovou silou všechno, co kdy vytvořil oslavovaný aticista Dion z Prusy (Dio Chrysostomus)“ (69n.). Pavel pracuje s velkou slovní zásobou a „ovládá suverénně vyšší rovinu hovorové řeči koiné se všemi jejími jemnostmi“ (70). Sám vytvořil několik neologismů a zavedl nové významy k některým výrazům (70n.). Proti některým moderním exegetům zdůrazňuje R., že výraz skubala (odpadky, smetí, brak) ve Flp 3,8 je sice drastický, ale není to „slovo z ulice“ ani vulgarismus (70). Pavlova sémantika a frazeologie je ovlivněna Septuagintou. R. si posléze stěžuje, že v moderních překladech je Pavlův sloh příliš „domestikován“, takže „jeho ‚hromobití‘ je slyšet jen z dálky“ (77). Zbývající novozákonní listy „se prezentují většinou v koiné vyšší úrovně s individuálními rozdíly ve slohu“ (77).

Zatímco v 1 Petr je mnoho septuagintismů, neplatí to tolik o ostatních spisech. Jejich semitské zabarvení se dá vysvětlit nejlépe napodobením stylu kázání v helénistické synagoze (77n.). O autorovi listu Židům R. říká, že je literárně nejobratnější z celého Nového zákona, ale přesto zůstává v rámci koiné vyšší úrovně, protože užívá lalein pro „hovořit, promlouvat“ (80). Jazyk Janova Zjevení je neliterární a lidový, jeho sloh je „v nejvyšší míře svérázný“ (84). Barbarismy a solecismy Zj však nesvědčí o jazykově stylistické neschopnosti, nýbrž jsou výsledkem „vědomě a suverénně pracující slohové vůle“ (tamtéž). R. však ve Zj také konstatuje typické slohové prostředky „vysokého stylu“ (86). Podle něj ve Zj odpovídá „neobyčejnému, bizarnímu obsahu neobyčejný, bizarní sloh“ (tamtéž).

Souhrnně zdůrazňuje R. specifickou jazyka Nového zákona v rámci antické literatury, i když ten má mnohem blíže k židovsko-helénistické literatuře, protože bez Septuaginty by vlastně nemohl existovat (88). Ke zhodnocení stylistického výkonu novozákonních autorů by byl schopen podle R. v antice pouze neznámý autor spisu Peri uyouj (O vznešeném), pocházejícího snad z 1. století po Kr. Toto dílo však není žádným z antických autorů citováno (89).

Literární formy Nového zákona jsou v druhé části knihy probírány ve dvou hlavních kapitolách a třetí tvoří opět shrnující závěr. První kapitola se věnuje „velkým formám“. To jsou (podle uspořádání v Reiserově monografii): životopisná vyprávění (evangelia), dějepisectví (Skutky apoštolů), list (dopis), apokalypsa.

O evangeliích říká, že to jsou životopisná vyprávění (98). Názor, který pokládá formu evangelia za ryze křesťanský výtvar, hodnotí R. jako překonaný (tam-

těž). Přitom však také uznává specifickosti novozákonních evangelií. Označení určitého spisu jako „*evangelium*“ pokládá R. za vhodné, ale „vlastní literární druh ve smyslu literární vědy se tím nemyslí“ (105). Toto stanovisko asi všechny neuspokojí, protože tím zůstává literární druh evangelií určen jako „*životopisné vyprávění*“, z něhož není patrný kerygmatický charakter novozákonních evangelií.

O Skutcích apoštolů R. říká, že mají formu historické monografie se silně životopisným zaměřením (111). Protože Sk vypadají jako Pavlův životopis s delším úvodem, nevidí rozdíl k Lukášovu evangeliu z hlediska literárního druhu jako příliš velký (tamtéž). K oddílům Skutků formulovaným v 1. osobě mn. čísla („*Wir-Berichte*“) se podle R. nedá v antické literatuře najít „nic srovnatelného“ (113). Jako jejich nejbližší vysvětlení se nabízí, že autor chtěl „naznačit svou vlastní přítomnost při daných událostech“ (tamtéž). „Že ve Sk 27 máme autentickou zprávu, je nepochybné“ (114).

Novozákonní listy zapadají v mnohém ohledu do kategorie antické epistolografie. R. se však obrací proti snaze některých současných biblistů aplikovat na Pavlovy listy zásady antické rétoriky. Uplatňování těchto kategorií na novozákonní spisy „je velmi pochybné“ (125).

Ohledně literárního druhu Janovy apokalypsy se dovídáme, že „stojí v široké, naprosto židovské tradici“ (128). Ale předtím R. konstatoval, že „o nějaké jednotnosti literárního či textového druhu ‚apokalypsa‘ nemůže však být ani řeči“ (126n.).

Druhá kapitola je věnována malým formám, literárním vzorům a slohovým typům, které se vyskytují uvnitř „velkých forem“. Nejprve jsou probírány vyprávěcí formy, které zahrnují anekdotu (tj.

krátkou událost; podle R. jiné názvy z řecké tradice jsou *apoftegma* nebo *chrie*), vyprávění o zázraku, podobenství a genealogii. R. silně zdůrazňuje originalitu Ježíšových podobenství (146). Na potvrzení tohoto hodnocení, které dnes už není tak běžné, uvádí také delší citát od J. Barra (147). Krátce jsou probrány vzory vyprávění (s. 149n.). Třetí podkapitola vysvětluje řečové formy. Sem R. zahrnuje předmluvu, výrok, řeč na rozloučenou, katalog, výčet povinností v domě (*Haustafel*), modlitbu, hymnus, liturgické formule a modlitební obraty, aklamaci a formulí vyznání. Posléze se rozlišují stylové typy, mezi něž R. řadí *diatribu* (uplatňování dialogického charakteru při poučování) a *parenezi*.

Shrnutí druhé části (190–194) nejprve zdůrazňuje návaznost Nového zákona na židovskou literaturu, především na Septuagintu. R. dokonce říká, že „Nový zákon je židovská literatura a tvoří“ z literárně historického hlediska její „vrchol“ (194). S tímto tvrzením (jímž chce R. korigovat formulaci A. Harnacka o osvojení si židovské literatury křesťany) lze asi souhlasit jen při velmi širokém významu adjektiva „židovský“. Ale R. poukazuje také na to nové, s čím se v Novém zákoně setkáváme. To vidí v oblasti obsahové, ale také formální (zde R. jmenuje např. Ježíšova podobenství, strofický paralelismus a výčty povinností v domě).

Ukázkové texty v třetí hlavní části jsou až na jeden všechny biblické. Tím nebiblickým textem je POxy I 119, který obsahuje poměrně známý dopis chlapce Theona jeho otci Theonovi z 2. až 3. století po Kr. Pouze jeden text je ze Septuaginty (Gn 2,15–25). Zbývající texty (Lk 1,1–4; 9,51–56; Mk 2,1–12; Jan 1,1–18; Gal 2,1–10; Ef 1,3–14; Zj 1,1–8) mají dokládat charakteristické rysy jazyka i slohu No-

vého zákona. Vysvětlující poznámky k textům jsou poměrně stručné, ale spolu s překladem vhodně upozorňují na jejich jazykové a stylistické zvláštnosti. Výběr textů je jistě vhodný, protože např. kromě předmluvy k Lukášovu evangeliu, která je tvořena dlouhou větou periodou, je mezi nimi i perikopa z Pavlova listu Galaťanům referující o jeho druhé návštěvě Jeruzaléma, která obsahuje anakoluty a je příkladem textu napsaného zřejmě pod vlivem emoce.

Publikace je zamýšlena – jak je to vyjádřeno už v podtitulu – jako úvod do dané problematiky. Proto je v závěru před rejstříky zařazen (242–244) také slovníček rétoricko-stylistických odborných výrazů. Ale Reiserovu monografii by neměl přehlédnout nikdo, kdo chce lépe porozumět Novému zákonu nebo se zabývá jeho interpretací, včetně exegetů. Je nakonec dobré, že některá autorova stanoviska nejsou nesporná, protože to právě může vést k obohacení diskuse a k dalšímu pokroku v bádání.

Ladislav Tichý

JÁN LETZ:
MYSTIČKY ZÁPADU. INŠPIRÁCIA PRE
KREŠŤANSKÚ FILOZOFIU A TEOLÓGIU

(Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002.
400 s. ISBN 80-7165-317-9)

Záujem o štúdium spirituality na univerzitách zaznamenal v ostatných rokoch mimoriadny nárast, čo iste svedčí o dôležitosti tohto odboru v postmodernej spoločnosti. Aj v kresťanských vydavateľstvách vychádza veľké množstvo literatúry orientovanej na spiritualitu.

Kníhkupci konštatujú, že duchovná literatúra patrí v ostatných rokoch k najpredávanejšej, platí to zvlášť o literatúre psychologicky orientovanej. Pociťuje sa potreba hlbšej filozofickej i teologickej reflexie kresťanskej mystiky a jej prínosu pre kresťanské myslenie. Preto možno len privítať, že Vydavateľstvo Michala Vaška sa rozhodlo vydať knihu prof. Ing. Jána Letza, PhD., ktorá nie je len súborom prehľadných biografíí, ale aj pokusom o filozofickú reflexiu. Je to prvé dielo svojho druhu vychádzajúce na Slovensku.

Autor vyzdvihuje ako absolútnu prioritu v ženskej mystike mystiku lásky. Táto forma mystiky, typická pre ženskú spiritualitu, bola najviac rozšírená v stredoveku, no vyskytovala sa vo všetkých storočiach, vrátane dvadsiateho. V nej vystupujú do popredia individuálne, personálne a afektívne črty. Nekonečný Boh ako osoba oslovuje osobu konečného človeka. V takomto personálnom dialógu sa Boh v kenotickom sebadarúvaní stáva podľa autora súmeriteľným (komenzurabilným) s človekom. O tomto tvrdení by bolo potrebné možno viac diskutovať, v akom zmysle by mohol byť človek s Bohom súmeriteľný. Ježiš je naplnením a prostredníkom tohto vzťahu. Vo svojej dejinnej jedinečnosti a ľudskej láskavosti je konečným cieľom mystikov, s nim sa mystici na úrovni ľudskejši zjednocujú a sú pozdvihnutí k Bohu. Ženy-mystičky používajú v tomto zjednocovaní bez zábran jazyk erotiky, lebo väčšinou sú si intuitívne dobre vedomé hlbkej telesno-duchovnej jednoty človeka, ako aj skutočnosti, že skrze vtelebnie, život a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista sa ľudské telo stalo neoddeliteľnou súčasťou spásy. V chápaní týchto mystičiek sa divinizuje eros. Bez neho by opravdivá láska k Ježišovi ani nebola

možná. Každý človek má milovať Ježiša celý, teda aj so svojimi telovými mohutnosťami, pre ktoré je príznačná aj vášňivosť. Tieto ženy sa nijako netajili svojou vášňou pre Krista. Pritom ich symbolická reč nie je prázdny označovaním. Erotické symboly sa nevyhýbajú svojmu pôvodnému erotickému určeniu, mobilizujú aj eros človeka, no neostávajú len pri tejto svojej úlohe, ukazujú aj za telovosť, na duchovnú dimenziu lásky. Telesné objatie a spojenie sa takto stalo symbolom duchovného objatia a spojenia. Duchovná nežnosť a slasť sa pripodobňuje k telesnej nežnosti a slasti. Na širokej klaviatúre sa uplatňujú systémy tradičného jazykového symbolu, obsiahnuté najmä v biblickej Piesni piesní.

Po náročnom uvedení do problematiky autor v siedmich rozsiahlych kapitolách predstavuje jednotlivé mystičky, počnúc od raného stredoveku až po dvadsiate storočie. Pridrži sa pritom, pokiaľ mal po ruke dostatok informácií, stabilnej štruktúry jednotlivých medailónov. Najprv uvádza meno a priezvisko mystičky v poslovenčenej podobe so základnými životopisnými dátami, pokračuje stručnou charakteristikou a biografiou. Osobitnú hodnotu má výber vlastných textov mystičky, ako i mystagogický a filozoficko-teologický komentár autora k textom.

V mníšstve sa všeobecne rozlišuje život eremitský a cenobitský, neskôr sa rozlišujú rehole a kongregácie a napokon inštitúty zasväteného života. V otázke pomenovania rozličných foriem Bohu zasväteného života používa autor menej rozšírené rozlíšenie a pomenovanie, ako napríklad „reklúza“, „begyňa“. Azda sa spomenuté pomenovania vžijú v odbornej terminológii. Podobne možno diskutovať aj o mnohých netradičných, no inšpirujúcich pohľadoch autora. Vydanie tejto knihy je však osobitne cenné,

lebo jasne ukazuje, že v rozvoji kresťanskej spirituality mali ženy významné miesto. Zároveň poskytuje bohatú bibliografiu, ktorá môže byť užitočná pre ďalšie štúdium.

Ladislav Csontos SJ

**KRZYSZTOF PAWLIN:
KANDYDACI DO KAPŁAŃSTWA
TRZECIEGO TYSIĄCLECIA**

(Warszawa: Wydawnictwo Siostr Loretanek, 2002. 375 s. ISBN 83-7257-092-2)

Otázka kňazských a rehoľných povolání je vždy znovu aktuálna. Venuje sa im osobitná pozornosť vo farnostiach, v diecézach, v jednotlivých krajinách i v celej Cirkvi. Svedčí o tom aj posynodálny dokument *Pastores dabo vobis*, že ide o jeden z kľúčových problémov Cirkvi v súčasnosti. O to zaujímavejšie je, že práve v Poľsku, kde je relatívny dostatok kňazských povolání, sa v roku 2000 uskutočnil sociologický výskum s kandidátmi kňazstva vstupujúcimi do diecéznych seminárov. Výskum bol uskutočnený vo všetkých diecéznych seminároch hneď v prvých dňoch po nástupe klerikov do prvého ročníka, aby sa vylúčilo ovplyvnenie respondentov seminárskou výchovou, prípadne staršími klerikmi. Z celkového počtu 997 prijatých do prvého ročníka anketu vyplnilo a odovzdalo 925 klerikov. Treba uviesť, že v priemere sa počet kandidátov kňazstva prijatých do prvého ročníka v diecéznych seminároch v Poľsku za ostatných dvadsať rokov pohybuje okolo tisíc. Empirické údaje nepotvrdili dávnejšie pesimistické prognózy, podľa ktorých po páde komunizmu dôjde k podstatnému poklesu počtu

kňazských a rehoľných povolání aj v postkomunistických krajinách. V roku 1998 bolo prijatých až rekordných 1 157 prvákov.

Dotazník použitý vo výskume obsahoval väčšinou uzavreté otázky a len niekoľko otvorených alebo polootvorených otázok. Celkovo obsahoval osemdesiat osem otázok, niekoľko z nich bolo zložených z celého bloku čiastkových otázok, zvyčajne vo forme tabuľkových otázok. Dotazník bol konštruovaný tak, aby bolo možné analyzovať:

- geografické a spoločenské zdroje povolání;
- kultúrne a intelektuálne kvality povolání;
- intenzitu nábožnosti;
- stav hodnôt a obáv kandidátov kňazstva;
- podmienenosť a motiváciu povolání;
- ich víziu kňazstva;
- víziu spoločnosti.

Výskum poukázal na skutočnosť, že každá generácia seminaristov nesie so sebou nové výzvy pre formátorov. Vyžaduje si to od nich rozpoznať „ľudskú kvalitu“ povolání, nezabúdajúc pritom na fakt, že povolanie je predovšetkým Boží dar. Z toho by mala vyplývať ambícia formátorov vždy znova si ujasňovať prvky formácie, aby ona odpovedala na znamenia doby, ktoré možno vyčítať aj z empirického výskumu. Zaujímavým zistením je, že v priemere klerik prvého ročníka v roku pred vstupom do seminára prečítal sedem až osem kníh, zriedkavo číta dennú tlač. Ťažko povedať, či je to v tomto veku dosť alebo málo. Rozhodne je to na zamyslenie, ako aj veľký záujem o počúvanie hudby, kontakt so svetom kultúry, hlavne so svetom filmu, ako i veľká otvorenosť pre najnovšie technológie, počítače a internet. Výsledky výskumu v tejto oblasti evokujú množ-

stvo otázok a potrebu hľadania odpovedí vo formácii.

Pozornosť vzbudzuje aj otázka, prečo sa kandidát na kňazstvo rozhodol vstúpiť do seminára. Deklaruje, že z vnútornej potreby túži slúžiť Bohu a ľuďom, Cirkvi a v kňazstve chce dosiahnuť osobnú svätosť. Nemyslí pritom na útek pred ťažkosťami života či na získanie lepšieho materiálneho zabezpečenia, nie je to rozhodnutie uskutočnené pod vplyvom spoločenského oceňovania duchovného stavu. Mladý kandidát kňazstva pokladá kňazstvo predovšetkým za službu a v niečo menšom stupni za posvätenie seba. Motivácie nie sú predovšetkým vonkajšie, ale empiricky poznaná motivácia u skúmaných respondentov celkom jednoznačne ukazuje, že bude potrebné jej prehĺbenie počas rokov seminárskej výchovy. Motivácia je totiž súhrn síl, ktoré hýbu človekom: hlad, smäd, záujem o iné osoby, sociálne a vonkajšie podnety, láska k Bohu a celý rad ďalších síl. Mladého muža môžu viesť k vstupu do seminára rozličné motívy, ale zásadnú dôležitosť má jeden, a to osobná láska k Bohu a túžba úplne sa mu v láske odovzdať.

Publikácia je spracovaná na vynikajúcej odbornej úrovni. Uvádza sa v nej množstvo údajov vo forme prehľadných tabuliek a ľahko čitateľných grafov. Tam, kde je to možné, uvádza porovnanie s celkovou populáciou mužov v príslušnom veku, prípadne s údajmi o celkovej religiozite v Poľsku. Tomu zodpovedá aj grafická a technická úprava knihy. Kniha môže poslúžiť ako inšpirácia výskumu v iných krajinách, ako i podnet na premýšľanie pre tých, čo sú zodpovední za formáciu kandidátov kňazstva pre tretie tisícročie.

Ladislav Csontos SJ

**WALERIAN BUGEL:
SOUČASNÉ SLOVENSKÉ VERZE
BYZANTSKÉ LITURGIE
SV. JANA ZLATOÚSTÉHO**

(Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2001. 136 s. ISBN 80-244-0369-2)

Lex orandi – lex credendi. Jadrná zásada vystihující úzký vztah mezi tím, jak se křesťané modlí, a tím, jak věří, platí všude. Zvlášť živě jsou si jí vědomi na Východě. Liturgický text tu má přímo kodifikační váhu pro teologii i duchovní tradici. Podle Meyendorffa je pramenem a projevem teologie.

Vytvořit hodnotný překlad těchto posvátných textů do živého jazyka pro dnešní liturgické slavení nikdy nebude moci spočívat pouze v kvalitní lingvistické práci a správném odhadu současných pastoračních potřeb v „terénu“. Vždy bude vyžadovat i důkladné obeznámení se s celou teologickou a duchovní tradicí, z níž vyrůstaly a kterou naopak dál formují a určují.

K tomu se přidružují i požadavky ekumenické, jak je formulují i oficiální římské pokyny. Ty vybízejí ke vstřícnosti: nakolik je to jen možné, mají být liturgické texty používány společně křesťany hlásícími se k téže tradici i přes jejich konfesní rozdílnosti (*Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov...*, čl. 29). I proto si překlady musí klást vysoké kvalitativní cíle.

ThDr. Walerian Bugel, odborný vědecký pracovník Cyrilometodějské teologické fakulty UP v Olomouci, si ve své monografii všimá slovenských překladů liturgie sv. Jana Zlatoústého vydaných v posledních letech, a to řeckokatolických i pravoslavných. Téma není pro autora nové, věnoval se mu už ve své

licenciátní práci (1993). Nespokojuje se s kritikou zkoumaných překladů (především tří řeckokatolických, jelikož dva pravoslavné jsou pouze pracovní), ale má zřetelnou představu o správném směřování do budoucna a o zásadách respektu k posvátným textům i k současným potřebám jejich praktického užívání. Ukazuje i rámec historických okolností, které do značné míry podmiňují pojednávané překlady a musí být brány v potaz při jejich hodnocení, např. návyk řeckokatolických věřících na kratší římskokatolické bohoslužby v době, kdy jejich církev byla postavena mimo zákon (1950–1968), či povinnost kněží sloužit během nedělního dopoledne ve více chrámech. S bolestí konstatuje i značnou izolovanost řeckokatolíků v dobách totality, kdy nebylo možno věnovat se ruku v ruce s ostatním křesťanským světem opravdu hlubokým teologickým a liturgickým studiím vlastní tradice. Dočítáme se tu o letité klopotné cestě jen zvolna vedoucí k překladu, který by byl pro kompetentní římské orgány natolik přijatelný, aby jimi mohl být schválen. Autor kritického rozboru však ani tento text neshledává bezchybným, nicméně však použitelným jako východisko pro budoucnost. Jasně pojmenovává nedostatky překladů, pátrá po jejich příčinách, přitom však podává své vážné výhrady s uctivým respektem, *sine ira et studio*. Nikomu nestrání, podává vysvětlení i jevů či tendencí, s nimiž se neztožňuje, a přitom neobhájuje nic „za každou cenu“. Klade-li na druhé požadavek „poctivosti a profesionality překladu“, pak sám dostal takovému nároku svou precizní, podrobnou studii, podloženou úctyhodně širokým výběrem pramenů i literatury.

Snad jen pár drobných připomínek. V češtině bylo dosud publikováno jen málo z východního liturgického bohatství, a proto není ještě ustálena terminologie, což se v knize projevuje u několika výrazů. Podle mého názoru by lépe odpovídalo duchu našeho jazyka řecké výrazy jako *asteriskos*, *diskos* aj. skloňovat tak, jako už dnes vžitý *kosmos* (*kosmu*, *kosmem*) a nepřidávat pádovou koncovku k plnému znění slova v nominativu. Číselné odkazy na bibliografické poznámky by byly v textu výraznější, kdyby byly umístěny až za interpunkční znaménko aspoň tam, kde je to možné. Místo označení některých speciálních výrazů velkými lomenými závorkami je u nás obvyklejší užívat kurzívu anebo další typ uvozovek: »«. Poznámka č. 55 na str. 24 zřejmě souvisí s jinou, než je uvedena pod č. 26. V pozn. 34 na str. 72 není jasné, které vydání byzantsko-slovanské verze liturgie má přesně autor na mysli.

W. Bugel ve své knize odvedl vskutku fundovanou, detailní práci, v níž vyslovil i řadu vážných výhrad na adresu zkoumaných překladů. Možná se bude jeho kritika zdát někomu až přísná, zvláště dočte-li se tu o „zániku teologické identity slovenské řeckokatolické církve“ (s. 44), či je-li pro něj samotný text Chrysostomovy liturgie nebo vyhotovení jejího překladu záležitostí srdce. Ale má-li ve východním prostředí liturgie tak jedinečné postavení, pak takový čtenář jistě přijme pojednání W. Bugela s povděkem, že mu dokáže odborně dopomoci k co možná nejlepšímu znění posvátného textu, na němž mu tolik záleží. A podle něj přece my, kteří tajemně představujeme cherubíny a pějeme trojnásob svatou píseň životodárné Trojici, „vsjákuju nyní žitéjskuju otveržim pečál’...“ Poslední slovo hymnu znamená starost i zármutek, které máme odložit

stranou, když jsou před námi velkolepá Boží tajemství. I tu starost či smutek, že náš jazyk neumí dokonale vystihnout a vyjádřit bohatost a hloubku modliteb těch, kteří v nich svou inspiraci z Ducha svatého před staletími natrvalo zachytili. Jestliže východním křesťanům je vlastní kontemplativní schopnost, nezastavující se západnický u toho, *odkud* věci pocházejí, ale objevující *kam až* nás vlastně mají dovést, pak lze všem čtenářům přát právě tu krásu liturgie pozemské, která má být co nejpůvabnější ikonou té nebeské. A k ní nás vedou nejen její někdejší tvůrci, ale i ti, jimž je dnes dáno být nám v tom putování rádci a průvodci.

Michael Špaček

EKUMENICKÉ KONSENSY II.

KATOLICKO-PRAVOSLAVNÝ DIALOG: TEXTY Z LET 1965–1995

(Velehrad: Refugium, 2002. 115 s.
ISBN 80-86045-82-X)

Doktrinální dialog sesterských církví – katolické a pravoslavné – na celosvětové úrovni byl zahájen v roce 1980, ale půda pro něj byla připravována již o mnoho let dříve. Je tedy třeba velmi uvítat další, dvanáctý svazek edice Hlas Velehradu, díky kterému nyní i český čtenář má možnost seznámit se „s nejdůležitějšími kroky, jež sice stály poněkud v ústraní, ale přesto umožnily dospět k podepsání mezinárodních konsensů“ (s. 5). Texty přeložil a redakčně upravil ThDr. Walerian Bugel, žák jednoho ze členů Mezinárodní smíšené komise pro teologický dialog mezi katolickou a pravoslavnou církví, prof. Wacława Hryniewiczze OMI.

Texty zařazené do tohoto svazku jsou následující: Společné prohlášení papeže Pavla VI. a patriarchy Athenagora I. (7. 12. 1965), Breve papeže Pavla VI. „Ambulate in dilectione“ (7. 12. 1965), Tomos patriarchy Athenagora I. (7. 12. 1965), Společné prohlášení papeže Jana Pavla II. a patriarchy Dimitriose I. (30. 11. 1979), Komuniké organizačního výboru smíšené teologické komise (3. 6. 1980), Závěrečné komuniké smíšené teologické komise po setkání na ostrovech Patmos a Rhodos (3. 6. 1980), Společné prohlášení papeže Jana Pavla II. a patriarchy Dimitriose I. (7. 12. 1987), Dokument o unitismu a proselytismu – Freising (15. 6. 1990), Uniatismus, unijní metoda minulosti, a současná hledání plného společenství – Ariccia (15. 6. 1991), Poselství představených nejsvětějších pravoslavných církví (15. 3. 1992), Obecné zásady a praktické pokyny pro koordinaci evangelizační práce a ekumenické angažovanosti katolické církve v Rusku a jiných zemích Společenství nezávislých států (1. 6. 1992), Společné prohlášení papeže Jana Pavla II. a patriarchy Bartholomea I. (29. 6. 1995), Řecká a latinská tradice o vycházení Duha Svatého (13. 9. 1995). Dále jsou uvedeny bibliografické údaje k jednotlivým dokumentům (s. 108–111). Lze tedy říci, že ve srovnání s časovým rozpětím konsensů na celosvětové úrovni tento svazek přináší dokumenty, jež pokrývají téměř trojnásobné časové období, z čehož lze vyvozovat předpoklad, že ovzduší, pozadí a dopady jednotlivých etap dialogu nastiňují více než dostatečně.

Přestože překlad se jeví jako velmi pečlivý (pořízený povětšinou z originálů a vždy přihlížející k již existujícím překladům) a citlivý a prošel korekturou (jak vyplývá z poděkování na s. 9), najdeme v něm některé nedostatky. Těmi jsou: nejednotné psaní velkých písmen v ná-

zvech *pravoslavná církev* a *katolická církev* (s malým na s. 22, 23, 32, 111; jinde s velkým, což je v souladu s ediční poznámkou, s. 9), nesprávné uvedení jména patriarchy Athenagorase I. (na s. 16), chybějící sloveso (s. 19), záměna „již“ za správné „jež“ (s. 67, 78), „tyto“ místo správného „tato“ (s. 85), „kteří“ místo „který“ (s. 103), nesprávné (polské) skloňování jména Idris (s. 37), nesprávné skloňování slov *poslání* (s. 32), *studium* (s. 42), *hypostaze* (s. 104), v češtině se obvykle používá psaná podoba jména sv. Augustin či (zřídka) Augustýn, nikoliv Augustín (s. 96, 97, 105), „doktrína“ (s. 105), jinde „doktrína“ (např. s. 102), mezera navíc (s. 92), naopak chybějící mezera (s. 115), chybějící interpunkční znaménko (s. 19, 97, 113), obrácená závorka (s. 97), chybějící závorky (s. 115). Úsměv pak vzbuzuje – vinou chybějící čárky mezi slovy – „Paní Bohorodička“ (s. 20) a záměna slova zasedání za „4. plenární posezení“ (s. 38). Vydavateli pak lze vytknout málo přehledný obsah (s. 114–115).

To, že se jedná o témata stále aktuální a živá, lze vzpomenout např. v souvislosti s neutuchajícím obviňováním katolické církve ruskou pravoslavnou církví z působení na jejím území a z proselytismu, přestože první jmenovaná se snaží postupovat podle výše uvedeného dokumentu „Obecné zásady a praktické pokyny...“, jež toto působení vymezuje s velkým porozuměním a ekumenickou otevřeností.

Všem čtenářům tohoto (nejen překladově) zdařilého druhého „svazečku“ ekumenických konsensů lze popřát upřímnou touhu po poznávání obou tradic, katolické i pravoslavné, aby mohli stejně jako „Smíšená komise prohlásit, že se naše církve považují za církve sesterské, spoluzodpovědné za uchování

jediné Boží církve ve věrnosti vůči Božímu plánu, zvláště v tom, co se týká jednoty“ (s. 85).

Jana Nováková

VOJTECH BOHÁČ: KRÁTKYLITURGICKÝ SLOVNÍK

(Prešov: Petra, 2002. 31 s.
ISBN 80-89007-26-0)

Vytvoření věcně správného, jazykově homogenního a přitom přesného odborného názvosloví je důležité snad pro každé odvětví lidské činnosti. Jestliže však terminologie některých úzce zaměřených vědeckých oborů zůstává pro většinu populace něčím naprosto neznámým, pak znalost terminologie liturgické nezahrnuje jen okruh specialistů, ale také duchovenstvo, další chrámové služebníky a v neposlední řadě též většinu věřících. Dílům zabírajícím se výkladem základních liturgických pojmů je tedy dobré věnovat zvýšenou pozornost. O to více to platí v případě východních katolických církví, kde vždy vyvstává otázka korelace s terminologií a liturgickou praxí církví pravoslavných, používajících stejný obřad. Kontext slovenské řeckokatolické církve je pak zvláště významný tím, že se v ní zároveň jedná o proces postupného zavádění živého jazyka do oblasti o ustálené staleté tradici, již je byzantsko-slovanská liturgická tradice.

Pro zdánlivou větší komplikovanost – ale ve skutečnosti úplnost pohledu a následného hodnocení – je třeba ještě uvést, že autor maďarské národnosti je duchovním prešovské eparchie, jejíž historické teritorium je poznamenáno jak rozdílným zvykovým právem jednotlivých ob-

lastí, které patřily pod čtyři různé jurisdikce (mukačevskou, prešovskou, hajdudorogskou a košickou), tak i jazykovým území ohledně nábožensko-teologické terminologie, a tedy i terminologie liturgické (jedná se o použití tvarů řeckých, církevněslovanských, slovenských, jakož i celé řady kalků a jazykových mutací). Kuriózně proto působí skutečnost, že tento složitý kontext nebyl nijak nastíněn – včetně byť jen jediného adjektiva v názvu publikace.

Dílo zahrnuje 174 vysvětlovacích a 6 čistě odkazovacích hesel, přičemž zde budeme marně hledat grafické rozlišení mezi dále odkazovanými hesly a ostatní nevysvětlovanou terminologií pomocí kupř. šipek, dlouhých pomlček či proloženého písma. Oproti standardním slovníkům zde nenajdeme ani ustálenou strukturu hesla (kupř. název, variace názvu, etymologie + význam, vysvětlení pojmu, dějinný nástin, teologická explikace, současná praxe). U některých položek bylo vysvětlení samotného pojmu nahrazeno všeobecným popisem formou celých vět (kupř. „kánón“ – s. 16; „kathizma“ – s. 17; „synaxis“ – s. 26), což vzbuzuje podezření na převzetí některých pasáží z autorových skript liturgiky do jednotlivých hesel; místy vlastní vysvětlení zcela schází (kupř. „epimani-keia“ – s. 9; „koruna“ – s. 17; „lítijny sviatok“ – s. 18; „veľký kánón“ – s. 28).

Vrcholem nedůslednosti však zůstává zřejmá absence volby základního jazyka pro uvádění podoby jednotlivých hesel: zatímco kupř. „veľký vchod“ je uveden ve slovenštině (s. 29), „malý vchod“ je pouze odkazovacím heslem (s. 19) k „eisodas mikra“ (s. 9), tedy k názvu, který je nejen nepřesný (správně: *eisodos mikra*), ale navíc na Slovensku nepoužívaný. Znění některých hesel se zdá prozrazovat autorovu zálibu v řeckém

názvosloví (kupř. „diakonikon“, „dikirion“ a „diptychon“ – s. 8, „ekfonésis“, „epikefálion“ a „epitafion“ – s. 9), přičemž otázka rozdílu mezi klasickou a novorečkovou výslovností, jakož ani transkripce dlouhých a přízvučných hlásek jím není reflektována. Pouze některá hesla uvádějí paralelně i církevněslovanský tvar v transkripci do latinky (kupř. „analogion, analog“ – s. 6, „epitrachelion, epitrahil“ – s. 9, „exapostolarion, svítilen“ – s. 10, „kathizmalión, sedalen“ – s. 17); výjimkou je obrácené pořadí názvů („oktoich, oktoechos“ – s. 20). Setkáváme se i se slovensko-církevněslovanskou paralelizací názvů (kupř. „kostol, cerkev“ – s. 17, „polovica, prepolygonie Päťdesiatnice“ – s. 23). Některá hesla jsou pojmenována podle církevněslovanského znění (kupř. „začalo“ – s. 30, „podoben“ – s. 23, „inditia“ – s. 15). Boháč není důsledný ani v případech transkripce z církevní slovanštiny (srov. kupř. poslední z uvedených hesel či „prepolygonie Päťdesiatnice“ – s. 23 – s formulací „na sviatok Prepolygonija päťdesiatnice“ – s. 20 – či „uzatvára katavásija“ – s. 20). Taktéž ani slovenská nomenklatura neodpovídá skutečnému stavu a nezohledňuje dosavadní vývoj terminologie, upravované minimálně ve čtyřech různých dílech (kupř.: ekfonéza, a ne ekfonésis; náručníky, a ne epimanikeia – s. 9); za vyloužené novotvary je třeba označit spojení „náručný kríž“ (s. 20) namísto: příručný, příp. oltárny (z církevněslovanského: naprěstoľnyj) kríž i dikira a trikira (s. 24 a 27).

Volba jednotlivých hesel taktéž budí jisté rozpaky. Přestože ve slovníku nenajdeme zdaleka všechnu liturgickou terminologii, včetně kupř. jednotlivých součástí bohoslužebných rouch (chybí epigonation – nabedrennik – nábederník, poruči, kalymna, diskokalymna), bo-

hoslužebných budov a jejich částí (chybí časovňa, nartex – pritvor – baby nec – chrámová predsieň) či obrádů liturgie hodin (chybí časoslov, obednica, bohorodičen, kondak), vyskytují se v něm hesla nemající s liturgií přímou, či dokonce žádnou souvislost („Bohorodička“ – s. 7, filia – s. 11, gréckokatolícka cirkev – s. 11–12); u posledních dvou to autor alespoň zmiňuje.

A nyní již k věcnému obsahu jednotlivých hesel. Přestože by se mělo jednat o dílo specializované, také zde se setkáme s množstvím nepřesností. Z oblasti biblické teologie to bude překlad významu aklamace „aleluja“ jako „chváľme Pána“ (namísto: chváľte Boha, příp. Hospodina – s. 5), neuvedení u hesla „amen“ významu ze Zj 3,14 (tamtéž), zjednodušená prezentace průběhu poslední večeře (s. 13) a tautologické vysvětlení pojmu žalm („je jedna zložka zo 150 žalmov“ – s. 31). Teolog-systematik si povšimne následujících skutečností: heslo „bozk pokoja“ vůbec nepřihlíží k teologickému významu hebrejského „šalóm“ (s. 7), schází teologický výklad epikléze (s. 9); výklad hesla „eucharistia“ zcela opomíjí rovinu slavení na úkor jednostranného exponování reálné přítomnosti; navíc formulace „Eucharistia je nositeľkou pôvodcu milosti: Ježiša Krista“ je hraniční (s. 10); dochází k záměně půstu s pokáním (s. 11); papež je označen jako hlava církve (s. 10); Ježíšova modlitba je mylně vydávána za přivolávání na pomoc, a ne jako prosba o smilování (s. 15–16); nepřesná je i formulace „prosíme o spásnu činnosť Zmŕtvychstalého“ (s. 23). Nejvíce nedostatků je z oblasti liturgie: ztotožnění antifony se „žalmem na sv. liturgii“ (s. 6), neuvedení významu hesla „apoštol“ jako liturgického čtení (s. 6); tautologie: „ukončenia paschálneho obdobia oddania Paschy“ (s. 7); u hesla „ekfoné-

sis“ chybí návaznost na modlitbu pronášenou během ekténie (s. 9); embolismus je mylně zaměňován se závěrečnou doxologií po Modlitbě Páně (s. 9); ztotožnění úvodního žehnání s požehnáním (s. 10, 12); nepřesný výklad pojmu homilie (s. 12); neopodstatněné nazývání „cherubínskou písní“ zpěvů, které ji nahrazují o Velkém čtvrtku a Velké sobotě (s. 13); nedůslednost ve výkladu znaku „IC XC NI KA“ (s. 14 a 24); při vysvětlení ikon na ikonostasu chybí tzv. nulová (= přízemní) řada (s. 14); irmologion neobsahuje „všetky ostatné“, ale jen některé nápěvy používané při bohoslužbách (s. 15); přestože liturgie předem posvěcených darů správně není mezi vlastní liturgie započítávána, setkáváme se názvem „vopred posvätené liturgie“ (s. 22); při polychronionu není uvedena možnost zpívat jej i na počest dalších lidí než jen biskupa (s. 23); co má znamenat formulace „prikrývky sú zhotovené z liturgickej látky“ (s. 24)?

Poslední z uvedených výtek potvrzuje domněnku o jistých jazykových a slohových problémech, jež Boháčovi činí vyjadřování se ve slovenském jazyce. Dokazují to i další skutečnosti: použití slova „niekedy“ ve významu „kedysi“ (s. 6, 25), nesprávné a nelogické skloňování slova diptychon (s. 8), uvádění „De-éziš“ jako maskulina (s. 8), opakující se pádová nedůslednost v rámci jedné věty: (s. 9, 13, 26); nechybějí ani překlepy (s. 23), chyby gramatické (s. 10), stylistické (s. 24) a ani výskyt nelogické věty (s. 29).

Nakonec si dovolím zaměřit pozornost na tu část, která je nejbližší začátku. Je jí úvod (nazvaný „pozvanie“) autorství Boháčova asistenta M. Il'ka; setkáváme se v něm s nepřesným uvedením názvu („Liturgický slovník“). Podle pisatele úvodu mělo být úkolem publikace

„vyplnit velkou mezeru v oblasti byzantské liturgické terminologie na Slovensku“ (viz s. 3). Jak to vysvítá z provedené analýzy, úkol ve značném měřítku splněn nebyl. Zaráží proto Il'kovo velice nekritické hodnocení: publikace podle něj „podává precizní definici nejzákladnějších liturgických pojmů“. Oba jsou nejen pedagogy na Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity, ale navíc vyučujícími liturgiky. To je jeden z klíčových důvodů, proč podobné nedostatky nelze nechat bez povšimnutí. Nezbyvá tedy, než Vojtechu Boháčovi popřát mnoho trpělivosti a hlavně mnohem větší důslednost a systematickosti při doplnění a opravě díla, jež si jistě zaslouží, aby nejenže bylo vydáno, ale především zpracováno velmi kvalitně.

Walerian Bugel

ALEŠ OPATRNÝ:

KARDINÁL TOMÁŠEK A POKONCILNÍ PROMĚNA PRAŽSKÉ ARCIDIECÉZE

(Disertační práce. Olomouc: CMTF UP, 2002. 201 s. + 26 s. příloh + 9 s. bibliografie)

Disertační práce Aleše Opatrného *Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze* vymezuje základní vazby kardinála Tomáška k proměně pražské diecéze po Druhém vatikánském koncilu. Spojuje v jediný celek autorův předdějinný, historicko-teologický a teologicko-pastorační přístup. Práce má tři roviny: Prvá odráží vnímání autora, v druhé se stává vyprávěním (výrazná narativnost je pro text charakteristická) a v třetí má znatelně hermeneutické prvky, vyjádřené formou reflexe či interpretace. Recepce Druhého vatikánského koncilu vidí

autor jako potvrzení známé zásady sv. Tomáše Akvinského „*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*“, rozvinuté kardinálem Tomáškem v pražské arcidiecézi. Recepce koncilu tak nese jeho pečť.

Opatrný pojímá fenomenální postavu pražského arcibiskupa horizontálně. Tvrdí a přesvědčivě dokládá, že recepce koncilu a následná proměna pražské arcidiecéze je jedinečně spojena s postavou kardinála Tomáška. Interpretaci Tomáškovy odkazu chápe jako život církve v dějinách. Této interpretaci dává zřetelně funkci známou jako „*Wirkungsgeschichte*“ (svědectví, které formuje budoucí rozhodování – srov. s. 201). Dominantní autorovou perspektivou nejsou historické skutečnosti jako pozitivní fakta (pouhá chronologická recepce Druhého vatikánského koncilu), nýbrž dějinná skutečnost katolické víry, ztělesněná v postavě Tomáškově. Opatrný chápe jeho postavu ve dvou vzájemně propojených rovinách: Tomášek je interpretem víry tím, jak uskutečňuje koncil, a zároveň Tomášek představuje identitu katolické víry v proměnách času a její konkretizaci – vyznávání, hlásání, slavení, zvyklosti a morální i etické postoje. Obě hlediska jsou ve studii Opatrného vyvážená.

V podání Opatrného je osoba biskupa Tomáška základním krystalizačním bodem a v konkrétních historicko-církevních okolnostech synonymem pro recepci koncilu na úrovni pražské diecéze, s přesahem do celé katolické církve v Československu. Opatrný tuto svoji tezi formuluje pastorálně-sociologicky. Tato výlučná individualizace procesu recepce v osobě Tomáškově je podle něho rozhodující. Můžeme v ní spatřovat klíčový bod společensko-strukturální a metodické modernizace církevní praxe v pražské arcidiecézi. Tomášek v ní hraje nezastupitelnou roli ideovou, sociální a komu-

nikační. Teologicky, a o tom se práce zmiňuje spíše implicitně, můžeme Tomáškovu roli charakterizovat jako koncilní *vyznání víry věřících*, jako spojení *sensus fidei* a *sensus fidelium*. Tento teologický moment se může stát zajímavým bodem diskuse nad jeho prací i v dalším rozvinutí Opatrného odborného zájmu.

Porozumíme-li takto hlavnímu záměru práce Opatrného, pak se nám jeví struktura práce zcela logickou a přirozenou. Recepce Druhého vatikánského koncilu je popsána jako:

1. přijetí kolektivního, ekleziologického bohatství univerzální církve jedinou osobou, a to podle Opatrného jediným možným způsobem, totiž selektivně-aktualizujícím (kapitola 2 a 3, s. 28–78);
2. přijetí koncilu místní církví v rámci recipročního, ale přesto jen výrazně nesymetrického vztahu biskupa a místní církve, zde výrazně ve prospěch postavy kardinála Tomáška (kapitola 4, s. 79–168);
3. přijetí závazného a víry si žádajícího rozhodnutí církevní autoritou v praxi společenství věřících, jehož povaha má trvalý ráz (kapitola 5 a 6, s. 169–199).

Strukturu práce je vhodné doplnit o systematicko-teologickou reflexi recepce jako základního úkolu církve přijmout sebe sama za nástroj uskutečnění jednoty mezi Bohem a člověkem (srov. LG 1). Církev je věrohodným znamením jen tehdy, je-li proces recepce kontinuální, dialogický a účinný, je-li navíc zakořeněn trinitárně (LG 4), personálně garantovaný (DH 10) v kontextu různorodosti mentalit (DH 11 a UR 14). Je totiž nejen výkladem, nýbrž i tvořením tradice. Memoárový přístup tím bude mít lepší ekleziologické zakotvení.

Opatrný nachází v postavě kardinála Tomáška zrcadlo, v kterém se odráží změ-

na postoje církve ke světu. Tomu napomáhá i bytostně katechetický Tomáškův přístup k otázkám věroučným, morálním i pastoračním. Podle Opatrného se struktura pražské arcidiecéze nezměnila z důvodů nepříznivých politických okolností. Změnil se podstatně styl života diecéze. Liturgická reforma se stala i v pražské diecézi viditelným plodem koncilu. Koncilní témata se stala pro Tomáška vhodným výchozím bodem pro výrazně svátostný charakter pastorece a pro růst účasti pokřtěných na životě církve. Tomášek je považuje za přirozené pole katecheze. Stěžejním je pak i Tomáškovu pojetí biskupské a kněžské služby. V nich Opatrný nachází základní důrazy koncilu ztělesněné v jeho osobě (s. 35–78).

Pozornost věnuje Opatrný vztahu mezi Tomáškovým odhodláním prosazovat reformy a obnovou diecéze. Jeho tradiční, „předkoncilní“ angažovanost bere tuto roli přirozeně na sebe. V pojetí Opatrného Tomáškovu teologická a pastorační predispozice je koncilem umocněná a záleží pouze na historicko-politických okolnostech, v kterých se projeví (s. 80–81).

Změny, působené přijetím koncilu, Opatrný určuje dle „posouzení projevů života církve v době po nabytí svobody“ (s. 170). Opřen o „osobní reflexe z jedennáctiletého sledování života arcidiecéze z pozice své práce, tedy ředitele Pastoračního střediska a biskupského vikáře pro pastoreci“ (tamtéž), popisuje stav s tím, že zásadnější studii zpracují až příští generace. Rekapitulace je spíše tematickým výčtem než zásadnější pastoračně-teologickou analýzou a vazba na recepci či uskutečnění je více slovní než obsahová. Ukazuje se jasněji pouze v podkapitole 5.2.4 „Udílení svátostí“ (s. 186–190), v podkapitole 5.2.6 „Život kléru“ (s. 192–194). Kapitola si zřetelně žádá lepší sumariza-

ci pramenů (pastýřské listy, promluvy Jana Pavla II. při návštěvách ČR atd.), studium již nyní publikovaných dílčích poznatků, důkladnější excerpce literatury, utřídění materiálů a jednoznačně stanovenou metodu práce. Její absence vede k nepřilíš přesvědčivému výsledku (nejasnost vazby mezi proklamovanou vazbou Tomáškovu prokoncilního působení a prokazatelností tohoto tvrzení). Pro případné publikování je třeba kapitulu zevrubně přepracovat.

Opatrný se v závěrečné kapitole pokouší o syntézu. Zjišťuje nedostatek základních informací, zúžení zorného úhlu aktivní menšiny církve na vztah církve a státu a na základní Tomáškův program, který by uskutečňoval s koncillem i bez něj: ožívování a prohlubování křesťanské existence (s. 198). Kriticky vidí především oblast teologického rozvoje studia Druhého vatikánského koncilu v českých zemích. Je nutné připomenout *Homiletické směrnice*, které tuto roli také částečně měly, popřípadě některé ojedinělé pokusy Katolického mírového hnutí „Pacem in Terris“ či katecheze, publikované v samizdatu. Hlavní přínos Opatrný vidí v orientaci na modlitbu, důsledný křesťanský život a sakramentalitu. Vlivem Tomáška zapustily hluboké kořeny v životě pražské arcidiecéze. Výlučnost této orientace je paradoxně i překážkou k rozvoji dalších oblastí postkonciliárního vývoje v pražské arcidiecézi. Autorovo zjištění čeká na zásadnější ekleziologické zpracování v širším kontextu, než jsou pouze české země (nebo nedávno publikované výsledky v rámci projektu *Aufbruch*). Teologické posouzení nedávných dějin čeká rovněž na své zpracování. Jejich výchozím bodem bude nejen fenomenologie české církve, nýbrž i tajemství církve v dějinách a tajemství církve dějiny přesahující. Zařazení recepcí konci-

lu do kontextu svatosti církve a z ní plynoucí její ustavičné obnovy se jeví jako zvláště naléhavé.

Opatrného práce se soustřeďuje na porozumění svědectví minulosti, a to z pozice pamětníka. Složitostí vztahu mezi vykládajícím subjektem a minulostí, která je předmětem jeho výkladu, se nezabývá. Tento jeho přístup ztěžuje stejnou míru porozumění pro ty, kteří obdobnou zkušenost nemají. Tím se autor vystavuje riziku, že pro něj nezpochybnitelný zorný úhel, přes všechno formální ujištění o nehotovosti analýzy, nebude moci být shodně interpretován, a v důsledku toho nebude moci být ani prokazatelný. Posoudit správnost vlastního výkladu je i pro teologa tvůrčím počinem, který není samoúčelný. Pomáhá ostatním zapojit se do dialogu nastoleného jasným vystižením problematičnosti výkladu a porozumění významu. V textu se dotýkáme jen okrajově konfrontace s případnými jinými výklady. Opatrného přístup je irénický, naznačuje nezřetelně diferenciaci samotných událostí či výkladů.

Opatrný si je do jisté míry vědom tohoto nedostatku, když se v závěru přimlouvá za zásadnější teologickou práci (s. 200–201). Zde návrat k pramenům a ke kritické práci, doplněné ekleziologickými, spirituálními a historicko-pastorálními přístupy, bude nezbytný. Autor svým srozumitelným, nekomplikovaným jazykem formuluje postřehy s ohledem na širší čtenářskou obec. Otevírá dialog s minulostí z hlediska vnitřního společenství církve, z pozice komunikace uvnitř církve, jehož je zastáncem, jak z textu vícekrát plyne. Jeho přístup k současnému stavu pastorační práce ukazuje na to, že dává přednost organickému rozvoji života církve jako jedné z alternativ, kterou má katolická církev před sebou.

Zazní i radikálnější hlasy, které vnášejí jiné akcenty než ty, které jsou drahé Opatrnému nebo samotnému Tomáškoví. Práce může stát na počátku nové generační výměny. Na jedné straně stojí ti, kteří chtějí stávající stav kodifikovat jako konečný výsledek pokoncilních změn, na druhé straně ti, kteří tento výsledek chápou jako velké zklamání. Opatrný o obou tendencích dobře ví, je přesný ve faktografických poznámkách a přesvědčivý ve znalosti terénu. Prorocké slovo jeho pastorační program nemá. Právě proto se může stát jeho práce provokací pro mladší generaci teologů, pro které se koncil stává inspirativní jiným způsobem než pro generaci účastníků koncilu. Na mluvčího této generace budeme muset čekat. Mezitím se práce Opatrného může stát počátkem procesu teologického tázání, vedoucího k rozlišování, a z něho pramenícího prorockého ducha.

Pavel Ambros

**ALOIS KŘÍŠŤAN:
POČÁTKY PASTORÁLNÍ TEOLOGIE
V ČESKÝCH ZEMÍCH V KONTEXTU
TEREZIÁNSKO-JOSEFÍNSKÝCH
REFORM. NEJSTARŠÍ ČESKÉ UČEBNICE
PASTORÁLKY**

*(Disertační práce. Olomouc: CMTF UP, 2002.
142 stran + 12 příloh)*

Práce Aloise Kříšťana je historicko-teologickou sondou, zkoumající vznik české pastorální teologie jako univerzitní disciplíny a rozebírající česky psané učebnice pastorální teologie. Kříšťan opravil tradované omyly v dataci a přesně popsal jejich původ. Základní přínos jeho práce spočívá v interpretaci důsled-

ků pastoračních přístupů církve v kontextu osvětského modelu teologie a praxe.

Vznik pastorální teologie jako akademické teologické disciplíny je dobře znám. Kříšťanova práce proto počátky pastorální teologie rekapituluje, aniž by si činila nárok na zásadní zvrat v pohledu na její vznik či interpretaci. Jeho práce má přesto dvě originální významové roviny. Za prvé tato historická sonda slouží k tomu, aby podepřela pojetí pastore orientované ke společnosti. V takovéto pastorační Kříšťan vidí pouze návrat k původní podobě pastorální teologie, jak byla koncipována v době tereziánsko-josefínských reforem. V ní se poprvé chápala pastore jako činnost, která není výlučně zaměřená na církevní prostor. Podkladem pro takovouto koncepci se stává osvětské pojetí náboženské činnosti. K tomuto pojetí se přiklání i Kříšťan, který interpretuje změny nastolené osvětskou ideologií pozitivně. To v katolickém, často konfesně založeném pojetí není obvyklé. Za druhé se jeho práce dotýká „českého“ specifika vzniku pastorální teologie, a to v kontextu národního obrození. V obou rovinách zachovává rigorózně navrženou metodu práce. Nejdříve sleduje historické prameny, jak je zprostředkovává pozitivní historiografie, v další části, kdy se soustřeďuje na pastoračně-teologickou analýzu počátků české pastorální teologie, se při své analýze opírá o výsledek svého originálního srovnání konceptu vývoje praktické teologie Johannese van der Vena a Markuse Lehnery.

Autor obě roviny vědeckého zájmu sleduje věrně do té míry, že jeho práci vtiskují omezení, daná těmito východisky. Je si toho vědom. Nechce s jinými odbornými spory polemizovat, ani navrhopovat radikálně nové přístupy. To by jej

nutně přivedlo ke křížovatce základních interpretací osvěcenství a národního obrození, to je k úkolu, který, přes všechnu zajímavost, nese v sobě přece četná rizika, známá jako interpretace paradigmat. Objevují se nepřímě v poznámkách, kterými Kříšťan komentuje Cinkův přístup nebo obecně traktované katolické, apologeticky laděné reflexe. Kříšťan raději, ve jménu metodické přísnosti, vymezené na počátku práce, obrací pozornost k podrobnému rozboru samotných textů. Přísně se drží strukturální a obsahové analýzy. Vlastní hermeneutická práce mu neznámá není, zaujímá však nepatrnou část úsilí. Základní nový prostor pro interpretaci nachází na pomezí baroka a osvěcenství. Srovnává například jejich odlišný přístup ke křesťanství a jejich prožívání křesťanské zkušenosti. Komparace by mohla přinést zásadnější nové pohledy a vnést pronikavější hodnocení dobového pozadí vzniku pastorální teologie jako univerzitní disciplíny.

Tomu odpovídá na první pohled poněkud skromný výsledek. Po hlubším studiu se ukazuje strohá teze, argumentačně přesně osvětlující to, co si autor vytkl za cíl svého bádání. V práci, vymezené českou jazykovou oblastí, se ocitá na nepřilíš probádaném poli. Pro německé autory byly česky psané učebnice pastorální nepřístupné z jazykových důvodů. Širší kulturní, historicko-politické, dějinně-teologické a filozofické pozadí by mohlo přinést nové interpretační možnosti, práce by ztratila svůj přesně vymezený charakter. Dějiny pastorální teologie jsou pro něj příležitostí, jak porozumět lépe tomu, co je pastorální teologie jako vědecká disciplína. Přejímá proto dosavadní studie a zasazuje je nově do rámce svého úsilí o pochopení pastorální teologie jako takové. Vliv na další rozvoj české pastorální teologie nesle-

duje, i když v Křišťanově pojetí existuje ona pomyslná kontinuita (nebo diskontinuita?). K propracování zcela opačné či polemicky zaměřené hypotézy o charakteru pastorální teologie autorovi brání jeho východisko, kterým předjímá závěry své práce.

Struktura práce odpovídá cíli, který práce sleduje. Schéma dějinného vývoje pastorální teologie (2. kapitola, s. 8–20) je pro Křišťana objevným pohledem. Napomáhá mu systematizovat jinak velmi širokou, historicko-teologickou základnu jeho studia. Soustředěn plně na zjevnou sílu výpovědi sdělení však ponechává stranou kritéria svého výběru. Studie Johannese van der Vena a Markuse Lehnery je třeba zařadit do širší souvislosti jejich vlastního díla. Je třeba vysvětlit kritéria výběru těchto autorů. Autor vytváří vlastní interpretační klíč vzniku pastorální teologie v českých zemích tím, že její vznik zasazuje do tohoto schématu. Rozlišení z hlediska funkce pastorační vůči politickému systému (afirmativní a kritická) a „efektivnosti“ v řádu dějin spásy (personálně kněžském a sociálně ekleziálním) je přínosné a zaslouží si hlubší rozpracování (s. 20).

Faktograficko-syntetizující studie počátků pastorální teologie je pojata stručně a věcně. Ideové pozadí reformy je objasněno jen z části, základní bázi je třeba hledat ve více rovinách: vztah mezi *barokní kulturou a osvícenstvím* (pojem „barokní zbožnost“ je správný, avšak nepřiměřeně zjednodušen), objasnění osvícenského pojetí státního náboženství a církevnictví a vlivu náboženského vyrovnání. Doplnění autorem uvedených politických a mocenských souvislostí o církevně-historické analýzy je nutné z hlediska úplnosti. Vznik pastorální teologie v těchto souvislostech lépe vynik-

ne (s. 22–26) jako součást reformních snah katolicismu 18. století. Autor zná i spory, často živěné polemickou žurnalistikou či dobovou aktualizací a snaží se s nimi vyrovnat (viz pozn. 37 na s. 28–29, kde hodnotí Cinkovo pojetí, a na s. 30–31, kde se vyrovnává s pojetím R. Malého). Nositelé, určující faktory, obsahy a cíle osvícenství a reformního katolicismu jsou témata, zasluhující si hlubší interpretační úsilí, včetně filozofických a teologických diskusí. Samotný popis vzniku a uvedení pastorální teologie do škol je propracován velmi přesně (s. 32–71). Je použita obsahová i strukturální analýza plánu pastorální teologie i prvních učebnic.

Vlastním přínosem Křišťanovy práce je analýza témat a struktur prvních česky psaných učebnic pastorální teologie (Chládek a Stach) ve čtvrté kapitole práce. Po rekapitulaci obsahu knih Křišťan kriticky hodnotí dosavadní traktované názory a informace v klasických pastorálních dílech (Dorfman, Pirich, Müller). Především rehabilituje Chládku. V následující páté kapitole autor srovnává učebnice Chládkovy a Stachovy (Giftschütze). Podrobně se věnuje dvěma částem – homiletice a katechetice (s. 111–132). Srovnání je založeno na práci s vlastním textem obou učebnic (struktura, rozsah, témata, obsah) a shrnutím. Hermeneutický přístup má až technicko-popisný ráz, filozoficko-teologickou či historickou analýzou se nezabývá. Hlubší sonda vývoje teologického a dějinně-filozofického myšlení, včetně kritického zhodnocení jednotlivých dějinných paradigmat by ještě lépe objasnila to, co autor odvozuje v práci s textem. Autor přispěl k rekonstrukci zavedení pastorálky (přednášené česky) na základě studia bezprostředních písemných pramenů. Hlubší studium dobového dějinného

rámce, včetně zvyklostí a mentality, by výsledky jeho badatelského úsilí zakotvily zřetelněji do oblasti historie i do oblasti výkladu minulosti. Rozlišení mezi porozuměním svědectví minulosti a porozuměním vlastnímu výkladu musí být učiněno metodologicky. Čekali bychom, že vlastní analytické srovnání obou učebnic vyústí v taková tvrzení, která poukáží na kontinuitu či diskontinuitu dialogu nad nastolenými otázkami, ověří jeho význam a vystaví sebe sama možné konfrontaci s případnými jinými výklady. Co se týká teologického zhodnocení, očekávali bychom, že setkání s minulostí (v rámci interpretace) přinese více teologických podnětů a obohatí diskusi nad identitou pastorální teologie o performativní motivaci. Autor se velmi zdařile vypořádal s rizikem apologetického či účelového výkladu tím, že se striktně držel vymezené metody práce. Zůstává však otázkou do diskuse, zda jeho metodologická přísnost (dokonce i jistá exkluzivita) nezabránila tomu, aby se pokusil o potřebný přesah takto vymezeného hermeneutického horizontu a pokusil se o výklad, který by nechápal dějiny pastorální teologie historizujícím způsobem. V závěru tato témata naznačuje (s. 134). Slova váží opatrně, opírá se přitom o vlastní, především fenomenologicky založené vnímání.

Práce je ucelenou historicko-teologickou sondou. Na základě kriticky přejatého konceptu vývoje praktické teologie nově zařazuje a interpretuje počátky české pastorální teologie a dává jejímu studiu nový základ. Autor formuloval své stanovisko srozumitelně, důsledky a závěry svého badatelského záměru naznačil jako oblasti dalšího studia. Při publikaci práce je nutná pečlivější jazy-

ková korektura, širší rozpracování úvodu a rozšíření argumentace na s. 68–69 a jasnější závěry vzhledem k výuce pastorální teologie.

Pavel Ambros

FRANTIŠEK LUDĚK JUCHELKA:
IDEÁL SPOLEČNÉHO ŽIVOTA
SV. BASILA A DNEŠNÍ OBNOVA
ŘEHOLNÍHO ŽIVOTA.
HISTORICKO-SPIRITUÁLNÍ ANALÝZA
KOMUNITNÍHO ŽIVOTA
A JEJÍ TEOLOGICKÁ APLIKACE
V REFORMNÍCH SNAHÁCH
BASILÁNSKÉHO ŘÁDU V ČESKU

(Disertační práce. Olomouc: CMTF UP, 2002. 209 s.)

Základní tezi ThLic. F. L. Juchelky OSBM lze nalézt v tvrzení, že existuje historická, teologická a spirituální souměřitelnost, pouto a živá komunikace mezi mnišstvím, inspirovaným sv. Basilem Velikým, a současným řeholním společenstvím basilánů v České republice. Teze je dokumentována na příkladu ideálu společného života. Juchelkovu práci je třeba číst jako součást širší teologické reflexe nad určením povahy zasvěceného života. Výpovědi Druhého vatikánského koncilu jsou opakovány, doplňovány a aktualizovány nejen v církevních dokumentech (*Vita consecrata*), nýbrž i v bohaté teologické práci. Práce staví na koncilovém požadavku „návratu ke zdrojům veškerého křesťanského života a k původní myšlence společnosti“ a „zároveň jejich přizpůsobení změněným časovým poměrům“ (PC 2).

Všeobecně se teologové zabývají otázkami slibů, evangelních rad a povoláním. Všímají si těchto čtyř hlavních oblastí:

1. povahy zasvěcení ve vztahu ke křtu (*totaliter mancipatur* – LG 44; *intimius consecratur; plenius exprimit* – PC 5);
2. zda je třeba chápat zasvěcený život jako vlastní princip či zvláštní křesťanskou formu života;
3. zda je zasvěcený život znamením církve, nebo znamením v církvi;
4. vztahem zasvěceného života ke světu.

Juchelka se soustřeďuje výlučně na komunitní život, ostatních prvků současné diskuse se nedotýká. Důvodem je skutečnost vzniku basiliánského společenství v České republice, které tvoří vlastní badatelské pole zájmu a je i adresátem práce. V jeho základní tezi je patrná nejen schopnost analytického přístupu, nýbrž i tendence k vyvrážděnější teologické syntéze a akcentovaný komunikativní záměr. Takto prakticky orientovaný záměr práce osvětluje metodu i výsledky, ke kterým se Juchelka svým soustředěným způsobem studia dopracoval.

Stěžejním pojmem Juchelkovy práce je společný život, který se stává klíčem četby Basilova života v první kapitole (s. 16–50) a Basilova díla v druhé kapitole (s. 51–100). Důvody Basilova primátu ve formování cenobitismu nachází autor na rovině teologické a praktické. Mnišství těsně souviselo s dogmatickými i prakticko-organizačními otázkami života církve, které rozšiřuje ještě na celkové rodinné a kulturní zázemí. Zde se pokouší vystopovat kořeny Basilova pojetí společného života. Jeho vývody se opírají o standardní studie s basiliánskou tematikou, bohatě dokumentovanou v poznámkovém aparátu, včetně kritického posouzení autenticity pramenů. Zde se opírá dostatečně o poznatky renomovaných autorů (Fedwick, Baguenard, Pouchet

atd.). Práce nevychází z literárně-kritického hlediska. Vzhledem k tématu je tento přístup ospravedlnitelný. Vlastní analytická práce je spojena s kompilací, nelze přesně zjistit, zda výsledky Juchelkovy analýzy jsou vlastní, či odvozené (s. 64–84). Dále nevymezuje k Basilovi vlastní přístup, shrnuje dovedně všeobecně známé poznatky. Cenná je jeho soustředěnost na stěžejní pojem práce, stává se konkordancí, o kterou je možné se opřít i při dalším studiu sv. Basila Velikého.

Ve třetí kapitole vystupuje ještě zřetelněji do popředí komunikativní charakter disertace. Čteme-li historickou sondu pojmu společného života v dějinách východního mnišství, máme před očima nejen jednotlivé mnišské komunity Východu, nýbrž i současnou basiliánskou komunitu v České republice. Odraz vlastního hledání se zrcadlí i ve způsobu četby dějin mnišské spirituální tradice. Je to nejen z důvodů teologicko-spirituální translace, nýbrž i společného paradigmatu cenobitního mnišství. Klasické modely jednání v cenobitním mnišství nesou základní společné rysy: prostor, jednota, všední život, představený, povinnosti, život podle pravidel atd. Přehledný ráz kapitoly prozrazuje informativní povahu textu, bezprostřední práce s texty by přispěla k přesvědčivosti argumentace. Vzniká dojem, že práce s prameny by zde zřejmě autora spíše odváděla od hlavního tématu. Jestliže chce zasvěceněji hovořit o dějinách vlivu, pak větší kritičnost a interpretační původnost se stává pro autora další výzvou ke studiu. Posouzení správnosti vlastního porozumění si žádá větší přísnost a badatelskou opatrnost v úsudcích hypotetického rázu. Přejímání a kombinace jednotlivých názorů je třeba utřídit takovým způsobem, aby se od sebe

zřetelně oddělily hypotetické poznatky, vědecké teorie a prokazatelná tvrzení. Dějinný soud i tehdy, když vyvozuje teologická zjištění, musí ctít zásady historiografie a přísného vážení argumentační síly a přesvědčivosti jednotlivých autorů (s. 141, pozn. 974). Důkladnější a detailnější studium reformy sjednocených východních mnichů (s. 135–138) s využitím primárních pramenů by práci rovněž přineslo větší vědeckou autoritu. Celá třetí kapitola si v případě publikování žádá dopracování, informačně-dějinný ráz je třeba nahradit teologicko-dějinným výkladem, zasazeným do dějin spirituality východního mnišství. Shrnutí (s. 141) nevyznívá zcela přesvědčivě, předložená tvrzení je třeba lépe prokázat, aby se tak domněnky staly skutečnými, vědecky podloženými tvrzeními.

Těžiště práce můžeme vidět v kapitole čtvrté. V kontextu individualistické kultury Juchelka, s odvoláním na basilánskou tradici, postuluje ideál společného života způsobem programovým. Je svědectvím o sounáležitosti tradice a spirituálního úsilí, hledajícího svoji artikulaci. Juchelka správně hovoří o změnách důrazů a nových pohledů v ekleziologii. Toto téma je základem obnovy zasvěceného života církve. Terminologická upřesnění obsahují tento rozvoj (řeholní život, mnišství, zasvěcený život, evangelijní obnova, vtělení řádového života atd.). Otázka společenství je průsečíkem soudobých stěžejních konceptů a zápasů o povahu řeholního života. Na první pohled je zřejmé, že se Juchelka ocitá v teologicko-spirituálním prostředí, které musí hodnotit jako jeho bezprostřední „účastník“, bez náležitého časového a historicko-kulturního odstupu. Proklamativní a popisný ráz textu však dává dostatečně jasně na srozumě-

nou, o co se vlastně jedná: Recepce koncilu v oblasti řeholního života v prostředí kulturně, historicky a juridikálně velmi rozmanitém, s hluboce zraněnou dějinnou pamětí a spirituálně silnými impulsy a inspiracemi. Tato směsice teologicko-kulturní a sociální identifikace vede autora k angažovanosti, kterou v mnoha doktorských pracích nenalézáme. Požadavek „definovat identitu řehole“ není jen úkolem teologickým či spirituálním, nýbrž i otázkou sociologicko-religionistickou. Metodické rozlišení je nutné. Juchelkova rekapitulace je cenným svědectvím o přechodu od proklamativně formulovaných tezí obnovy řeholního života k teologicko-spirituální artikulaci nutných společensko-kulturních změn současného basilánského řádu. Snadnost hesel a ideová zploštění se mohou stát úskalím, proto je třeba věnovat v této kapitole mimořádnou pozornost přesné teologické formulaci jednotlivých otázek i v kontextu značného sociálního napětí, které z textů vysvítají (s. 142–154). Záměr své práce Juchelka pro basilány formuluje velmi přesně: „Oživit v tomto společenství, které se nachází v konkrétním duchovním a společenském prostředí (církve v České republice na počátku třetího tisíciletí), původní Basilovo charisma“ (s. 155). Takto formulovaný požadavek navozuje základní teologická témata, spojená se „znovuzaložením“ basilánského řádu. Obnova je tedy chápána jako znovuoživení charismatu zakladatele, které umožní změnu ve způsobu bytí a jednání. Základní povzbudivé znamení „znovuzaložením“ basilánského řádu vidí autor v ideálu společného života. Název podkapitoly 4.3.1 „Společenství jako vtělení Basilova ideálu společného života“ není nejpresnější. Trojiční a křestní charakter společenství, jak se o něm v podkapitole hovoří

(s. 155–157), je třeba pojmenovat lépe vzhledem k zásadnímu charakteru této teologické analýzy. Dále odvozenost všeobecně platných teologických principů lásky a jednoty (s. 157–161), s Basilovým ideálem v konkrétní aplikaci v basiliánské řeholi, je třeba odvodit explicitněji, především s odkazy na Basilovy texty a texty tradice basiliánského řádu. Přesto však intuice o klíčovém postavení společného života v jednotě je vyjádřena přesvědčivě, především v té části, kdy autor rozvíjí paschální témata (s. 161–163). Návrat k tradičním basiliánským zdrojům mnišského života (Písmo, představený, společenství) je nosný pro budoucí rozvoj basiliánské řeholní komunity. Z vyjádření „jde vlastně o stanovení pravidel soužití tak, aby nešlo jen o život vedle sebe, ale aby společný život vedl k vzájemnému osekávání, růstu“ (s. 166) prosvítá duchovní objev zakladatele.

Zásadní obavou Juchelky je hrozivě se rýsující rozdíl mezi *pluribus* a *unum*. Vidí realisticky současné postavení řeholní komunity v tomto silovém poli, ve kterém se odehrává zápas o duchovní jednotu společenství. Juchelka si je vědom velikosti rizik, nepoddává se však strachu ani zbabělosti v teologickém vyjadřování. Centrální postavení výrazu „společenství“ odkazuje na pravou povahu vnitřního zápasu současného křesťanství. Tato silná intuice, protříbená praxí, je nakonec oním teologickým vítězstvím, které v práci zaznívá přesvědčivěji, než by se jevílo čtenáři navyklému na neangažovanou či konceptualistickou teologii. To neznamená, že je možné rezignovat na kritický úsudek metodicky a vědecky přesně podložený. Autor někdy podléhá pokušení spolehnout se na intuici, na úkor kritických přístupů. Nedopouští se však takových metodologických pochybení, které by ho usvědčovaly

z nekompetentnosti. Juchelkův hlas se zřejmě nestane většinovým, zůstane však důležitým svědectvím o teologicky koncipované obnově řeholního života, spojené s asketickým úsilím a zápalem zakladatelů. Tato jeho teologicko-spirituální koherence se jeví jako základní kvalita práce. Nese v sobě i dostatek zápalu, vzájemně oživujícího intelektuální a spirituální snažení. A za to je třeba autorovi poděkovat.

Pavel Ambros

**MICHAELA MORAVČÍKOVÁ:
PASTORAČNÁ STAROSTLIVOSŤ
O ĽUDSKÉ PRÁVA**

(Licenciátka práce. Olomouc: CMTF UP, 2002. 159 s., bibliografie s. 138–159)

Mgr. Michaela Moravčíková představuje lidská práva jako předmět pastorační péče církve. Základní práva, která přináležejí člověku jako člověku (ne jako členu určitého společenství lidí), jsou jeho nejvlastnější bohatství (barva pleti, pohlaví, dětství, stáří, náboženské či politické přesvědčení atd.). Je třeba je chránit a, v pohledu Moravčíkové, je rozvíjet pastorační činností církve. Svá tvrzení opírá o křesťanskou antropologii, systematické zpracování problematiky lidských práv, historicko-teologickou sondu do církevních dějin a o učení magisteria církve. Vypracovává tři pastorační modely konkrétní pastorační péče o lidská práva, a tím dosahuje uspokojivého naplnění stanoveného cíle své práce.

Zvolené téma je nanejvýš aktuální. Kvalita života člověka je důležitou otázkou preevangelizace a sociální spravedlnost je závažnou podmínkou misijního

poslání církve v dnešním světě. Historická zkušenost kolektivního bezpráví postkomunistických zemí i současné globalizační tendence nutně vyžadují soustavnější a systematictější zpracování pastorační péče o lidská práva. Nové podoby zneužívání státní a společenské moci ukazují, že jednotlivé koncepty lidských práv je zapotřebí nejen vhodně rozvíjet, nýbrž aplikovat i v konkrétní církevní praxi, a to v těch oblastech, které se stávají rozhodující pro život lidského společenství (právo na život, bezpečí, vlastnictví, ochranu před svěvolí v soudních procesech, svobodu svědomí a náboženskou svobodu). Lidská práva jako skutečnost, která právo předchází, která je nadřazená moci státu, která předčí i pozitivní zákonodárství, která nesou v sobě jistou nedotknutelnost a překračují běžné způsoby vyjadřování, se dotýkají nejen etiky, nýbrž i předběžných podmínek spásy, zprostředkované církví její misijní a pastorační činností.

Struktura práce je velmi kompaktní a sleduje podrobně vytčený cíl studia. V první kapitole (s. 10–14) Moravčíková velmi stručně řeší otázku vztahu lidských práv (obecných práv, práv menšin a kolektivních práv) jako kategorie sociální a kategorie teologické. Styčným bodem těchto různých východisek je pojem důstojnosti lidské osoby (s. 11–12) a lidské přirozenosti. Naznačuje problematičnost a neshodu mezi jednotlivými filozofickými směry a politickými aplikacemi a stručně uvádí nástin křesťanské antropologie.

V druhé kapitole (s. 15–70) autorka věnuje značnou námahu přesnějšímu vymezení pojmu lidská práva. Můžeme říci, že její přístup je zasvěcený, reflektující základní trendy právní, filozofické i teologické. Přesně rozlišuje nejen různé koncepty lidských práv, nýbrž se zře-

telně zasazuje i za jejich praktické uskutečňování. Teoretická východiska je nutné spojit s pedagogickými a politicko-organizačními kroky (s. 15). Vyváženost a snahu o objektivitu lze nalézt i ve strukturalizaci tématu (západní koncepte lidských práv, jejich typologizace, nositelé a přínosný exkurz do nezápadních koncepcí lidských práv). Její shrnutí je věcné, stručné, přehledné a informativní. To se týká i historického přehledu (s. 20–45) a nezápadních koncepcí lidských práv (s. 48–70).

V třetí kapitole (s. 71–120) autorka přesně koncipuje třetí okruh svého uvažování, který jí má připravit základ pro jasné definování pastorační péče o lidská práva. Kapitola je vhodně pojmenována „Dozrievanie myšlienky ľudských práv v cirkvi“. Tato kapitola ukazuje, že Moravčíková je pozorná čtenářka současných diskusí na téma lidských práv z pohledu církve. Hledá kořeny v biblickém zjevení Starého i Nového zákona i v procesu vytváření církve a jejím zápase o svobodu (s. 73–76). Podrobně se zabývá jednotlivými důležitými mezníky postupného zrání myšlenky lidských práv v církvi (Augustin, misie, náboženská svoboda, pronásledování kacířů a čarodějnic, křížové výpravy, náboženská tolerance). Samostatnou podkapitolu tvoří Velká francouzská revoluce (zde si interpretace vzhledem k lidským právům zaslouží hlubšího výkladu), sociální učení církve, činnost papežů 20. století v oblasti lidských práv (nemůžeme zde očekávat přesné zhodnocení jednotlivých papežů, pravděpodobně každý z nich by zaslouhoval samostatnou studii). Podnětná je podkapitola shrnující současné teologické reflexe otázky lidských práv (vhodné by bylo zdůvodnit výběr autorů a oblastí). Přesnější reflexe mezi obecným popisem jednotlivých proudů a vlastním tématem

práce by přispěla k větší konzistenci textu. Rovněž je patrné, že autorka vychází především ze sekundární literatury a nepracuje přímo s texty, z kterých by mohla vyvodit samostatnější interpretace. Autorka se zabývá i otázkou lidských práv v církvi, kterou lze definovat jako právo na spolupůsobení v církevních strukturách mezi nositeli úřadu a ostatními věřícími. Je vhodné rozšířit myšlenku i o ostatní okruhy, které se tohoto tématu dotýkají a kriticky je představit a posoudit (svěcení žen, svoboda projevu a mínění, práva místních církví, práva na vlastní způsoby vyjádření, myšlení a slavení, práva na rozvíjení vlastních tradic atd.). Otázka se těsně dotýká i práv marginalizovaných skupin v církvi. Vhodné by bylo i podrobněji vysvětlit pojem „opce pro chudé“. Znalost současných debat prokazuje autorka v přesném načrtnutí problematiky univerzality lidských práv a interpretaci kolokvia P. Ramseye (1998).

V poslední kapitole (s. 121–135) Moravčíková postuluje své základní myšlenky. Ze způsobu, jakým tak činí, nemůžeme považovat předcházející dlouhý úvod za nadbytečný. Vytváří onen kategorický důraz, který pastorační péči vyzdvihuje jako nezastupitelnou. Taková pozice je zvláště důležitá v současném interpretačním a sporu o povaze lidských práv a úloze křesťanství a církví v něm. Je zajímavé, že zde autorka nepostupuje chronologicky, snad má na mysli sílu a moc obrazu v dnešní postmoderní kultuře. Na počátek staví osobnost Jana Pavla II. jako jednoznačnou odpověď na polemiky o úloze křesťanství v otázce lidských práv a teprve následně hovoří o úloze Druhého vatikánského koncilu (s. 124–127). Podkapitolu „Pastoračné modely“ (s. 127–135) můžeme chápat jako nejvlastnější výpověď autorky a samotné

jádro práce. Tím, že zasazuje otázku lidských práv do oblasti vztahů, vytváří teologickou bázi pro činnost církve v oblasti lidských práv. Model učící církve, činné církve a model aktivního křesťana pokrývá možné prostory efektivního a teologicky zdůvodněného pastoračního působení. Patříčná přesvědčivost myšlenek je podtrhnuta i jasností argumentace a pádností formulací, tvořící základ pastoračního programu například místní církve.

Pavel Ambros

**VERONIKA KUŘÍKOVÁ:
NOVÁ PAKA – POHNUTÝ OSUD
PAULÁNSKÉHO KLÁŠTERA**

(Nová Paka: Veronika Kuříková, 2002. 94 s. + fotografické přílohy)

Není zatím vžitým pravidlem, že by byly tiskem vydávány diplomové práce absolventů Teologické fakulty JU v Českých Budějovicích. O to více je třeba ocenit počin Mgr. Veroniky Kuříkové, která vlastním nákladem vydala v upravené a rozšířené formě svou diplomovou práci. Čtenáři se tak dostává do rukou publikace, ve které nás autorka čtivým a poutavým slohem seznamuje s historií kláštera paulánů v Nové Pace. Jelikož široké čtenářské obci je v současnosti postava sv. Františka z Pauly poměrně neznámá, v první části knihy líčí jeho život, který je neoddělitelně spjat se vznikem řádu Nejmenších bratří. Připomíná stručné dějiny tohoto řádu a nezapomíná ani upozornit na základní charakteristické rysy jeho spirituality. Po kratším exkurzu do historie města Nové Paky Veronika Kuříková již líčí příchod řádu Nejmenších bratří sv. Fran-

tiška z Pauly a založení kláštera v Nové Pace. Jak napovídá sám název knihy, osudy kláštera zde byly velice pohnuté a dokumentují, jak se pauláni snažili naplnit poslání blíženecké lásky – hesla CHARITAS – v běhu času, který jim byl v českých zemích vyměřen. Proto kniha obsahuje i kapitolu o tamní lékárně, která byla chápána jako součást řeholní služby. Autorka nezapomíná ani na význačné osobnosti paulánského kláštera. Připomeňme např. českého obrozence P. Františka Faustina Procházku, který svým větlemsem překročil nejenom rámec Nové Paky, nýbrž i celého regionu. Bohužel, neblahý josefinismus přinesl zánik prosperujícího kláštera a kniha Veroniky Kuříkové čtenáře seznamuje i s touto „černou hodinou“ paulánů v Čechách skrze řeč archivních dokumentů. Hlubší vhled do dějin paulánského konventu Nanebevzetí P. Marie v Nové Pace přináší i kapitoly o bratrstvech existujících při klášterním kostele či o tamních projevech lidové zbožnosti. Celou publikaci doprovází i několik stran fotografických příloh a bohatý poznámkový aparát. Sama autorka v závěru své práce uvádí, že „stručným přehledem historie, společenské situace i vyjádřením některých diskutabilních faktů jsem se snažila položit dostatečný vědomostní základ každému zájemci o novopacký konvent Nejmenších bratří sv. Františka z Pauly...“ Domnívám se snad oprávněně, že autorka tento svůj cíl zcela vyčerpávajícím způsobem naplnila a pomohla tak popsat jeden z dosud čistých listů naší národní a církevní historie.

Martin Weis

STUDIA THEOLOGICA VARSOVIENSIA 40:1 (2002)

(263 s. ISSN 0585-5594)

Je již letitou tradicí, že každá teologická fakulta a institut vydávají své odborné časopisy. V zemi, kde je podobných institucí několik desítek, pak bude vycházet značný počet titulů takovýchto periodik, což sice znesnadní rychlou orientaci v nejnověji publikovaných článcích, ale zato poskytne prostředí pro zdravou konkurenci. Postupem času se tyto časopisy začnou dělit do jakostních tříd. V podmínkách současného Polska to budou zatím dvě skupiny odborných teologických časopisů – třídy A a B, přičemž o zařazení do jedné z nich rozhoduje více kritérií. Jedním z periodik, patřících do první skupiny, jsou i *Studia Theologica Varsoviensia*. Jedná se o půlročník, vydávaný nyní Univerzitou kard. Stefana Wyszyńskiego (dřívejší Akademia Teologii Katolickiej), sídlící v hlavním městě Polska.

Číslo je členěno do tří částí, obvyklých také v jiných teologických (a nejen) odborných časopisech v Polsku i ve světě – první z nich je věnována pojednáním a článkům (s. 29–120), druhá materiálům a zprávám (s. 121–184), třetí anotacím a recenzím (185–240). Navíc, kromě obvyklého redakčního úvodníku (s. 9–12), zde najdeme i dvě stati, jež tvoří jakýsi rámec celého čísla. Ty jsou věnovány Teologické fakultě Univerzity kard. S. Wyszyńskiego (dále: TF UKSW).

A nyní již stručně k jednotlivým položkám obsahu. V první ze zmíněných rámcových statí (s. 13–28) se současný děkan TF UKSW prof. S. Urbański pokouší o stručný přehled nejdůležitějších událostí během 185 let existence této fakulty. Nejobsažnější (cca 90 stran) část,

věnovanou článkům a odborným pojednáním, tvoří čtyři studie. W. Dąbrowski se zabývá katolicitou církve pojmávané jako společenství víry (s. 29–50) a dochází k tomu, že obojí – jak víra, tak i církev – jsou sobě vlastním způsobem katolické (= obecné). Druhý článek, autorství A. Karpowicze, je věnován teologickému významu a symbolice zpěvu u jednoho z nejvýznačnějších Otců křesťanského Západu, sv. Augustina (s. 51–78). Historicko-teologické pozadí snah o jednotu a rozvoj církve v piňské diecézi na začátku 20. století na příkladu působení jejího biskupa Zygmunta Łozińskiego přibližuje S. Mazur (s. 79–100). Kladně hodnotí jeho snahy o angažovanost duchovenstva v rámci unionistických konferencí, což sice odráželo tehdy platný model sjednocení, ale přesto nebránilo biskupovi věnovat pozornost nejen potřebám církve chápané jako celek, ale také potřebám jednotlivých lidí. Poslední studie z pera J. A. Sobkowiaka se zaměřila na morálně-teologické hodnocení jevu nezaměstnanosti (s. 101–120). Neomezila se však pouze na toto, nýbrž také chce být jistou prevencí pomocí správně orientované křesťanské výchovy.

Oddíl věnovaný materiálům a zprávám (spolu 64 strany) tvoří také čtyři položky, avšak tří žánrů. Nalezneme zde klasický překlad jednoho ze starozákonních apokryfů – Pseudo-Aristeova Dopisu [Fi-

lokratovi] objasňujícího vznik řeckého překladu textu starého Zákona – (s. 121–167), dále dialogickou úvodní přednášku F. Bosqueta věnovanou kultuře jako jednomu z teologických *loci* (s. 169–176) a dvě zprávy: ze setkání sekce polských dogmatiků věnovaného osobnosti učitele této disciplíny (s. 177–179) a ze sympozia věnovaného kněžské a řeholní spiritualitě třetího tisíciletí a zorganizovaného na UKSW v květnu 2001 (s. 181–184).

Přestože třetí část, věnovaná recenzím, je rozsahově nejmenší, zabírá úctyhodných 55 stran textu. Rozboru bylo podrobeno 16 knih a celků odborných periodik, publikovaných ve 4 jazycích. Byť zde převládá problematika biblických věd (osm monografií), zkrátka nepřišly ani další bohovědné disciplíny: teologie morální (tři pozice), ekumenická (dva tituly), fundamentální (jedna kniha) a teologie dějin (jedna monografie). Jediným recenzovaným periodikem jsou *Studia theologica* (první čtyři čísla), vydávané olomouckou, českobudějovickou a trnavskou teologickou fakultou.

Kronika TF UKSW, zpracovaná R. Czekalskim (s. 241–263) uzavírá první číslo s vrocením 2002. Celek periodika je pak dokladem a důkazem, že teologie pěstovaná ve Varšavě je nejen na vysoké úrovni, ale také ve stálém kontaktu s bohosloveskou vědou v okolních zemích.

Walerian Bugel