

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2017
roč. 7, č. 2

TÉMA

Současné perspektivy fundamentální teologie

Fundamental Theology: Contemporary Perspectives

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

REDAKČNÍ RADA

šéfredaktor, předseda redakční rady

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

výkonní redaktori

Petr Macek (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Trefná

členové redakce

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Slavomir Dluhoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Praha)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

Martin Kočí (Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven)

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

Jaroslav Lorman (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

Ctirad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta, UP Olomouc)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

Petr Štica (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster)

Gabriela I. Vlková (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc)

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Lubomír Žák (Pontificia Universita Lateranense, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

www.theologica.cz

© Univerzita Karlova, 2017

ISSN 1804–5588 (Print)

ISSN 2336–3398 (Online)

OBSAH

Úvod	5
TÉMA	
Současné perspektivy fundamentální teologie	
Fundamental Theology: Contemporary Perspectives	
LUBOMÍR ŽÁK	
Víra jako téma a horizont myšlení: Některé přístupy fundamentální teologie ke studiu komplexnosti křesťanské víry	9
BARBORA ŠMEJDOVÁ	
Křesťanství jako pravdivý mýtus: Kognitivní teorie metafory a její význam pro fundamentální teologii	39
FRANTIŠEK ŠTĚCH	
Zjevení a teologický obrat v teologii	57
DAVID BOUMA	
The Category of Testimony as an Axis of Fundamental Ecclesiology: The Credibility of the Church in the Work of Salvador Pié-Ninot	75
VARIA	
CTIRAD POSPÍŠIL	
Biblická zpráva o stvoření a výzvy přírodních věd v díle Franze von Hummelauera (1842–1914)	89

MARTIN KOČÍ	
Fighting Hegemony, Saving the Event: Why Theologise with Jean-François Lyotard and Postmodern Philosophy?	105
ANNA VRTÁLKOVÁ	
Zbožné odkazy v testamentech olomouckých měšťanů v pozdním středověku	127
DAVID G. MONACO	
The Choice of Matthias in Acts 1:15–26	145
RECENZE A ZPRÁVY	
Miroslav Vepřek. <i>Hlaholský misál Vojtěcha Tkadlčíka</i> (Josef Bartoň)	173
Vít Hušek. <i>Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie</i> (David Vopřada)	179
Hieronim Kaczmarek. <i>Kościół i państwo</i> (Maria Maršálková)	182

ÚVOD

V tomto čísle jsme se pokusili představit některá velká témata fundamentální teologie v současné perspektivě oboru. Předkládané studie věnují pozornost základním konceptům fundamentálně teologické reflexe, mezi které patří koncept zjevení, tematika víry a s ní spojená otázka po věrohodnosti křesťanství a církve v kontextu postmoderní společnosti a dialog teologie s dalšími vědními obory.

Slovenský badatel působící na římských teologických fakultách Lubomír Žák ve svém článku *Víra jako téma a horizont myšlení* popisuje tři základní konstanty uvažování o víře, jimiž jsou racionální pochopitelnost víry, antropologický přístup k víře a otázka po vztahu víry a christologie. Ukazuje vývoj těchto teologických motivů napříč různými modely fundamentálně teologické reflexe a nabízí možnou prognózu, jakým směrem se bude dále ubírat reflexe o víře ve fundamentální teologii.

František Štěch ve své studii *Zjevení a teologický obrat v teologii* upozorňuje na nedostatek českých příspěvků k tématu zjevení na poli současné teologie a promýšlí kategorii zjevení jako symbolického prostředkování (*symbolic mediation*) a principu symbolické rezonance (*symbolic resonance*). V závěrečné části textu se táže po místu a koncepci teologie v kontextu postmoderního myšlení a navrhuje „teologický obrat“ v současné teologii ve smyslu nového promýšlení konceptu zjevení jako symbolicky prostředkovaného Božího sebesdělení v Ježíši Kristu, v dialogu se současnou kulturou a vědou.

Mladá česká teoložka Barbora Šmejdová v článku s názvem *Křesťanství jako pravdivý mýtus: Kognitivní teorie metafory a její význam pro fundamentální teologii* nabízí zamyšlení nad možným přínosem

teorie pojmové metafory pro fundamentální teologii. Pomocí Lewisova modelu transpozice a úvahy nad vztahem metafory a mýtu aplikuje některá základní východiska kognitivní lingvistiky na teologicko-fundamentální reflexi o jazykových prostředcích poznání se zaměřením na metaforu a její roli v teologické epistemologii.

Fundamentální teolog David Bouma ve své studii *The Category of Testimony as an Axis of Fundamental Ecclesiology* představuje teologickou koncepci jednoho z důležitých představitelů současné fundamentálně teologické ekleziologie Salvadora Pié-Ninota. Zaměřuje se především na motiv věrohodnosti církve ve vztahu ke zjevení a zdůrazňuje Pié-Ninotovu kategorii svědectví jako novou *via empirica*, jež zahrnuje vnější (např. apoštolskou tradici) i vnitřní podobu církevní skutečnosti (osobní život podle nároků evangelia) a chápe církev jako privilegovaný prostor Božího zjevení a spásy.

Redakce

TÉMA

**Současné perspektivy fundamentální
teologie**

**Fundamental Theology: Contemporary
Perspectives**

VÍRA JAKO TÉMA A HORIZONT MYŠLENÍ: NĚKTERÉ PŘÍSTUPY FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE KE STUDIUMU KOMPLEXNOSTI KŘESŤANSKÉ VÍRY*

LUBOMÍR ŽÁK

ABSTRACT

Faith as a Topic and Horizon of Thinking: Some Approaches of the Fundamental Theology to the Complexity of the Christian Faith

Christian faith is a reality that represents in its complexity a central object of theological research. It determines a primary hermeneutic horizon of the theological thinking. It is an object and horizon that has its specific structure and inner dynamics, and these are in the focus of the fundamental theology. Assuming the existence of diverse models of the fundamental theology, the author analyses some of the best known and most valuable fundamental-theological approaches to the study of the faith. Concurrently, he desires to highlight the fact, that despite their differences, the single approaches contain some common points. These are given by the topic related to the Christian faith and its rational 'intelligibility', by the question of interpretation of the faith in the anthropological key, by the necessity to study the complexity the faith in the light of Christology. The author does not forget to point out the fact that the fundamental theology is challenged today to grasp these characteristic points in a way that would permit to enter the creative evangelising confrontation with the postmodern (and post-Christian) world and to the constructive dialogue with other religions.

Keywords

Fundamental Theology; Faith and Reason; Faith and Transcendental Anthropology; Faith and Christology; *Fides Iesu*; *Analysis Fidei*; Faith and Inter-Religious Dialogue

DOI: 10.14712/23563398.2017.17

* Článek je zkrácenou a přepracovanou verzí studie *La riflessione sulla fede nella teologia fondamentale. Lateranum 73, 1 (2007), s. 55–100.*

1. Fundamentální teologie a víra

Víra jako téma myšlení je podstatná pro každý teologický obor a každý teologický obor slouží víře. Je to však právě fundamentální teologie, která je s ní zvláštním způsobem propojena, neboť jejím úkolem je „objasňovat důvody křesťanské víry“¹. Na kongresu fundamentálních teologů v roce 1995 to ostatně připomenul Jan Pavel II., když řekl, že fundamentální teologie je „oproti jiným teologickým oborům privilegovaná v tom, že se dotýká referenčních a normativních míst naší víry“².

Není třeba připomínat, že objasňování a prohlubování těchto témat stálo a stojí ve středu zájmu církve a jejího magisteria, a to zejména v posledních letech minulého a v prvních současného století. Svědčí o tom mj. encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio* (1998), apoštolská exhortace Benedikta XVI. *Porta fidei* (2011) a následný „Rok víry“ (11. října 2012 – 24. listopadu 2013), biskupská synoda o „nové evangelizaci kvůli předávání křesťanské víry“ (2012) a další dokumenty papeže Františka: encyklika *Lumen fidei* (2013) a apoštolská exhortace *Evangelii gaudium* (2013). Je evidentní, že fundamentální teologie je pobízena přispět k recepci těchto doktrinárních textů a událostí života církve a poskytnout kompetentní prohloubení těch aspektů víry, které církev považuje za podstatné pro život jednotlivých věřících i pro život křesťanského společenství.

Musíme připomenout, že specifický způsob, jakým fundamentální teologie přistupuje k tématu víry, má své kořeny v samých počátcích oboru, hluboce proniknutých duchem a učením Druhého vatikánského koncilu. Tento koncil totiž představuje přechod od apologetiky (budované podle novoscholastických manuálů) k teologii nového stylu.³ Jinak řečeno, druhé Vaticanum je událost, která položila základy

¹ G. Ruggieri. *Teologia fondamentale*. In: G. Barbaglio – S. Dianich (ed.). *Nuovo Dizionario di Teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1988, s. 1717; srov. H. Fries. *Teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana 1997, s. 9–11; H. Verweyen. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana 2001, s. 5–6. Význam tématu víry ve fundamentální teologii zdůrazňuje zejména P. A. Sequeri. *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana 1996.

² Giovanni Paolo II. *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dalla Gregoriana* (30. 9. 1995). In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XVIII/2. Città del Vaticano: LEV 1996, s. 680.

³ Téma přechodu od apologetiky k nové fundamentální teologii najdeme důkladně zpracováno např. u G. Coffele. *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*. Roma: Studium 2004. K významu druhého Vaticanu pro fundamentální

k důkladnému promýšlení identity fundamentální teologie, přičemž hybnou silou této důležité změny byla celková nauková orientace koncilních otců, jejich záměr reagovat na „dobové výzvy“ a reflektovat obnovené pojetí Božího zjevení a s ním spojený pojem víry. Následně pokoncilní snahy fundamentální teologie o prohloubení koncilní nauky o zjevení a o víře jsou současně úsilím o znovuobjevení a posílení vlastní identity oboru.

Tato studie si neklade za cíl představit celkový pokoncilní vývoj fundamentální teologie, ani celý pokoncilní vývoj fundamentálně-teologického uvažování o víře. Nejde ani o pokus souhrnně představit minulé a současné modely fundamentální teologie,⁴ i když za zmínku stojí, že právě na nich se dobře ukazuje přechod od velmi sevřené konceptuální a argumentační osnovy klasické apologetiky k členitějšímu a dialogickému pojednání, což je zjevné i v jejich pohledu na téma víry. Je zajímavé, že jedním z prvků, který odlišuje různé modely fundamentální teologie, je právě rozdílné chápání tohoto přechodu. Ten je totiž interpretován buď jako radikální odklon od apologetiky, či naopak jako vykročení dál ve smyslu návaznosti na apologetickou teologii a její traktát o víře, v němž určitá linie fundamentálně-teologického myšlení nachází dosud platné a alespoň zčásti použitelné teoretické zakotvení.

Záměrem této studie je představit, kam se posunula a jakým směrem se bude reflexe o víře ve fundamentální teologii zřejmě ubírat dál. Nepůjde však o analýzu specifických přístupů k víře ze strany

teologii a k obnovenému pojetí víry souborně viz R. Latourelle. *Nuova immagine della fondamentale*. In: Týž – G. O’Collins (ed.). *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*. 2. vyd. Brescia: Queriniana 1982, s. 59–84; C. Colombo. Dall’apologetica alla teologia fondamentale. *Teologia* 6 (1981), s. 232–242; A. González Montes. *Dei Verbum* sullo sfondo di *Dei Filius*. In: R. Fisichella (ed.). *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*. Casale Monferrato: Piemme 1987, s. 83–104; R. Fisichella. Atto di fede: *Dei Verbum* ripete *Dei Filius*? In: Týž. *La teologia fondamentale*, 105–124; P. A. Sequeri. *Il Dio affidabile*. 87–118; týž. *L’idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*. Milano: Glossa 2002, s. 62–71; P. Coda. De revelazione fide suscipienda. Sul significato e le prospettive di *Dei Verbum* 5. In: G. Lorzio – I. Sanna (ed.). *La Parola di Dio compia la sua corsa. I loci theologici alla luce della Dei Verbum*. Città del Vaticano: Lateran University Press 2006, s. 69–83.

⁴ Přehled důležitých modelů fundamentální teologie nabízí S. Pié-Ninot. 1965–1995: correnti di Teologia fondamentale. In: R. Fisichella (ed.). *La teologia fondamentale*, s. 410–60; M. Epis. Ratio fidei. *Modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*. Roma-Milano: Glossa 1995; A. Sabetta. Modelli di teologia fondamentale del XX secolo. In: G. Lorzio (ed.). *Teologia fondamentale*, sv. 1. Roma: Città Nuova 2004, s. 341–405; G. Tanzella-Nitti. Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo. *Annales theologici* 24 (2010), s. 175–238; A. Sabetta. *Un’idea di teologia fondamentale*. Roma: Studium 2017.

nejznámějších (a nejméně známých) modelů současné fundamentálně-teologické reflexe. Chtěl bych se spíše pokusit ukázat určité konstanty, které tu existují a přes rozdílnost jednotlivých modelů jsou sdíleny, i když jsou pochopitelně zasazeny do odlišného konceptuálního rámce. Konkrétně představím tři z těchto konstant: vztah víry a její racionální „pochopitelnosti“; interpretaci víry v antropologickém klíči a propojení víry a christologie. Autoři a díla, na které se budu odvolávat, patří v drtivé většině do kontextu německé a italsko-římské teologické reflexe. K této volbě mě vede přesvědčení, že jde o klasické autory, kteří vnesli do fundamentální teologie důležitá a v některých případech originální prvky a současně mnozí z nich ovlivnili či stále ještě ovlivňují vývoj fundamentální teologie v Evropě i mimo ni, neboť jejich myšlení přejala i některé mimoevropské „kontextové teologie“.

2. Víra a rozum: „pochopitelnost víry“ jako ústřední otázka

První konstantou společnou fundamentálně-teologickým modelům současnosti je reflexe o víře, která zcela či částečně promýšlí střet /dialog mezi vírou a rozumem. Tato reflexe se považuje za jeden z pilířů samotné fundamentální teologie. Je formulován ostatně i ve *Fides et ratio*, kde se v čl. 67 sděluje: „Fundamentální teologie, už pro svůj charakter teologické disciplíny, která má za úkol uvádět důvody pro víru (srov. 1 Petr 3,15), se bude muset ujmout úkolu potvrdit a vyložit vztah mezi vírou a filozofickým myšlením.“ V témže článku se pak znovu zdůrazňuje: „Podobně bude muset fundamentální teologie ukázat vnitřní soulad mezi vírou a jejím podstatným požadavkem vykládat sama sebe rozumem, který je s to dát svůj souhlas v plné svobodě.“

2.1 Fundamentální teologie v německém kontextu

Otázka po racionálně-teologickém zdůvodnění víry nebo také pojednání o vztahu mezi vírou a pravdou je ve fundamentálně-teologické reflexi formulována různými způsoby. Například model tzv. „německé školy“, který najdeme ve čtyřsvazkovém *Handbuch der Fundamentaltheologie*,⁵ včleňuje reflexi o víře do traktátu o teologické gnozeologii. Gnozeologie je zde chápána na jedné straně jako nauka

⁵ W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (ed.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*, sv. 1–4. Freiburg i.B.: Herder 1985–1988, 2000²; cituji zde podle it. překladu G. Canobio. *Corso di teologia fondamentale*, sv. 1–4. Brescia: Queriniana 1990.

o vědeckém přístupu k víře, na druhé straně jako nauka o eklesiálním zkoumání víry. První z těchto perspektiv nám umožňuje prohloubit koncept víry z hlediska epistemologie, tj. ve vztahu k četným otázkám, které se týkají povahy, statutu a metod teologie chápané jako *scientia fidei*. Zároveň nabízí teoretické objasnění pravidel a východisek teologické práce a poznání.⁶ Druhá perspektiva zase osvětluje východiska a podmínky obecného zkoumání víry z hlediska církve a jejího poznání. Tento církevní charakter víry umožňuje, aby byla chápána nejen jako nositelka smyslu lidské existence, ale také aby otevírala přístup k objektivní hermeneutické pravdě.

I přes důkladně vypracovanou strukturu traktátu se nepodařilo zcela postihnout téma víry v celé jeho komplexnosti, pouze závěrečná část *Handbuchu* obsahuje reflexi, která překračuje gnozeologicko-epistemologické pojetí víry. Mám na mysli především příspěvek Erharda Kunze *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*.⁷ I když svou studii pojal převážně dějinně-teologicky, uznává v ní význam *analysis fidei* pro fundamentální teologii a potřebu jejího nového promyšlení v biblické a personalistické perspektivě.⁸ Představuje některé klasické modely a v dialogu s von Balthasarem a Rahnerem ukazuje klíčová místa *analysis*, která dál zkoumá s důrazem na ústřední roli Ježíše Krista v křesťanském pojetí zjevení (s jeho dějinnými a antropologickými dozvuky).

Podobně Hansjürgen Verweyen ve svém díle *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*⁹ předkládá reflexi o víře v gnozeologické perspektivě, avšak odlišné od té, kterou nabízí *Handbuch*. Východiskem je pro něj definice hlavního úkolu fundamentální teologie, jenž německý teolog formuluje následujícím způsobem: „poskytnout víře solidní filozofické základy/zázemí“. Nezamýšlí tedy nic než „nalézt racionální ospravedlnění víry (...) a ukázat, že víra je

⁶ Srov. zejména kapitolu M. Seckler. La teologia come scienza della fede. In: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (ed.). *Corso di teologia fondamentale*, sv. 4, s. 204–280.

⁷ W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (ed.). *Corso di teologia fondamentale*, sv. 4, s. 493–536.

⁸ Srov. tamtéž, s. 500–501.

⁹ Italský překlad, který vychází z třetího přepracovaného vydání (Regensburg: Friedrich Pustet 2000; 1. vyd. 1991), vyšel pod názvem *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana 2001. Stručnou, ale výstižnou analýzu Verweyeny fundamentálně-teologické koncepce najdeme v A. Sabetta. *Modelli*, s. 380–391.

přesvědčením, které se nepotřebuje vyhrazovat a vymezovat, a to ani v minimální míře, jako opozice ‚ryzí víry‘ vůči kritickému rozumu“.¹⁰

Verweyen si vypomáhá klasickým schématem trojí *demonstratio*, jehož vnější struktura se mu zdá i nadále použitelná. Neomezuje se však na reflexi vztahu víry, rozumu a pravdy, ale rozšiřuje ji o pojednání o filozofickém hledání obecného a všeplatného smyslu. Podle Verweyena bychom mohli nalézt potřebné odpovědi právě díky nové reflexi o zjevení. Ve své studii *Botschaft eines Toten?* (s příznačným podnázvem *Den Glauben rational verantworten*) vysvětluje, jak k porozumění víře potřebujeme, aby byla promyšlena ve svém vztahu ke zjevení. Zjevující událost však musíme osvobodit od sémantických slepých uliček, do nichž nás svádí latinský termín *revelatio*. „Revelare‘ ve smyslu ‚odhalit skryté‘ nás totiž odkazuje zpět k rozumu, který zkoumá a ‚vyhodnocuje údaje‘. Tomu pak odpovídá pojetí víry ztotožňované s tím, že se ‚považuje za pravdivé‘ to, co nám ‚je předloženo k věření‘ (...), tj. nauka víry.“¹¹ Je pochopitelné, že takto orientovaná apologetika pak považovala za potřebné (za pomoci dějinně-kritického rozumu) zajistit věrohodnost těch „údajů“, které jsou předmětem víry. S ohledem na tento úkol apologetiky Verweyen vysvětluje:

K racionální obraně „objektivní stránky“ věrohodných údajů se pak přidala otázka důvodů k věření. Odpověď na tuto otázku byla hledána na straně subjektu, a to tak, že se zdůrazňovalo působení Ducha svatého v nitru věřícího člověka. Proti tomuto pojetí platí námitka, že racionální argumenty z hlediska fundamentální teologie nijak zvlášť neobohatily zdůvodnění možnosti přijetí křesťanského zjevení.¹²

Verweyenovo pojetí zjevení vychází z konceptu druhého Vaticanana: jde o úkon Božího sebesdělení a události, která má personální charakter a která je zjevením Slova, základu veškeré víry. Zdůrazňuje přitom, že obsah a forma víry odpovídají struktuře člověka. V této perspektivě roste antropologický a současně christologický význam výpovědi o víře. Místo, kde se setkává víra a rozum, jenž nabízí ospravedlnění víry, se nalézá v samotném člověku. Nenachází se však na úrovni ontologické, nýbrž gnozeologické struktury, jedná se o *Urakt* autonomního

¹⁰ H. Verweyen. *La parola*, s. 5–6.

¹¹ H. Verweyen. *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg: Friedrich Pustet 1997, 126; srov. též. *La parola*, s. 253–255.

¹² H. Verweyen. *Botschaft*, s. 126–127.

rozumu. Tento „prvotní úkon“ (*Urakt*) se shoduje s Božím zjevením a v určitém smyslu ho lze srovnat s „absolutním Já“, které Fichte postuluje jako manifestaci absolutního bytí.¹⁵ Verweyen uvažuje skutečnost víry uvnitř tohoto „úkonu“ a promýšlí, jak je propojen s dějinným zjevením Boha v Ježíši Kristu. Jeho návrh je zajímavý tím, že přitom využívá biblické a filozofické kategorie, jako je tradice, svědecktví či vztahová vzájemnost, které považuje za klíčové pro porozumění události zjevení. Ani tyto kategorie ovšem neumožňují snadný průnik do jinak dosti komplikovaného teoretického aparátu Verweyena pojetí fundamentální teologie.

Zůstaneme-li v prostoru německé fundamentální teologie, nemůžeme nezmínit dílo Eugena Biseru *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*,¹⁴ jež bylo napsáno s úmyslem překonat apologetické pojetí víry a s použitím hermeneutiky se přitom vyhnout tradičním úskalím (ospravedlnění víry založené na karteziánském pojetí rozumu odděleného od víry; oddělení dvou řádů poznání; individualistické chápání víry). Zatímco Verweyen obhazuje víru z pozice zmíněného *Urakt* rozumu, Biser se snaží vysvětlit úkon víry zevnitř jí samotné. Východiskem pro něj není racionální rovina, která by předcházela úkonu víry, ale hledání uvnitř víry, která je „úkonem porozumění, jenž je sám o sobě dostačující“.¹⁵ Biserovým východiskem je ona soběstačnost víry, která podle něj představuje univerzální formu důvěry v přirozenou schopnost člověka poznávat a dospět k pochopení,¹⁶ a to uvnitř a prostřednictvím dialogu s druhým (či díky svědecktví druhého). Protože zjevení je událostí dialogu, který zahajuje Bůh s člověkem, také víra je událostí dialogu a zasahuje do oblasti jazyka a vyjadřování.

Přestože Biserův přístup – založený na přechodu od kritického racionalismu na rovinu dialogicko-existenciální argumentace – předpokládá dynamické a personalistické řešení otázky týkající se ospravedlnění víry, je evidentní, že riskuje opomenutí ontologického profilu hermeneutického (dialogického/komunikačního) principu jako

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 152.

¹⁴ Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder 1975. Viz též analýzu tohoto textu u M. Epis. *Ratio fidei*, s. 81–88.

¹⁵ E. Biser. *Glaubensverständnis*, s. 55.

¹⁶ „Biserova pozice nás odkazuje k základnímu teorému: porozumění představuje univerzální formu víry a víra je specifickým náboženským způsobem porozumění realitě“ (M. Epis. I modelli della *ratio fidei* nella Teologia Fondamentale contemporanea. *Teologia* 21 [1996], s. 230).

takového. Jestliže se ve vztahu k hermeneutickému přístupu nebude explicitně hovořit o jeho ontologii, teologické ospravedlnování víry bude – a je to paradox – chtít definovat objektivní strukturu víry tak, že bude homologovat všeobecnou dynamiku úkonu porozumění jako strukturální fakt, tj. formulujíc svoji definici „na úrovni, která se obejde bez jedinečné dějinné dimenze zjevení“.¹⁷

2.2 Gregoriánská škola

Jiný přístup k problému racionálního zdůvodnění víry nabízí tzv. „gregoriánská škola“,¹⁸ zastoupená především René Latourellem a Rinem Fisichellou. Reflexe o víře u těchto autorů se nevydává gnozeologicko-spekulativním směrem, ale opírá se o koncepci fundamentální teologie vycházející z 1 Petr 3,15 a z Dt 6,20–25 jako základního zdůvodnění oboru. Téma víry je pojednáno uvnitř rozpravy o zjevení a o jeho věrohodnosti, a to v tom smyslu, že věrohodnost úkonu víry je součástí širší věrohodnosti zjevení. Jde o věrohodnost, která žádá víru, neboť „podněcuje k přijetí obsahů zjevení“.¹⁹

Otázka po věrohodnosti však není pouze záležitostí racionální filozofické reflexe, ale dotýká se existenciálně-antropologických témat. Musíme totiž vycházet z předpokladu, že věrohodnost zjevení „koresponduje s významem zjevení“.²⁰ Vše, co racionalita pozitivně hodnotí, si zaslouží, abychom docenili i na rovině životního smyslu. Ale pouze pokud přitom zachováme ústřední postavení osoby Ježíše Krista. Gregoriánská škola spatřuje nezbytné východisko fundamentální teologie a její reflexe o víře ve fundamentální christologii. Nemůže tomu ani být jinak, je-li Kristus ten, „na němž zjevení staví a který je současně interpretačním klíčem zjevení. Hovořit o věrohodnosti zjevení znamená znovu se zabývat prioritou toho, který se zjevuje a jemuž jsme zavázáni poslušností víry, protože je sám o sobě věrohodný (*Dei verbum* 5), což má větší význam než údaje, které byly formulovány a kodifikovány v průběhu dějin.“²¹

Antropologicko-christologické vymezení pojmu zjevení a jeho věrohodnosti dovoluje „gregoriánské škole“ fundamentální teologie,

¹⁷ M. Epis. I modelli della *ratio fidei* nella Teologia Fondamentale contemporanea, s. 231.

¹⁸ Srov. S. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1 Pt 3,15)*. Brescia: Queriniana 2002, s. 35 a 208.

¹⁹ R. Fisichella. *La Rivellazione: evento e credibilità*. 8. vyd. Bologna: EDB 2002, s. 290.

²⁰ Tamtéž, s. 289.

²¹ Tamtéž, s. 288–289.

aby přehodnotila a znovu promyslela určitá témata, která byla charakteristická pro apologetiku a její traktát *De fide*. Například *analysis fidei* – v předkoncilních manuálech naprosto zásadní a v *Dei verbum* posléze upozaděná díky „předporozumění víře chápané jako odpověď na dějinné zjevení“²² – nachází své zdůvodnění díky tomu, že i „úkon víry je dán do souvislosti se zjevením“.²³ Také koncept *certitudo fidei* se ukazuje jako užitečný uvnitř fundamentální teologie, avšak musí být uveden do vztahu k principu dějinného zjevení, jak o něm hovoří Druhý vatikánský koncil. Věrohodnost zjevení totiž „nemůže být odvozována pouze z argumentů založených na racionální průkaznosti, ale na průkaznosti zjevení, jež je garantem oné *certitudo fidei*“.²⁴

Vedle zmíněných modelů fundamentální teologie najdeme i další, které používají odlišné členění traktátu o víře a volí jiné způsoby, jak ho vsadit do celkové struktury fundamentální teologie. Je však třeba dodat, že většina z nich postupuje obdobně: jejich reflexe o víře se rozvíjí na základě dialogu/konfrontaci s racionalitou. Ospravedlnění a zdůvodnění víry tváří v tvář moderní a postmoderní racionalitě přitom tito autoři považují za nezbytné, protože si to žádá kontext, v němž církev žije a působí.

2.3 Milánská škola

Mezi ty, kteří nesdílejí toto vymezení a přicházejí s vlastní nabídkou důkladné teoretické reflexe o víře, patří tzv. „milánská škola“ a zejména Pierangelo Sequeri.

Hlavním důvodem, proč je podle milánských fundamentálních teologů gnozeologicko-kognitivní přístup k víře nepřesvědčivý, je představa, že je třeba předkládat a hájit důvody k věření tváří v tvář racionalitě, již je víra cizí. Vedle toho nejsou přesvědčeni, že víra a rozum představují dva typy vědění, které patří k dvěma odděleným „řádům“ s odlišnými kompetencemi. Milánská škola se nezříká kritické role víry vůči rozumu, ale hovoří o návratu k „teologické racionalitě“. Jedná se o zdůraznění vnitřní vazby mezi teologií a vírou, a tudíž o nalezení místa teologie (a její kritické role) „uvnitř“ víry. Studie *L'evidenza e la fede* představuje jakýsi manifest tohoto obratu ve fundamentálně teologické reflexi o víře, již G. Colombo vysvětluje takto:

²² Tamtéž, s. 299.

²³ Tamtéž, s. 315.

²⁴ Tamtéž, s. 299.

Důvody k víře totiž nemůžeme nalézt jinde než ve víře samotné; tudíž teoretický proces jejich identifikace (jež je procesem kritického uvědomění a určitou odrůdou teologického úkonu) se může dovršit pouze uvnitř víry, protože řešení se nabízí v „analýze“ víry.²⁵

Znamená to, že klasická *analysis fidei* musí být oproštěna od pozůstatků pozitivistického přístupu: víru (kterou máme analyzovat) i kritický přístup (který analýzu provádí) musíme chápat nikoliv objektivistickým způsobem, ale jako „kulturní zkušenost“, jež člověka charakterizuje a má obecný charakter.

V tomto směru systematicky promýšlí traktát o víře a obecně celou fundamentální teologii zejména Pierangelo Sequeri ve svých knihách *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* a *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*. Oba svazky představují radikální a jasnou volbu: fundamentální teologie je pojednána uvnitř teologického traktátu *De fide*,²⁶ čili jde o pokus vrátit teologický diskurs o křesťanské víře do kontextu zdůvodněného výkladu o tomto tématu. Ve fundamentální teologii je nutné především si ujasnit, co je a co působí víra, jakým způsobem je „a musí být *juxta sua propria principia*“.²⁷ Je to potřebné proto, že v moderním a postmoderním věku racionality a post-racionality víra představuje problém: ani ne tak v tom, co sděluje (pravdy k věření), jako ve své „podobě a struktuře“.²⁸ Řešení se nabízí pouze zevnitř víry a zevnitř „teologické racionality“.

Podle Sequeriho důkladná reflexe o víře vede fundamentální teologii k tomu, aby se začala zabývat podmínkami věrohodnosti zjevení a zdůvodněním specifika křesťanství jako náboženství, které vyjadřuje univerzálnost evangelia.

Význam prvního z těchto dvou tematických okruhů je neoddiskutovatelný, protože právě ve zjevující události musíme hledat základ teologické racionality a základní strukturu víry. Vedle této události christologicko-trojčinného charakteru Sequeri zdůrazňuje i potřebnost ekleziologického ukotvení traktátu o víře, protože církev představuje

²⁵ G. Colombo. La ragione teologica. In: týž (ed.). *L'evidenza e la fede*. Milano: Glossa 1988, s. 8.

²⁶ Srov. P. A. Sequeri. *L'idea della fede*, xii–xiii; týž. *Il Dio affidabile*, s. 139–140.

²⁷ P. A. Sequeri. *L'idea della fede*, xii.

²⁸ G. Colombo. *Presentazione: La teologia fondamentale*. In: P. A. Sequeri. *Il Dio affidabile*, 7.

instituční základ pro svědectví o události víry²⁹ a „instituci, která nemá svůj původ v člověku, ale výlučně ve víře v Ježíše Krista“.³⁰

Milánská škola tak nepochybně významně přispěla k reflexi o víře a o celkové koncepci fundamentální teologie. Některé badatele však nepřesvědčila snaha vystavět fundamentální teologii pouze na traktátu o víře. Podle nich tato volba „nedokáže postihnout celou šíři fundamentálně-teologických otázek a nenabízí odpověď na potřebu propojit inteligenci víry s apologetickou dimenzí“.³¹

3. Víra interpretovaná v antropologickém klíči

Jiný důležitý směr reflexe o víře předkládají autoři antropologické linie.³² Dnes je již samozřejmé, že teorie víry musí obsahovat také antropologickou rovinu. Zahrnutí antropologické dimenze víry je zároveň odpovědí na námitku vznášenou vůči starší apologetice, které se vyčítalo, že od sebe příliš „oddělila fakt a obsah zjevení a zabývala se jím jako událostí, avšak nebrala přitom do úvahy její *význam* pro lidský život“.³³

Mezi inspirátory tohoto pojetí se obvykle řadí Maurice Blondel, Pierre Rousselot, Henri Bouillard a Karl Rahner,³⁴ kteří si kladli otázku po otevřenosti lidské přirozenosti vůči zjevení. Zjevení přitom nechápali jako čistě kognitivní děj, ale jako meziosobní a spásné setkání Boha a člověka. Důležitý je fakt, že antropologická rovina reflexe o víře našla ozvuk v nauce Druhého vatikánského koncilu, nemluvě

²⁹ Srov. P. A. Sequeri. *L'idea della fede*, s. xiii.

³⁰ P. A. Sequeri. *Il Dio affidabile*, s. 9.

³¹ R. Fisichella. *La Rivelazione*, s. 320, pozn. 133.

³² Srov. F. Arduoso. *Fede*. In: G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich (ed.). *Teologia (Dizionario di San Paolo)*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, s. 643–645.

³³ R. Latourelle. *Nuova immagine*, s. 73.

³⁴ Prakticky neznámý je z tohoto pohledu Bulgakovův přínos k tématu. Tento autor se stal představitelem podobného obratu ve světě ortodoxní teologie. Viz jeho dílo *Světlo, které nehasne* (1917) a především studie Glavy o troičnosti. *Pravoslavnaja mysl* 1 (1928), s. 31–88 a *tamtéž* 2 (1930), s. 57–85, kde formuluje přesvědčení, že zjevení věčného božství je v souladu s přirozeností člověka. Podle Bulgakova tak samotná povaha ducha a struktura rozumu obsahují *postuláty* zjevené nauky o Bohu a možnost porozumět jí. Obraz Boha v člověku, i když je zatemněn kvůli hříchu a omylu, je ontologickým základem zjevení a antropologie je základem teologie. Jistěže není schopna nahradit zjevení, ale nabízí možnost ho pochopit. Lidský duch v sobě zahrnuje postuláty Boží trojičnosti, které mají být dále ozřejmeny.

o pokoncilním magisteriu, které dále prohloubilo toto pojetí víry, jež úzce souvisí s otázkami po povaze lidství.⁵⁵

3.1 Z pohledu Rahnerovy školy

Jedno z prvních systematických pojednání fundamentální teologie vypracované v antropologickém klíči najdeme v Rahnerově *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*.⁵⁶ Jak známo, jezuitský teolog nabízí radikálně novou perspektivu: cílem je racionálně zdůvodnit víru na základě úzkého vztahu mezi dogmatickými výroky a lidskou zkušeností transcendence. Otázku po víře najdeme u Rahnera formulovanou ve zřetelně gnozeologické perspektivě, zatímco její řešení nabízí v antropocentrické perspektivě. Protože člověk je „posluchačem Slova“ (neboť je ve své niterné struktuře nositelem apriorní gnozeologické otevřenosti vůči transcendenci), nemůže být víra myšlena než jako poslušné přijetí vlastního sebezpřesahu, a to nadpřirozeným způsobem čili jako poslušné přijetí vlastního „transcendentního nasměrování k Bohu věčného života, jež má ve své aprioristickém způsobu sebe-vědomí charakter Božího sdělování“.⁵⁷ Jedná se tedy o nadpřirozenou zkušenost transcendence, která na jedné straně „již v sobě a svým způsobem uskutečňuje ideu Božího zjevení“,⁵⁸ na druhé však „má zapotřebí dějinně-kategoriálního vyjádření“.⁵⁹ „Víra bez setkání s Bohem, který se zjevuje jako osoba, postrádá smysl.“⁴⁰

Avšak Rahnerův odkaz na dějinně-kategoriální dimenzi víry musíme interpretovat především jako odkaz na víru, která je zakořeněna v konkrétním dějinném příběhu Ježíše Krista. Tímto upřesněním německý teolog vsazuje víru nejen do dějinného kontextu biblické či dogmatické christologie, ale i do kontextu christologie existenciální. Zkušenost transcendence tak dostává mnohem konkrétnější tvář zkušenosti setkání s osobou Ježíše Krista.

⁵⁵ Viz např. encykliku *Fides et ratio* s jejím pojetím víry jako přirozené dimenze lidské existence (srov. čl. 31, 32).

⁵⁶ Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder 1976; česky *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas 2002. Stručné představení Rahnerova modelu fundamentální teologie najdeme v M. Seckler. *Teologia scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*. Brescia: Morcelliana 1988, s. 107–137; A. Sabetka. *Modelli*, s. 361–366. Rahnerův koncept víry rozebírá E. Kunz. *Riflessione*, s. 517–525.

⁵⁷ K. Rahner. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentum*, Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder 1976; s. 156.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Tamtéž, s. 157.

⁴⁰ Tamtéž, s. 156.

Rahnerův přístup k otázce zdůvodnění víry představuje významný příspěvek k fundamentálně-teologickému myšlení především díky otevřenosti vůči antropologickému aspektu víry. S touto podobou fundamentální teologie se následovně konfrontovali a případně vůči ní vymezovali další badatelé.⁴¹ Jedním z těch, kdo rozvíjí reflexi o úkonu víry podle Rahnerových antropologických východisek a teologické metody, je Juan Alfaro. V dílech *Revelación cristiana, fe y teología*⁴² a *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*⁴³ hovoří o otázce důvodů pro víru jako o závažné antropologické otázce a ptá se po tom, co v člověku umožňuje přijetí Božího zjevení. Odpověď hledá v analýze transcendentní struktury subjektu, kde se nachází nutné předpoklady k porozumění a k objasnění úkonu víry. Kategoriální a transcendentní dimenzi přitom považuje za nezbytný prvek nové teologické interpretace víry.

Další autor, který se snaží rozvíjet Rahnerovu koncepci, je Heinrich Fries. Struktura jeho díla *Fundamentaltheologie* vypovídá o snaze naplno využít filozofický a teologický potenciál transcendentní antropologie, včetně jejího vlivu na uspořádání teologicko-fundamentálního traktátu. V první části se věnuje víře a poznání víry, přitom se zaměřuje na její antropologickou dimenzi, v níž vidí základní výraz lidské osoby a její vztahovosti. Fries zdůrazňuje úzké spojení, které existuje mezi tázáním po víře a po věrohodnosti, zaměřuje se přitom na prohloubení konceptu víry ve spojení s hledáním smyslu. Objasňuje, že ve víře v Boha se „osobní a všeobecné, nekonečné Ty a Základ veškeré skutečnosti shodují“.⁴⁴ Toto rozšíření antropologického pojetí víry, obohacené o Blondelovu filozofii akce (a také o Kanta a Jaspersse) Friese vedlo k jejímu definování jako „lidského úkonu a jednání“, nasměrovaného „k Celku, tj. k oné osobní skutečnosti, která současně determinuje vše, co existuje, a jíž dáváme jméno Bůh“.⁴⁵

V první části pojednání se také věnuje otázce, zda a jakým způsobem nacházíme víru spojenou s transcendentí v biblickém textu. Fries obhajuje biblický základ pojmu víry, který dále rozvíjí v transcendentní perspektivě, přičemž zdůrazňuje dva úzce spojené existenciální prvky víry: naslouchání a vidění. Ty z víry činí „vyznání“ jak

⁴¹ Stručný přehled nejdůležitějších textů najdeme v M. Epis. *I modelli*, s. 237–249.

⁴² Salamanca: Sígueme 1985.

⁴³ Salamanca: Sígueme 1988.

⁴⁴ H. Fries. *Teologia fondamentale*, s. 43.

⁴⁵ Tamtéž, s. 71.

v subjektivním (*fides qua*), tak v objektivním smyslu (*fides quae*), tj. jde tu jak o úkon vyznání, tak o nauku, která je vyznávána. Traktát pak dále pokračuje a rozvíjí uvedené téma představením víry z epistemologického hlediska a představuje teologii jako *scientia fidei*.

Toto rozsáhlé pojednání o víře slouží Friesovi jako základ pro jeho reflexe v druhé a třetí části, které se věnují zjevení a církvi. Fries zdůrazňuje úzké spojení mezi těmito dvěma skutečnostmi a zároveň jejich spojení s vírou. Základní charakter církve vychází ze zjevení Boha v Ježíši Kristu, současně představuje jeden z předpokladů křesťanské víry. Církev, objasňuje německý teolog, je „konstitutivní pro víru“, neboť je „společenstvím víry a věřících, víry, která se odkazuje k Ježíši Kristu“.⁴⁶

Reflexi o víře v transcendentní perspektivě však Fries rozvíjí především v části věnované zjevení. „Zjevení a víra z pohledu teologie operují v oblasti struktur a podmínek, které vymezují člověka jako člověka, přitom se ho dotýkají jako osoby.“⁴⁷ Toto přesvědčení postupuje všechna následující témata: pojednání o symbolicko-vyjevující dimenzi skutečnosti, o zjevující dimenzi slov/jazyka, dějin vědomí, o zjevující osobě Ježíše Krista (jakožto dovršení zjevení), o věrohodnosti a kritériích zjevení atd.⁴⁸

3.2 Řešení nabízená Verweyem, Pié-Ninotem a Sequerim

Verweyen patří k teologům, kteří se pokouší o kritický přístup k Rahnerově reflexi. Není zcela přesvědčen, že teoretické předpoklady německého jezuita a následně i jeho přístup k obhajobě víry, jsou dostačující. Odvolává se přitom zejména na Rahnerův spis *Hörer des Wortes*, jemuž vytýká „nedostatečné interpersonální vymezení oné objektivní oblasti, v níž dochází k ověřování zjevení“, a vedle toho i přehnané spoléhání na transcendentní analýzu úkonů rozumu. Ta pak přispívá ke statickému pojetí subjektu a především k jeho nadvládě nad objektem. Podle Verweyena podobná analýza nemůže nikdy dospět k oné hledané otevřenosti člověka vůči vtělenému Božímu slovu, tj. k víře prožívané jako úžas před tím, co je „jiné“. Přitom však „vtělené Boží slovo nám vychází vstříc v tomto světě jako svobodně darovaný div (substantivum od slovesa „divit se“, „žasnout“).⁴⁹

⁴⁶ H. Fries. *Teologia fondamentale*, s. 432.

⁴⁷ Tamtéž, s. 207.

⁴⁸ Kritické výhrady k Friesovi najdeme v M. Epis. *I modelli*, s. 243–244.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 142.

Verweyen je toho názoru, že antropologickou linii fundamentální teologie je třeba víc přiblížit teologii a christologii a hledat, jak se v obou (avšak především v christologii) nabízí možnost přijatelného zdůvodnění víry jakožto základní struktury lidské existence v její otevřenosti vůči transcenci. Tuto strukturu nachází na úrovni lidského svědomí, tj. na úrovni smyslu, upřesňuje však zároveň, že hovoříme o struktuře, která je sama o sobě paradoxní a kontradiktorní, proto je také obhajitelná a objasnitelná pouze „shůry“, tj. pouze díky „poslednímu Božímu slovu“, které se zřetelně vyjevilo prostřednictvím velikonocních událostí, v závěru Ježíšova pozemského života.⁵⁰

Všechny citované návrhy, k nimž bychom měli připojit celou řadu dalších, spojuje přes jejich odlišnost zájem autorů o problematiku člověka (jeho bytí), v níž vidí nejen specifické téma, které si zaslouží být ve středu pozornosti fundamentální teologie a které by mělo mít své vlastní místo v manuálech fundamentálních teologů, ale i tematický a interpretační horizont, jenž je centrální pro uvažování o víře a v konečném důsledku i pro samotnou fundamentální teologii.

Vedle toho najdeme jiné autory, kteří uznávají význam antropologie pro fundamentální teologii a její reflexi o víře, ale připisují jí jinou, nikoliv tak zásadní roli. Mezi oběma kategoriemi autorů vytváří jakýsi most dílo španělského teologa Salvadora Pié-Ninota *La teología fundamental. «Dar razón de le esperanza» (1 Pe 3,15)*. Tento autor nepopírá potřebu vnést do fundamentální teologie antropologické téma, avšak vyzývá k jejímu novému zpracování, tj. k integraci do fundamentálně-teologického pojednání nejen reflexi o lidské dispozici přijmout zjevení, ale také reflexi o tom, co to znamená přijmout zjevení vírou a jakou věrohodnost to obnáší. „Tímto způsobem,“ vysvětluje Pié-Ninot, „vneseme do fundamentální teologie celé epistemologické pojednání o úkolu víry, což většině manuálů schází.“⁵¹

Další důležitý příspěvek, který má zásluhu na vnesení antropologické tematiky do fundamentální teologie a do jejích úvah o víře, je z pera milánského teologa Pierangelo Sequeriho. Je třeba konstatovat, že italská fundamentální teologie je obecně značně nakloněna tomuto vnášení, a i proto je velmi otevřená snaze prohloubit téma víry z pohledu antropologie. Právě milánská škola a zejména Sequeri nabídli v tomto směru jeden z dosud nejoriginálnějších příspěvků.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 436–437.

⁵¹ S. Pié-Ninot. *La teología fondamentale*, s. 76.

Když Sequeri navrhuje pojednat celou fundamentální teologii uvnitř traktátu *De fide*, jde mu o její přemístění do samotné teologické antropologie, neboť „nauka o víře, která nese spásu, právem patří do sféry křesťanské antropologie“.⁵² Neodmítá podněty teologů, kteří vycházejí z transcendentní antropologie, zároveň si je však vědom toho, že jejich závěry jsou dosud neúplné a provizorní. Kritizuje zvláště neschopnost fundamentální teologie jasně pojednat antropologické aspekty víry novým způsobem, tj. bez obvyklé racionalizující argumentace tradičních manuálů, které nabízejí „obhajobu, jež nadále zůstává na poli vzájemné exkluze mezi vírou a rozumem“.⁵³

Sequeri přichází s návrhem překonat racionalismus prohloubením konceptu „lidské kvality“ svědomí (chápaného v jeho komplexnosti, tj. i jako vědomí a povědomí). Hovoří o návratu k širšímu a ještě „lidštějšímu“ vymezení víry, které by zahrnuje i citové prožívání. Krom toho bude podle něj zapotřebí vynaložit úsilí k „hlubšímu a vstřícnějšímu teoretickému promýšlení základního vztahu mezi obecnou kategorií lidského svědomí a formami vědění a realizace víry, sebeurčení a důvěry (v druhého), utrpení a aktivity“.⁵⁴

Sequeri se přitom opírá o přesvědčení, že existuje určitá univerzální hloubka „lidské kvality“, a tou je právě svědomí. Na to by se mělo opět nahlížet jako na „původní vědění“, které má velkou důstojnost danou spojením svědomí s „charakteristikami *logu*, jež je všem společný“. Podle Sequeriho nemáme času nazbyt, neboť je tu *kairos*, který nám nabízí jedinečnou příležitost „důkladně uvážit již dobře známé a už vyčerpané kulturní danosti, které naše společné lidství přijímá už jen s rezignovanou frustrací“.⁵⁵

Úkol fundamentální teologie by tedy měl spočívat v tom, že se zevrubně a vědoměji chopí antropologického zaměření a soustředí se na vztah mezi existenciální důvěrou a vírou v Boha. Traktátu o víře by to přineslo minimálně dvojí užitek: unikl by úskalí „logiky čirého paradoxu, kdy se z teologální události prostě vyvozuje nové lidství, stejně

⁵² P. A. Sequeri. *L'idea della fede*, s. 5.

⁵³ P. A. Sequeri. Prefazione. In: R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originale struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*. Milano – Roma: Glossa 2005, s. XVI.

⁵⁴ Tamtéž, s. XIX.

⁵⁵ Tamtéž.

jako by se vyhnul automatismu ve vztahu k transcendentálnosti, jako by tato jen čekala na svoji realizaci a materiální implementaci“.⁵⁶

4. Víra interpretovaná ve světle christologie

Dalším rysem současné fundamentální teologie je její christologická orientace.⁵⁷ Samozřejmě, že nejde o naprostou novinku, neboť už *demonstratio christiana* v klasické apologetice si kladla za cíl nejen hájit křesťanství jakožto pravé náboženství, ale současně ukázat a obhájit postavení Ježíše jako Božího vyslance (*De Christo Legato Divino*).⁵⁸

Na druhé straně je evidentní, že právě díky hledání nové teologické metody (jež započalo ještě před Druhým vatikánským koncilem) a zejména díky koncilnímu pojetí zjevení, které bylo zasazeno do dějinně-spásného a christologického horizontu (viz ústřední postavení Ježíše Krista jako vrcholu zjevení), fundamentální teologie začala zkoumat nové cesty, jak lépe propojit traktát o víře s fundamentální christologií.

4.1 Dva způsoby téhož vztahu

Podíváme-li se na směr, jímž se vydávají různé typy reflexe o zmíněném vztahu traktátu o víře a christologie, můžeme konstatovat, že zde nacházíme (v hrubých obrysech řečeno) dva základní způsoby pojetí tohoto vztahu.

(a) První způsob, který se částečně nechává inspirovat tematickým nastavením apologetického traktátu *De Christo*, pojednává fundamentální christologii odděleně od traktátu o víře. Příkladem může být například zmíněný čtyřsvazkový *Handbuch*, kde fundamentální christologii nenajdeme ve svazku věnovaném poznání víry (sv. IV), nýbrž v tom (sv. II), který rozebírá zjevení. Vedle toho existují díla, která sice postupují podobně, ale usilují o větší propojenost obou traktátů.

⁵⁶ Tamtéž, s. xxi.

⁵⁷ Syntézu otázek spojených s christologickým základem fundamentální teologie najdeme v T. Citrini. *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale. La Scuola Cattolica* 103 (1975), s. 699–724; týž. *Il principio “cristocentrismo” e la sua operatività nella teologia fondamentale*. In: R. Latourelle – G. O’Collins (ed.). *Problemi e prospettive*, s. 215–257.

⁵⁸ Základní kapitoly tohoto traktátu se skládaly z prezentace historicity Ježíše z Nazareta, z toho, co on sám o sobě vypovídá, z pojednání o Ježíšově sebevědomí a o faktech, která ho opravňují k uskutečnění jeho božského poslání (zejména zázraky a vzkříšení).

Patří k nim např. Waldenfelsova *Kontextová fundamentální teologie*⁵⁹ a některé texty autorů z okruhu gregoriánské školy.⁶⁰

Zmíněná škola na jedné straně uznává, že úkolem fundamentální christologie je teologicky podložit (prostřednictvím hermeneutické analýzy a zkoumání historického Ježíše) kontinuitu mezi Ježíšem a Kristem, mezi Ježíšem z Nazareta a povelikonoční komunitou věřících.⁶¹ Na druhé straně chápe Ježíše jako znamení *par excellence*, díky němuž je člověk schopen porozumět ostatním znamením, která Bůh vložil do světa a která jsou právě tak důležitá proto, aby člověk porozuměl sobě samému a skutečnosti, jež ho obklopuje, a to v perspektivě víry. Pié-Ninot, který se ztotožnil s tímto pohledem na zpracování fundamentální christologie v perspektivě věrohodnosti, píše:

Musíme vyjít z teologické dimenze a ponořit se do dimenze dějinné a antropologické, aby se tak, v konkrétnosti tohoto hermeneutického kruhu, vyjevila věrohodnost či nabídka smyslu, kterou poskytuje fundamentální christologie. Pojednání by mělo mít následující oddíly: nejprve obecný teologicko-epistemologický úvod, posléze rozprava na téma *memoria Iesu*, v jejímž rámci bude prohloubena otázka přístupu k Ježíšovi z Nazareta, a také téma *testimonium Paschae* s úvahou o vzkříšení Ježíše Krista. Závěrečný oddíl, explicitně antropologický, bude pojednávat o *mysterium Christi*, „v němž každý člověk nachází své dovršení“ (GS 22).⁶²

K tomu je třeba dodat, že takto postavený traktát fundamentální christologie se předkládá také „jako nabídka smyslu, pročež i hodnověrná a uvěřitelná“.⁶³

(b) Druhý způsob pojednání vztahu mezi fundamentální christologií a vírou najdeme zejména u autorů transcendentální linie, kam by patřil, jak jsme již uvedli, například Verweyenův spis *Gottes letztes Wort*. Na jedné straně předkládá čtenáři otázky vztahující se k historickému Ježíši a k Ježíšovým zázrakům, na druhé straně usiluje o zdůraznění hlubokého spojení mezi otázkou po smyslu a Ježíšovým umučením

⁵⁹ V češtině srov. H. Waldenfels. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad 2000.

⁶⁰ Srov. zejm. příspěvky W. Lösera, K. Lehmana, H. Merkleina, J. Kremera, W. Kerna a E. Bisera. In: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (ed.). *Corso di teologia fondamentale*, sv. 4, s. 125–283.

⁶¹ Srov. R. Fisichella. *La Rivelazione*, s. 392.

⁶² S. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, s. 313.

⁶³ Tamtéž.

a smrti. Německý teolog spatřuje v tom, co se odehrává na kříži, svrchovaný výjev Boží „pošetilosti“: Bůh v osobě Ježíše Krista „trpí opuštěností od Boha, protože svou ničím nepodmíněnou božskou jednotu může nalézt jen prostřednictvím svobody druhého“.⁶⁴

K tomuto božskému sjednocení dochází na kříži, ve chvíli definitivního přechodu od života ke smrti, který Ježíš žije jako vrchol své odevzdanosti Bohu. Na jedné straně tu „Ježíš svým výkřikem vyjadřuje svou opuštěnost Bohem a nesmírnou odlišnost“, na druhé straně je to i „výkřik modlitby, jímž Ježíš projevuje nezměrnou jednotu v odlišnosti“.⁶⁵ Podle Verweyena právě tento dvojitý výkřik ukazuje smysl, který „se vznáší nad našimi dějinami“⁶⁶ a který poskytuje rozhodující důvod k víře.

4.2 Perspektiva „Ježíšovy víry“

Další příklad nového promyšlení traktátu o víře v christologické perspektivě nabízí milánská škola a zejména Sequeri tam, kde vnáší do reflexe teologický motiv *fides Iesu*.⁶⁷ Vychází přitom z fenomenologické metody, kterou používá pro interpretaci zakládající události (Božího zjevení), jež má být schopna odhalit „důvod, proč je Ježíšův příběh jak zjevením pravdy o Bohu, ale také způsob, jakým Ježíš zjevuje pravdu o Bohu“.⁶⁸

Tento důvod a způsob je nalézán v samotné Ježíšově osobě, respektive v jeho důvěryplném synovském vztahu k Bohu Otcí. I když Sequeri na jedné straně připomíná, že „kánon kompatibility křesťanské víry s *vita Iesu* není tak samozřejmý, jak by se mohlo zdát, a to jak při poměrování víry jednotlivce, tak víry společenství“⁶⁹ na straně druhé je přesvědčen o příkladnosti vztahu Ježíše (jenž je „vydařený příklad dokonalého věřícího“)⁷⁰ s Bohem Otcem pro porozumění podstaty víry, „chápané ve svém tradičním významu existenciálního/teologálního vztahu člověka k Bohu, a nikoliv v intelektualistickém, empiricky

⁶⁴ H. Verweyen. *La parola*, s. 436.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ Tamtéž, s. 439.

⁶⁷ Srov. sborník z konference k tématu: G. Canobbio (ed.). *La fede di Gesù*. Bologna: EDB 2000.

⁶⁸ R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale*, s. 113.

⁶⁹ P. A. Sequeri. *Fede di Gesù e filiazione divina*. In: G. Canobbio (ed.). *La fede di Gesù*, s. 13.

⁷⁰ Tamtéž, s. 17.

orientovaném významu, s nímž pracuje moderní teorie poznání“.⁷¹ Právě na základě tohoto synovského vztahu, který je prožíván jako *fides*, „a jeho vyústění v Ježíšově zmrtvýchvstání se uskutečňuje naše víra a prostřednictvím ní naše společenství s Bohem, jež nás vysvobozuje od zlého a uvádí do věčného života s Bohem“.⁷²

Podle Sequeriho je toto přesvědčení základem reflexe o víře, kterou chápe jako „svědeckou“: víra – hluboce integrovaná do původní struktury svědomí a jeho atestace smyslu (toho, co je prožíváno a poznáváno) – je prožívána jako svědectví/připomínka christologické události, která je jedinou možnou dějinnou formou přístupu k pravdě o Bohu jako k té pravdě, jež je vhodná pro člověka, protože odpovídá jeho nejhlubší transcendentní struktuře (svědomí), jeho vnímání smyslu a jeho důstojnosti. Svědecká víra spočívá ve sjednocení se s *fides Iesu* díky zkušenosti (umožněné milostí) spásného vztahu s Bohem. Tento spásný vztah staví na „osobním obrácení (*metanoia*) k pravdě Boha jako Otce (*abba*), k němuž dochází při uskutečňování důvěryplného synovského vztahu a díky službě bratrům“.⁷³ Jedná se o víru, která je výsledkem následování Ježíše, proto v sobě zahrnuje „solidární a odpovědnou účast na dějinném poslání učedníků; vyznání jedinečnosti onoho zjeveného základu víry, jímž je Ježíšova christologická identita; svědeckou praxi svátostného vztahu se vzkrýšeným Pánem, tj. s Ježíšem, který dále žije ve své synovské kvalitě“.⁷⁴

Podle Sequeriho christologicko-trojiční směr fundamentálně teologické reflexe o víře s důrazem na ontologii svědomí věřícího člověka jakožto praktického způsobu prožívání vztahu s Bohem může teologii vysvobodit z úskalí intelektualismu a sentimentalismu, přičemž její porozumění úkonu víry dává do spojitosti: „docenění *transcendentního prvku*“ („který tvoří základ pro aktivitu svědomí a který orientuje k dané formě svobody“); „uznání nezbytné *dějinné kvality* každé determinace svědomí“ („jež dává hermeneutickou strukturu nalézaným významům“); „základní *praktické vymezení* každého vztahu k formě pravdy“.⁷⁵

Z vymezení víry, pojaté v horizontu christologického a trojičního vztahu, milánský teolog posléze vyvozuje i pojednání o ostatních

⁷¹ P. A. Sequeri. *Fede di Gesù e filiazione divina*, s. 15.

⁷² Tamtéž, 16; srov. R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale*, s. 113–115.

⁷³ P. A. Sequeri. *Il Dio affidabile*, s. 244.

⁷⁴ Tamtéž, s. 245.

⁷⁵ Tamtéž, s. 247–248.

důležitých tématech fundamentální teologie, tj. o vztahu víry a spásy, o víře a poznání, o víře a příslušnosti k církvi, přičemž ukazuje na jejich plnou konvergenci.

Téma „Ježíšovy víry“ v debatách pokoncilní teologie nesdílejí všichni autoři. Výhrady se týkají již samotného výrazu *fides Iesu*, který je považován za velmi ojedinělý a z hlediska Písma i tradice nenáležitý.⁷⁶ Jiní autoři, jako např. Pié-Ninot, se však domnívají, že v pozadí této otázky stojí velká výzva pro aktuální teologii a její hledání, jak překonat augustiniánsko-tomistickou reflexi víry chápané jako cesty „směrem ke Kristu“ a orientovat se více na pojetí víry, která vychází „od Krista“.⁷⁷

5. *Quaestiones disputatae* fundamentální teologie

Výše uvedené tři základní směry fundamentálně teologické reflexe o víře, k nimž bychom měli přiřadit ještě další, dávají vytušit velké bohatství pohledů a interpretačních linií fundamentální teologie, což je bezesporu velkým přínosem pokoncilní obnovy teologie. Současně pozorujeme, že přes rozdílné definice předmětu bádání fundamentální teologie a její badatelské cesty (závisící na rozdílných uskutečněních přechodu od apologetického pojetí k nové koncepci) se mezi teology ukazují rozdílné přístupy k tomu, jak strukturovat reflexi o víře, a vůbec k tomu, jaké místo má pojednání o víře zaujímat v celku fundamentální teologie.

⁷⁶ Srov. A. Amato. Fede di Gesù? A proposito di una recente pubblicazione. *Salesianum* 64 (2002), s. 87–112. Naopak o možnosti „Ježíšovy víry“ hovoří pozitivně s odkazem na biblický text A. Vanhoye. Pistis Christou: fede in Cristo o affidabilità di Cristo? *Biblica* 80 (1999), s. 1–21; týž. La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2: “Gesù, autore e perfezionatore della fede”. *PATH 2* (2003), s. 401–415. Další bibliografii k tématu *fides Iesu* lze nalézt v R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale*, s. 446–447 (pozn. 50).

⁷⁷ Srov. S. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*. s. 171. Rád bych dodal, že „lateránská škola“ pozorně sleduje vývoj tohoto bádání a aktivně vstupuje do debat k těmto otázkám. Vychází z přesvědčení, že téma „Ježíšovy víry“ by mohlo teologickou reflexi přivést k prohloubení hlavních dogmatických i fundamentálně teologických otázek, a to ve světle trojičního a agapického pojetí křesťanského zjevení. Srov. M. Bordoni. L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia. *Lateranum* 65 (1999), s. 507–529; P. Coda. La fede: un'introduzione. In: P. Coda – CH. Hennecke (ed.). *La fede evento e promessa*. Roma: Città Nuova 2000, s. 9–52 (studie vyšla v P. Coda. *Il logos e il nulla*. Roma: Città Nuova 2003, s. 158–175); týž. Fede di Gesù? Una *quaestio disputata* ancora attuale a partire dalla risposta di Tommaso d'Aquino. *Lateranum* 70 (2004), s. 511–532.

Můžeme si všimnout, že v některých publikacích reflexe o víře nepředstavuje jedno z ústředních témat, jemuž se věnuje specifický oddíl, v jiných je naopak traktát o víře odlišen od jiných pojednání a zaujímá důležité místo. Kromě toho existují díla, která reflexi o víře zahrnují do tematického pojednání o věrohodnosti, a zase další, která traktát o víře považují za základ celé fundamentálně teologické reflexe.

Tato různorodost závisí v mnoha případech na odlišných postojích jednotlivých teologů vůči klasické apologetice, konkrétně vůči její „klasické“ myšlence spojení reflexe o víře s argumentačním a interpretačním schématem *analysis fidei*, který má za cíl prozkoumat souvislost mezi přijetím zjevení ze strany věřícího a poznáním věrohodnosti zjevení.⁷⁸

Různost postojů vyplývá především z odlišné odpovědi na otázku po významu *analysis fidei* jakožto specifického způsobu, jak pojednat fundamentálně teologickou reflexi o víře. Vedle toho existují i různé názory na to, jak přeformulovat klasické, předkoncilní schéma *analysis* v jeho snaze interpretovat úkon víry. Jak známo, toto schéma předpokládalo „rozložení úkonu víry na jeho intelektuální, volní a afektivní složky podle toho, která z nich vstupuje do hry a interferuje s Boží milostí“.⁷⁹ Tímto způsobem však *analysis fidei* měla tendenci stvrzovat „rozumovou poznatelnost faktu Božího zjevení, aniž by se toto vědění stávalo formálním a rozhodujícím důvodem k víře“, současně také ukázala, „že božský charakter zjevení, stvrzený rozumem, vylučoval racionální průkaznost vlastního obsahu, který je formálním předmětem úkonu víry“.⁸⁰

Znamená to nutně, že tyto limity mají být příčinou odstranění schématu *analysis fidei* z fundamentální teologie? Podle některých badatelů by správným řešením bylo pouze upozadění apologetického schématu *analysis* a zdůraznění předporozumění víře jako „odpovědi“ na dějinné zjevení. Toto upozadění se opírá o přesvědčení, že „věrohodnost nelze odvozovat pouze z argumentů založených na racionální průkaznosti důkazů, ale na průkaznosti zjevení, garantující *certitudo fidei*“.⁸¹ Jiní autoři hájí potřebu najít bibličtější a globálnější porozumění úkonu víry a přejít od *analysis fidei* k *solutio synthetica*, přičemž vyzývají

⁷⁸ Srov. F. Arduzzo. Fede (atto di). In: *Dizionario teologico interdisciplinare*, sv. 2. Torino: Marietti 1977, s. 186.

⁷⁹ F. Arduzzo. *Fede*, s. 648.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ R. Fisichella. *La Rivelazione*, s. 299.

k novému promýšlení apologetického schématu v klíči multidimenzionálního a multifornního rozšíření konceptu „úkonu víry“.⁸²

Najdeme však i teology, kteří tyto a další podobné návrhy považují za nedostačující. Giuseppe Colombo například tvrdí, že klasické schéma *analysis fidei* „ve své abstraktnosti nepostihuje reálné problémy“.⁸⁵ Podle něj se zakládá na velmi problematické racionalistické teorii „ryzí přirozenosti“. Řešením problému by tedy bylo radikální převrácení celé struktury traktátu (orientovaného v duchu *analysis fidei*), které by vyšlo z nového modelu víry, založeného na teologické racionalitě. Bez toho obratu, tj. bez hledání nového modelu vztahu mezi pravdou, svobodou a dějinami, aktuální teorie víry riskují, že si osvojí „týž teoretický profil, který brzdil vývoj fundamentální teologie (a nejen jí)“.⁸⁴

Z postoje vůči klasickému schématu *analysis fidei* pak vychází i přístup ke dvěma tradičním a souvisejícím tématům, známým jako *praeambula fidei* a *duplex ordo cognitionis*.

(a) Co se týče prvního ze zmíněných témat, je třeba připomenout, že apologetika spojovala *praeambula fidei* s „pojetím věrohodnosti na čistě přirozeném základě, podle něhož by lidský rozum měl být schopen dokázat nezbytnost přijetí křesťanské víry s odkazem na průkaznost jejích předpokladů (*praeambula fidei*), tj. Boží existence, jeho moudrosti a pravdivosti, faktu zjevení, a to postupem, který dospívá k jistotě *reductive methaphysica*“.⁸⁵ Na problematičnost takového pojetí předpokladů víry poukázal mj. K. Rahner, který si byl vědom potřeby jejich nového promýšlení, neboť současný člověk, „právem či nikoliv, považuje jistotu poskytovanou předpoklady víry za mnohem menší či přímo žádnou, tedy alespoň nakolik je schopen porozumět této problematice“.⁸⁶ Proto Pié-Ninot navrhuje, aby současná fundamentální teologie nahradila vnějškové a nominalistické pojetí předpokladů víry, jež bylo vlastní předkoncilní apologetice, pojetím interním a osvěcujícím, které v nich vidí vnitřní a vnější podmínky umožňující fakt zjevení

⁸² Podle Pié-Ninota, který patří do této linie reflexe, pokud úkon víry budeme považovat za syntetický úkon, v němž jsou zahrnuty všechny dimenze života (vitální, intelektuální, morální, afektivní, estetická, sociální ad.), můžeme právem hovořit o „syntézi víry“, tj. o syntéze, kterou uskutečňuje samotná víra; srov. S. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, s. 179.

⁸³ G. Colombo. *Grazia e libertà*. In: týž (ed.). *La ragione teologica*, s. 148.

⁸⁴ R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale*, s. 22.

⁸⁵ F. Arduoso. *Fede*, s. 648.

⁸⁶ K. Rahner. *Osservazione sulla situazione della fede oggi*. In: R. Latourelle – G. O'Collins (ed.). *Problemi e prospettive*, s. 349.

a jeho pochopitelnost.⁸⁷ Jiní teologové se však domnívají, že takové řešení nemá smysl, protože mu stále schází ono celkové nahrazení tradičního schématu *analysis*, kde by pak již teorie předpokladů víry ztratila význam.⁸⁸

S vědomím komplexnosti této problematiky Giuseppe Lorizio navrhl jakousi střední cestu fundamentální teologie. Podle něj je důležité přiznat, že rozum je vybaven k tomu, aby se zabýval tzv. předpoklady víry. Neboť i když si rozum musí být vědom vlastních přirozených a strukturních omezení, ta mu nebrání v tom, aby „se pokoušel poznávat pravdu a pokračovat, přestože možná tápavě, po cestě bádání, aniž by se předem vyhýbal či uzavíral určitým tématům“.⁸⁹ Současně se však v teorii předpokladů nemá připisovat nadřazené postavení rozumu vůči víře. Pokud hledáme, kde je místo rozumu, měli bychom ho hledat spíše v oblasti *praeparatio evangelii*, týkající se reality „adventního charakteru“, a ne spásonosné události jako takové (Božího zjevení). Přiměřené promyšlení *praeambula fidei* by bylo v každém případě žádoucí a potřebné, protože by fundamentální teologii umožnilo sehrát důležitou roli v dialogu se současnou kulturní a filozofickou scénou. „Jde o spekulativní práci, která jistě vychází z víry, avšak integruje do sebe také horizont stvoření a zjevení, a to takovým způsobem, že ‚stvořený rozum‘ představuje prostředí a privilegovaný způsob dialogu s odlišnými kulturami a filozofickými názory.“⁹⁰

Takové pojetí *praeambula* se zdá více odpovídat záměrům *Fides et ratio*. Přestože encyklika dává přednost výrazu *via praeparatoria fidei*, připomíná (s odvolávkou na První vatikánský koncil), že „existují pravdy poznatelné přirozeně“ (67) a že „jejich poznání je nutným předpokladem pro přijetí Božího zjevení“ (tamtéž).⁹¹

(b) Co se týče druhého tématu, tj. *duplex ordo cognitionis*, je třeba říci, že řada teologů ho považuje za překonaný a neaktuální, protože je spojen s teoretickým směrem, který odděluje kompetence víry

⁸⁷ Srov. S. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, s. 186.

⁸⁸ Srov. R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale*, s. 6–22.

⁸⁹ G. Lorizio. Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale. In: týž (ed.). *Teologia fondamentale*, sv. 1, s. 432.

⁹⁰ Tamtéž, s. 435.

⁹¹ Encyklika *Fides et ratio*, v čl. 67 cituje čtyři následující pravdy: „přirozené poznání Boha“, „schopnost rozlišit Boží zjevení od jiných jevů nebo poznání jeho věrohodnosti“, „schopnost lidské řeči hovořit smysluplně a pravdivě i o věcech, které přesahují jakoukoliv lidskou zkušenost“, „studium podmínek, za jakých si člověk sám od sebe klade základní otázky po smyslu života, cíli, který mu chce dát, a po tom, co bude po smrti“; srov. S. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, s. 186–187.

a rozumu, přičemž nebere v potaz jejich vzájemnou interakci. Angelo Bertuletti interpretuje celé dějiny úsilí o obnovu fundamentální teologie přímo jako postupné opouštění ideje a perspektivy *duplex ordo*. Připomíná, že obnovné teologické hnutí první poloviny 20. století s sebou přineslo díky návratu k pramenům (a především k Písmu) i znovuobjevení „vědění víry“, ale nedokázalo nabídnout celkově nové pojetí právě proto, že dále stavělo „na principu, který rozdíl mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem ztotožňoval s řádem rozumu a víry“.⁹² Podle italského teologa rozhodující krok učinil Druhý vatikánský koncil, když opustil „schéma dvojího řádu poznání, a tak překonal překážku, která teologii bránila ve vypracování nového teoretického modelu, který by ospravedlnil univerzalitu christologického principu zjevení“.⁹⁵

Tuto interpretaci nesdílejí všichni teologové: ne všichni jsou přesvědčeni, že koncept *duplex ordo cognitionis* je nekompatibilní s pokoncilní fundamentální teologií. Například podle Lorizia stačí osvobodit ideu dvojího řádu poznání od teoretického nasměrování neoscholastického myšlení. A nezapomínat, že tato idea nemá za cíl poukázat na víru a rozum jako na rozdílné principy a předměty, ani na jejich (ontologickou) divergenci, ale na tu jejich rozdílnost, která respektuje jejich společný původ, a tím je Bůh, který zjevuje tajemství a tvoří lidský rozum.⁹⁴ Znamená to, že mezi oběma existuje „vzájemná a nutná výpomoc v obecném horizontu, v němž se víře připisuje vyšší postavení než rozumu“.⁹⁵

Pokud teorii *duplex ordo cognitionis* oprostíme od určité interpretace dualistického typu, podle Lorizia se díky ní nabízí fundamentální teologii možnost vyjádřit „specifický katolický způsob chápání zjevení a jeho propojení s vírou a rozumem“ neboli „přesnější vymezení jediného zjevení trojičného Boha v Ježíši Kristu, interpretovaného a vyloženého v jeho dvojí dimenzi: kosmicko-antropologické a dějinně-eschatologické“.⁹⁶

⁹² A. Bertuletti. *Teologia fondamentale*. In: G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich (ed.). *Teologia (Dizionario di San Paolo)*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, s. 1708.

⁹³ Tamtéž; srov. R. Maiolini. *Tra fiducia esistenziale*, s. 8–10.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 439.

⁹⁵ Tamtéž.

⁹⁶ Tamtéž.

6. Současné výzvy fundamentální teologie

Současná fundamentální teologie stojí před vícero důležitými výzvami. Jednou z nich je staronový problém vztahu mezi vírou a rozumem, jejich vzájemné konfrontace, spojený s nutností hledat nové cesty, jak lépe a hodnověrněji „ukázat vnitřní soulad mezi vírou a jejím podstatným požadavkem vykládat samu sebe rozumem, který je s to dát svůj souhlas v plné svobodě“ (*Fides et ratio*, 67). Hledání nových cest je důležité i proto, že problém vztahu mezi vírou a rozumem je dnes ve středu zájmu i značné kritiky hned v několika oblastech.⁹⁷ Například na rovině vztahu „víry a vědy“ nacházíme problém mj. v dialogu s neurovědami a jejich závěry ohledně neurologické (biologicko-chemické a genetické) determinace člověka a možnosti jeho svobodného rozhodování, a to i v oblasti života víry. Tento výzkum a jeho závěry zajímají širokou veřejnost, a proto si vyžadují pozornost fundamentálních teologů a jejich připravenost vstoupit do kompetentního a kreativního dialogu s neurovědci, totiž do takového, který by dokázal vysvětlit univerzalitu a platnost antropologické nauky církve a teologie formulované ve světle Božího zjevení.

Další rovinou je vztah mezi vírou a vysoce technicistní kulturou. Dnes je víc než evidentní, že tzv. nové technologie razantně vstoupily do života a myšlení lidí všech kontinentů. Determinují nejen jejich zvyky a pracovní postupy, ale také uvažování o realitě jako takové, a tudíž i o vztahu člověka k sobě samému a ke světu, který ho obklopuje. Koncepty „virtuálnosti“, „virtuální reality“, „virtuálního mentálního prostoru“ či „virtuálních vztahů“ jsou součástí vnímání a myšlení současného člověka a nabízí se stále více jako jakýsi globální rámec, do kterého může vsadit jednotlivý poznatek a prožitek reality života, a to jak svého, tak života všech ostatních lidí. K tomu se přidává nezastavitelný výzkum v oblasti „umělé inteligence“, spojený s otázkou reálné možnosti (ne-li celkového, alespoň částečného) překonání přirozené lidské inteligence. Procesy ideové, psychologické a sociální metamorfózy současného člověka podněcované novými technologiemi jsou faktem, který musí stát ve středu zájmu fundamentální teologie.

⁹⁷ Výstižnou analýzu současné situace nabízí A. Sabetta. *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede*. Città del Vaticano: Lateran University Press 2007, s. 156–166; též. *Quel che resta della ragione. Sul senso di una nemesi storica per la dicibilità della fede nella congiuntura post-moderna*. Roma: Youcanprint 2016.

Z její strany by se mělo hlavně jednat o pokus interpretovat „virtuální (mentální) realitu“ ve světle víry, tj. křesťanského (trojičného christologického) chápání komplexnosti reality, její přirozené strukturní mnohoprostorovosti a mnohočasovosti, tvořících multidimenzionální organickou jednotu zakotvenou v transcendentní realitě.

Jedna z rovin, která je staronovou zkouškou vztahu mezi vírou a rozumem, je vymezena otázkou po vztahu mezi existencí Boha a existencí zla ve světě. Dnešní globální a rychlá informovanost o vypuknutí a průběhu celé řady dramatických událostí, zasahujících do života jednotlivců, skupin a národů mnoha kontinentů – událostí, které papež František staví do jediné řady a interpretuje jako součást „třetí světové války“ –, je důležitou výzvou k takovému obhájení existence Boha a jeho stvořitelského a otcovského vztahu ke světu a k lidstvu, které by se vyhnulo fideistickým, fatalisticoapokalyptickým či fundamentalistickoideologickým interpretacím, neschopným ve světle víry a křesťanského zjevení objasnit skutečné motivy radosti a naděje života. V první řadě však jde o to, aby se fundamentální teologie ve své výpovědi o víře v Boha naučila myslet a argumentovat z perspektivy teodiceje, aby byla „vnímavá vůči teodiceji“.⁹⁸

Avšak konfrontace mezi vírou a rozumem dnes vyžaduje, aby byl zpracován ještě širší interpretační fundamentálně teologický horizont, jenž by obsáhl i problematiku vztahu mezi rozumem a dějinnými formami různých náboženských zkušeností víry. Známy projev Benedikta XVI., který pronesl v Řezně (12. září 2006), se vydává právě tímto směrem. Vychází z přesvědčení, že „nejednat na základě rozumu protiřečí Boží povaze“,⁹⁹ a konstatuje, že výraz *logos* (vypůjčený z řecké filozofie a přejatý do Janova evangelia) vyjadřuje pojetí Boha, „v němž všecky, často tak obtížné a křivolaké cesty biblické víry docházejí svého cíle, nacházejí svou syntézu“.¹⁰⁰ Papež vyzývá teologii, aby se vážně ptala po možnostech a způsobech setkání mezi rozumem a existencí

⁹⁸ Srov. Johann B. Metz. Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: týž (ed.) „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz: Matthias-Grünwald 1995, s. 81–102.

⁹⁹ Originální text říká: „(...) nicht vernunftgemäß, nicht *syn logo* zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider“ (Benedikt XVI. *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico* [12. 09. 2006]. In: *Insegnamenti di Benedetto XVI*. Vol. II/2. Città del Vaticano: LEV 2007, s. 259).

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 260. Ratzinger svou ideu ústřední role rozumu (*logos*) v křesťanství předložil již dříve, viz např. jeho *Il cristianesimo: la religione vera?*, přetištěn v J. Ratzinger. *Fede verità tolleranza*, s. 170–192.

založenou na víře, jak tomu je (či mohlo by být) u různých náboženských tradic, zejména v islámu.

Podobné tázání, které patří především do sféry fundamentální teologie, s sebou nese nutnost širšího vymezení konceptu racionality.¹⁰¹ Nestačí však pouze překonat pozitivismus, ale je třeba zkoumat podobu racionality napříč kulturami a náboženstvími. Tato perspektiva fundamentální teologii umožní významně přispět k poznání jiných náboženských tradic a následně i k mezináboženskému dialogu. Jedná se však zároveň o další krok k poznání komplexní reality náboženské víry, její jedinečné struktury a dynamiky (v konkrétní dějinné podobě jednotlivých náboženských tradic) a současně univerzálních prvků, vyplývajících z transcendentní zakotvenosti každé lidské bytosti, jež je stvořením učiněným k obrazu Stvořitele, a z přítomnosti *logoi spermatikoi* uvnitř kultur a náboženských tradic celého světa.

Cesta tímto směrem vyžaduje využití podnětů teologů, kteří uvažují o víře v antropologické perspektivě. Především však je výzvou k hledání „obecně lidských kořenů“ víry, které z vůle Stvořitele jsou přítomny v srdci každého muže a každé ženy, tj. oné „kognitivní“ a „prvotní“ struktury (Verweyen) či „zárodečného jádra lidské přirozenosti“ (Sequeri), kde vnímání smyslu vlastní existence odpovídá vnímání „posvátna“ (v nejširším slova smyslu), jež se svěříje člověku všech dob, kultur a míst. Současně se fundamentálně teologická reflexe musí otevřít tematicce vztahu mezi vírou jako prvotní antropologickou dimenzí a křesťanským zjevením, vztahu mezi křesťanskou vírou a vírou jiných náboženských tradic, a to v perspektivě, která uznává jak dovršenost křesťanského zjevení, tak Boží péči o člověka v dějinách dávných civilizací a nekřesťanských náboženství (srov. LG 16).

Jde pochopitelně o typ přístupu, který musí respektovat paradox dvojí pravdy. První říká, abychom křesťanské víře kvůli její vazbě na trojiční zjevení připsali strukturu a historickou roli, která má univerzální a definitivní dosah. Druhá pravda zdůrazňuje význam ostatních náboženských tradic pro větší porozumění křesťanské víře. Na tento paradox upozornil Jan Pavel II., když připomenul, že „Duch svatý, který ‚vane, kam chce‘ (Jan 3,8), nám často dává poznat právě v obecné lidské zkušenosti, přes její četné protiklady, znamení své

¹⁰¹ Srov. Benedikt XVI. *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico*, s. 265–266. Viz též J. Ratzinger. *Fede verità tolleranza*, s. 164–169, 205–204.

přítomnosti. Tato znamená *pomáhají Kristovým učedníkům hlouběji pochopit zvěst, kterou nesou světu*.¹⁰²

Takovéto pojetí samozřejmě podporuje kreativitu fundamentálně teologické reflexe, která však musí současně napomoci jasněji vyjádřit to, co je křesťanské víře vlastní a čím je jedinečná, totiž její zakotvení v tajemství Krista. Vrátime-li se k řezenské přednášce Benedikta XVI., můžeme říci, že právě výraz *logos* vyjadřuje onu specifickou racionalitu a dynamiku křesťanské víry, včetně jí vlastní „teo-logiky“, kterou Bůh zjevil v osobě Ježíše Krista. Jedná se o racionalitu, která odráží Boží Logos, jeho věčný život (srov. Jan 1,1–4). Jde o Logos-Krista, skrze něhož bylo stvořeno vše, co existuje (srov. Kol 1,15–17), a jehož zjevení se nabízí k reflexi a současně nabízí vykoupení racionality. K tomuto vykoupení odkazuje jak agapický původ lidské racionality, tak cesta, jež je pro její fungování vytyčená onou agapickou „logikou“ vycházející od Boha.¹⁰³

Takovéto pojetí vztahu mezi vírou a rozumem pak přináší řadu důsledků pro fundamentálně teologickou reflexi o víře, přispívá k hledání adekvátních postupů, jak naplnit jeden ze záměrů fundamentální teologie, jímž je „rozumné zdůvodnění víry“ ve světle trojičního zjevení Boha, který je Láska. Řada teologů již postřehla spekulativní potenciál, který se zde nabízí, a intenzivně pracuje na zkoumání trojiční a agapické racionality (či logiky) křesťanské víry, čímž slibně posouvají dopředu vývoj samotné fundamentální teologie.

*Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano
e-mail: zak@pul.it*

¹⁰² Jan Pavel II. *Novo millennio ineunte*, č. 56 (zvýrazněno autorem článku). Srov. M. Bordoni. L'universalità della salvezza in Cristo e le mediazioni partecipate. *Path 2* (2003), s. 595–599.

¹⁰³ Ratzinger se odvolává na pojem Boha v raném křesťanství a říká: „Primát Logu a primát lásky byly totožné. *Logos* už nebyl pouhým matematickým rozumem stojícím v základě všech věcí, ale jako stvořitelská láska, která se stává soucítěním se stvořením“. In: J. Ratzinger, *Fede verità tolleranza*, s. 191. Srov. Benedikt XVI, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico*, s. 259–262.

KŘESŤANSTVÍ JAKO PRAVDIVÝ MÝTUS: KOGNITIVNÍ TEORIE METAFORY A JEJÍ VÝZNAM PRO FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGII*

BARBORA ŠMEJDOVÁ

ABSTRACT

Christianity as a True Myth: Cognitive Theory of Metaphor and its Significance for Fundamental Theology

The aim of the article is to investigate the theory of conceptual metaphor with regard to its possible use in fundamental theology. Instead of focusing on the analysis of concrete metaphors, the article argues that it is first necessary to reflect on the philosophical and theological background of the theory. After that, as the article shows, cognitive theory of metaphor can provide a very useful perspective which would shed a new light on the themes like the relation between faith and science, Christianity and contemporary culture and others. At first, the article introduces the basic features of conceptual metaphor theory and cognitive linguistics in general. Then it tries to set it in theological context. Finally, it suggests possible ways how the theory can contribute to the development of the themes relevant for fundamental theology.

Keywords

Cognitive Linguistics; Fundamental Theology; Metaphor; Symbol; Myth; Transposition

DOI: 10.14712/23363398.2017.18

Budte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslychal o naději, kterou máte“ (1 Petr 3,15). Tento úkol adresovaný všem křesťanům, kterého se však se zvláštním důrazem ujímají

* Článek vznikl za podpory grantové agentury UK, projekt č. 150316.

fundamentální teologové, může být dnes obtížnější, než býval kdysi. Problémem není to, že by byla věrohodnost křesťanské víry otřesena novými vědeckými poznatky. Opak je pravdou. Vědecké metody mohou být stejně tak nápomocné i těm, kdo se snaží dokázat pravdivost křesťanského svědectví pomocí archeologických nálezů, textové analýzy a jiných exaktních postupů. Příčina, proč je dnes obtížné předložit důvody křesťanské naděje, spočívá v tom, že je velmi těžké najít jazyk, který by byl k tomuto úkolu vhodný. Za tímto problémem stojí rozštěpení samotného jazyka v současné společnosti na exaktní jazyk vědy, na jazyk naivní lidské zkušenosti a na dnes již mnohým nesrozumitelný a specifický jazyk náboženství. Fundamentální teolog se tak pohybuje neustále v paradoxu, který výstižně vyjádřil C. S. Lewis: „Musíme dokázat, že Bůh existuje v podmínkách, ve kterých nám jsou odepřeny všechny prostředky k vyjádření, *kdo* Bůh je. Je to jakoby měl svědek u výslechu popsat něco tak konkrétního, jako je osobnost svého přítele.“¹ Téma jazyka proto (nejen) z tohoto důvodu představuje jednu z velkých výzev pro současné fundamentální teology, jejichž posláním je hledat cesty, jak dnes o křesťanské víře mluvit. S tím také souvisí požadavek, abychom v rámci fundamentální teologie uvažovali o tom, co jazyk je a na jakých principech funguje.

Cílem našeho článku je načrtnout jeden ze způsobů, jak je možné ve fundamentální teologii téma jazyka reflektovat. Za tímto účelem se zaměříme na možné přínosy, které může pro takovou reflexi přinést kognitivní lingvistika a zvláště konkrétněji teorie pojmové metafory. Tuto teorii v první části představíme, abychom ji pak mohli následně zasadit do teologického kontextu. Nakonec se pokusíme formulovat, jaké konkrétní přínosy by teorie pojmové metafory pro fundamentální teologii mohla mít.

1. Kognitivní lingvistika a teorie pojmové metafory

Teorie pojmové metafory vznikla v rámci kognitivní lingvistiky, dnes již velmi rozmanitého oboru. Přes množství přístupů v kognitivní lingvistice aplikovaných, *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* jmenuje tři společné jmenovatele, které kognitivní přístup k jazyku

¹ C. S. Lewis. *Christian Reflections*. London: Harper Collins 1998, s. 175. Překlad vlastní.

obecně charakterizují.² Jako první zmiňuje skutečnost, že ve středu každého kognitivně lingvistického zkoumání je sémantika. Primárním zájmem kognitivních lingvistů je reflexe významu ve vztahu k lidskému myšlení. Studium významu v jeho antropologických a kulturních kontextech se díky kognitivní lingvistice vrací k přirozenému obrazu světa, který není vytržený ze základní zkušenosti člověka, ale přímo na ni odpovídá a díky jazykové analýze odhaluje její dynamiku. Kognitivní lingvistika se proto nutně dotýká dalších přírodovědných i humanitních oborů, filosofii a teologii nevyjímaje. Jak ukazuje přední česká představitelka kognitivní a kulturně orientované lingvistiky Irena Vaňková, pro další vědy pak může jazykověda být „zdrojem nenahraditelných poznatků a náhledů: to, ‚jak mluvíme‘, může podávat svědectví o různých dimenzích našeho lidství: o způsobu našeho poznávání, o kulturní podmíněnosti jazyků (i přístupů ke světu), o vývoji lidské společnosti (nebo konkrétního lidského společenství) a vůbec o lidském vztahu ke skutečnosti“.³

V druhé řadě podle kognitivních lingvistů význam nelze omezit na slovníkovou definici, ale je třeba mít na paměti, že existuje ve svém specifickém kontextu, který, ač třeba jen implicitně, stojí v jeho pozadí. Pro kognitivní lingvistiku je nutné význam vykládat celostně: „jako prototypový způsob pojetí předmětu v lidské mysli, jako (jazykový) obraz daného jevu, tak jak se vynořuje z různých metonymických, metaforických aj. modelů, jak se větví do různých významových rovin a celků“.⁴

Jako poslední *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* jmenuje třetí znak společný kognitivně lingvistickým přístupům, který zdůrazňuje, že jazyková pojmenování jsou vždy závislá na určité perspektivě. Jazyk není zrcadlem skutečnosti, ale je nástrojem pro její strukturování. Zachycuje obraz světa jednotlivého mluvčího, lidského společenství i celých kultur. Proto v sobě skrývá vidění reality formulované a předávané napříč různými světovými tradicemi, jehož bohatství lze prostřednictvím kognitivně lingvistických analýz postupně odhalovat. Díky své transdisciplinaritě tak kognitivní lingvistika inspiruje

² Srov. Dirk Geeraerts – Hubert Cuyckens. Introducing Cognitive Linguistics. In: Dirk Geeraerts – Hubert Cuyckens (ed.). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 3–21, s. 5.

³ Irena Vaňková. *Nádoba plná řeči: Člověk, řeč a přirozený svět*. Praha: Karolinum 2007, s. 13–14.

⁴ Irena Vaňková et al. *Co na srdci, to na jazyku: Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Karolinum 2005, s. 80.

k holistické reflexi člověka a kultury a je pozváním i pro další vědní odvětví, která podobný přístup hledají. Lingvistika proto nemusí být izolovanou vědou. Jak říká Irena Vaňková v předmluvě ke knize J. Bartmiňského *Jazyk v kontextu kultury*, „může naopak lidský (a kulturně specifický) prožitek světa nečekaně nasvítit, ukázat jeho nosné struktury, bohatství, provázanost všech jeho poloh do jednoho celku, a také jeho krásu“.⁵

Tyto základní předpoklady zkoumání jazyka ilustruje v praxi teorie pojmové metafory, která představuje jeden z nejdůležitějších předmětů kognitivně lingvistického zkoumání. Za pilotní a zřejmě nejznámější studii v tomto směru lze označit knihu *Metafory, kterými žijeme* od G. Lakoffa a M. Johnsona.⁶ Autoři zde představují pojetí metafory, které se netýká pouze jednotlivých slovních spojení nebo vět. Metafora stojí na pozadí celých konceptů a metaforičnost je pro ně primárně principem lidského vidění světa a až sekundárně záležitostí jazyka. Metafora se ukazuje jako všudypřítomná a představuje hlavní stavební prvek nejen básní a příběhů, ale i vědeckých konceptů, které si někdy neprávem přivlastňují schopnost doslovného vyjádření. V neposlední řadě tak metafora neprostupuje pouze celý náš pojmový systém, ale bytostně určuje a ovlivňuje i naše jednání. Můžeme bez nadsázky říci spolu s titulem Lakoffovy a Johnsonovy knihy, že v metaforách žijeme.

Síla teorie pojmové metafory tkví v množství konkrétních příkladů, kterými ji lze doložit. Jmenujme zde pro ilustraci alespoň některé nejznámější. Jako jeden z příkladů slouží pojmová metafora *argumentace je válka*. Ta ukazuje, že v běžném chápání pojímáme argumentaci na základě válečné terminologie. Kniha uvádí příklady vět jako:

To, co tvrdíš, se nedá *obhájit*.

Napadl každou slabinu v mé argumentaci.

Jeho kritika mířila *přímo do černého*.

⁵ Jerzy Bartmiński – Irena Vaňková (ed.). *Jazyk v kontextu kultury: dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolingvistiky*. Praha: Karolinum 2016, s. 9.

⁶ Na knihu navazují pozdější studie jako například Mark Johnson. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press 1990; George Lakoff. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press 1987 (v českém překladu George Lakoff. *Ženy, oheň a nebezpečné věci: co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda 2006).

Jeho argumenty jsem úplně *rozmetal*.
Nikdy jsem ho v debatě *neporazil*.⁷

Na základě těchto příkladů můžeme vidět, že o argumentaci se nejen vyjadřujeme pomocí slovních výrazů spojovaných primárně s tématem války, ale metafora, kterou používáme, přímo určuje, jak pojem argumentace chápeme. V argumentaci stejně jako ve válce můžeme vyhrát nebo prohrát. Člověk, s nímž vedeme spor, je náš oponent a protivník, na kterého útočíme a bráníme vlastní pozice. Podstatným znakem metafory je, že jeden aspekt věci odhaluje, avšak jiný skrývá. V případě metafory *argumentace je válka* je mimo jiné skrytý aspekt kooperační, který by měl být pro argumentaci také podstatný, jelikož spor nakonec může vést k vzájemnému obohacení obou účastníků.⁸

Argumentace je válka je tak podle Lakoffa a Johnsona typickou metaforou, kterou žijeme. Představme si s autory například, že v určité kultuře se argumentace chápe na základě metafory tance. Nejde v ní o vítězství nebo prohru, ale o spolupráci, estetiku a příjemnou zábavu. Diskursivní formu, kterou my nazýváme argumentem, by v této kultuře pravděpodobně chápali zcela odlišným způsobem a v praxi by byla odlišně i realizována. Na základě podobných příkladů autoři docházejí k závěru, že „podstatou metafory je chápání a prožívání jednoho druhu věci z hlediska jiné věci“.⁹

Metaforu proto nelze omezit na jednotlivý výraz ani na izolovanou větu, protože tvoří rozsáhlé koncepty, ve kterých se přenáší struktura poznání ze zdrojové oblasti (source domain) do cílové oblasti (target domain). Pojmových metafor můžeme v jazyce najít bezpočet, protože se jedná o základní princip, kterým je utvářena naše řeč i myšlení. Můžeme dále uvést následující příklady:¹⁰

Teorie jsou budovy: To je *základem* mé teorie. Jeho argument je *chatrný*.
Tato teorie *stojí a padá* v závislosti na *síle* tohoto argumentu.
Myšlenky jsou rostliny: Jeho myšlenky začaly *přinášet plody*. Považuje chemii za pouhou *odnož* fyziky. Má velmi *plodnou* fantazii.
Život je nádoba: Život je pro něj *prázdný*. Jeho život byl *naplněn* neúnavnou činností.

⁷ George Lakoff – Mark Johnson. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host 2014, s. 16.

⁸ Srov. tamtéž, s. 22.

⁹ Tamtéž, s. 17.

¹⁰ Příklady volně převzaty z Lakoff – Johnson. *Metafory*, s. 61–68.

Jak lze vidět, přechod ze zdrojové oblasti do cílové nezahrnuje pouze přechod od jednoho pojmu k druhému, ale týká se celého kontextu, v němž jednotlivé pojmy existují. Například díky pojmové metafoře *myšlenky jsou rostliny* můžeme o myšlenkách tvrdit, že jsou plodné, lze je pěstovat, rozmnožovat nebo je lze zasadit jako semeno (např. ve větě *zasel semeno pochybností*). Ne však všechny prvky zdrojové domény můžeme do domény cílové převádět. Myšlenky není možné utrhnout, zalévat nebo přesazovat. Ukazuje se tak, že metaforické koncepty jsou vybudovány na základě map, které ilustrují jejich komplexní strukturu. Tento přechod ze zdrojové domény do cílové je vždy jednosměrný. Pojmová metafora *myšlenky jsou rostliny* nijak nepostuluje metaforu opačnou *rostliny jsou myšlenky*.¹¹

Pokud s kognitivními lingvisty přijmeme myšlenku, že náš pojmový systém je strukturován na základě chápání jedné pojmové oblasti z hlediska jiné, pak je podstatné ptát se, která oblast je tedy ta nejpůvodnější. Jinými slovy, kde v našem jazyce a myšlení můžeme hledat pojmy tvořící základ všech ostatních metafor? Kognitivní lingvisté dochází k závěru, že původní pojmy jsou určovány lidskou tělesností. Jedná se o metafory odkazující na základní fyzickou zkušenost, jako je například prostorová orientace nahoře – dole, vpředu – vzadu, uvnitř – venku. Nahoře pro člověka odkazuje na pocit štěstí (*vyskočil radostí*) a kvalitu (*vysoká úroveň*), zatímco pomocí pojmů skleslost, úpadek, nízkost odkazujeme na opak. Tato strukturace je bytostně antropocentrická, jelikož pro člověka být na nohou znamená zdraví, vitalitu a bdění. V kontrastu poloha vleže čili dole odkazuje na spánek, nemoc či smrt. Stejně tak jsou pojmy vpředu – vzadu, uvnitř – venku primárně založeny na naší zkušenosti fyzikální ohraničenosti a oddělenosti od okolních entit.¹² Toto je však pouze několik příkladů z mnoha, které ukazují, že ptáme-li se po původním východisku našeho myšlení a jazyka, pak se vždy a pouze dostaneme k čistě fyzické, materiální zkušenosti. Přesun k více abstraktním pojmům se odehrává na pozadí našeho tělesného ukotvení ve světě. Tyto pojmové metafory, které vycházejí z naší bezprostřední zkušenosti se světem, kognitivní lingvisté nazývají metaforami primárními a jsou společné všem jazykům a kulturám.¹³

¹¹ Joseph E. Grady. Metaphor. In: Dirk Geeraerts – Hubert Cuyckens (ed.). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 188–213, s. 191.

¹² Srov. Lakoff – Johnson. *Metafory*, s. 74–78.

¹³ Srov. například disertační práce Joseph Grady. *Foundations of Meaning: Primary metaphors and Primary Scenes*. University of California at Berkeley 1997.

Od doby publikování knihy *Metafory, kterými žijeme* uplynulo již mnoho let a teorie pojmové metafory byla rozvíjena z různých pohledů a na příkladě mnoha jazyků. Například Ning Yu zkoumá pojmové metafory z hlediska čínštiny.¹⁴ Autoři se dále snaží hledat, identifikovat a analyzovat nejpůvodnější metaforické koncepty, které jsou společné všem jazykům. Zde můžeme jmenovat autory, jako je Z. Kövesces, který mimo jiné podrobně analyzoval metaforický základ uvažování o emocích.¹⁵ Pojmová metafora je v neposlední řadě také předmětem zkoumání neurověd.¹⁶ V českém prostředí se pojmovým metaforám a dalším tématům kognitivní lingvistiky věnují především I. Vaňková, I. Nebeská, L. Saicová Římalová a J. Šlédrová.

Tento bohatý výzkum přesahující pole různých vědních odvětví se však teologie zatím dotknul pouze okrajově. Pět let po publikaci knihy *Metafory, kterými žijeme* vydává Janet M. Soskice svou vlivnou studii s názvem *Metaphor and Religious Language* (1985), která dodnes zůstává jedním ze základních teologických textů na téma metafory a náboženského jazyka. Kognitivní teorie jazyka je zde podrobena kritice a tento směr uvažování o metafoře se tak v teologii dostává do pozadí. Ve větší míře se kognitivní pohled na jazyk uplatnil v biblických studiích, ve kterých se kognitivně lingvistické analýzy ukázaly jako velmi přínosný nástroj.¹⁷ Z českého prostředí jmenujme knihu Ivany Procházkové s titulem *Hospodin je král: Starozákonní metafora ve světle kognitivní lingvistiky* (2011). Studie, které přesahují do systematické teologie, v podobném duchu ukazují možnou aplikaci teorie vzhledem k analýze jazyka křesťanského náboženství, ale již nenabízí teologickou reflexi jejich základních východisek. Například kniha Johna Sanderse *Theology in the Flesh: How Embodiment and Culture Shape the Way We Think about Truth, Morality, and God* (2016)

¹⁴ Srov. Ning Yu. *The Contemporary Theory of Metaphor: A Perspective from Chinese*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1998. <https://doi.org/10.1075/hcp.1>.

¹⁵ Srov. Zoltán Kövesces. *Metaphors of Anger, Pride, and Love. A Lexical Approach to the Structure of Concepts*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company 1986; Zoltán Kövesces. *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English*. Lewisburg: Bucknell University Press 1988.

¹⁶ Např. Gallese V. – Lakoff G. The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge. *Cognitive Neuropsychology* 22 (2005), s. 455–479. <https://doi.org/10.1080/02643290442000310>; Wilkowski B. M. et al. “Hot-headed” is More than an Expression: The Embodied Representation of Anger in Terms of Heat. *Emotion* 9 (2009), 464–477. <https://doi.org/10.1037/a0015764>.

¹⁷ Srov. Nelly Stienstra. *YHWH Is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*. Kampen: Kok Pharos 1995.

pojednává podrobně o tom, jak lidé používají metaforický jazyk, když mluví o Bohu a o spáse, a v závěru vyvozuje důsledky pro ekumenický dialog. V další dostupné knize na naše téma, která nese název *Without Metaphor, no Saving God: Theology after Cognitive Linguistics* (2014), se autor Robert Masson věnuje otázce konceptualizace Boha a způsobu tvoření teologických úsudků.

V současné teologické diskusi na téma kognitivní teorie metafory však dodnes zůstává mnoho nezodpovězených otázek, které by mohly přispět k rozvíjení některých klíčových fundamentálně teologických témat a díky kterým bychom mohli teologicky nahlédnout samotnou problematiku jazyka z nové perspektivy.

2. Od metafory k mýtu

Rozsáhlých pojmových oblastí, které jsou vybudovány na základě metafory, existuje bezpočet. Kromě již výše jmenovaných emocí nebo jazyka náboženství se kognitivní lingvisté zaměřují na témata, jako je morálka (Johnson),¹⁸ politika (Musolff),¹⁹ vědecké koncepty (Nersessian, Brown)²⁰ nebo i matematika (Lakoff, Núñez)²¹. Další z publikací dvojice autorů Lakoffa a Johnsona s názvem *Philosophy in the Flesh*, jejíž titul Irena Vaňková výstižně převeďla do češtiny jako *Filosofie z masa kostí*,²² navazuje na teorii pojmové metafory, teorii mísení, kognitivní pojetí kategorizace a další s cílem reinterpretovat základní filosofické koncepty. Autoři se zaměřují na předchozí tradici západního myšlení a reflektují ji z pohledu kognitivní lingvistiky. Kniha mimo jiné demonstruje, že jednotlivé myšlenkové směry v základech evropské tradice, jsou rozvedenými pojmovými metaforami, vycházejícími z původnější a kulturně podmíněné lidské fyzické zkušenosti se světem.²³ Vedle reflexe jiných filosofických konceptů autoři pak představu-

¹⁸ Srov. Mark Johnson. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press 1993.

¹⁹ Srov. Andreas Musolff. *Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe*. New York: Palgrave Macmillan 2004.

²⁰ Srov. N. Nersessian. *Creating Scientific Concepts*. London: MIT Press 2008; Theodore L. Brown. *Making Truth: Metaphor in Science*. Chicago: University of Illinois Press 2003.

²¹ Srov. G. Lakoff – R. Núñez. *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. New York: Basic Books 2000.

²² Pro důvody tohoto překladu a podrobnější analýzu anglického titulu srov. Vaňková. *Nádoba plná řeči*, s. 46–47.

²³ „When philosophers construct their theories of being, knowledge, mind, and morality, they employ the very same conceptual resources and the same basic conceptual

jí svou vlastní filosofii zkušenostního realismu, která by měla zohlednit jejich uvedené poznatky.

Tito a další autoři ukazují, že bez metafor není možné sestavit žádný koncept, ať už se jedná o koncept teologický, filosofický nebo biologický či fyzikální. Jejich studie tak implicitně varují před nekritickým přijímáním jakéhokoliv konceptu, jelikož jeho metaforická povaha vyzývá k tomu, aby člověk nikdy neustával v hledání dalších metafor, které budou odhalovat dosud neobjevené aspekty skutečnosti. Spoléhat se pouze na jeden koncept je zavádějící, koncepty přírodních věd nevyjímaje. Ať už autoři jednotlivou, logicky provázanou síť pojmových metafor označují jako teorii, koncept nebo mýtus, pomocí lingvistického rozboru nabízejí nový náhled, který takovou síť určitým způsobem rozbourává, odhaluje její další aspekty a tím člověka nakonec přibližuje blíže skutečnosti samé. Vzhledem k přírodním vědám tento princip výstižně shrnul Max Planck: „Experimenty jsou jediný prostředek poznání, který máme k dispozici. Zbytek je poezie, imaginace.“²⁴

Pro fundamentální teologii, jejímž úkolem je mimo jiné hledat dialog mezi vědou a vírou, jsou tato zjištění zásadní. Výhodou kognitivní teorie metafory je, že nabízí teologům nástroj, který, ačkoliv sám si udržuje metodologický ateismus, otevírá nové pole pro dialog mezi vírou a vědou na obou stranách.

Křesťanství bývá někdy z ateistického prostředí pomocí slova mýtus napadáno. Slovo mýtus má v tomto případě negativní konotace a snaží se vyjádřit přesvědčení, že křesťanství postrádá objektivní racionalitu, která je prvkem vlastním pouze přírodním vědám. Kognitivní lingvistika a především detailní studium pojmových metafor nám však ukazuje, že přírodní vědy jsou v důsledku určitým mýtem také. Ve svém článku „Myth as an Anthropological Phenomenon in the Context of Modern Cognitive Processes“ Pavel Tychkin podotýká, že toto pojetí je v souladu s nejnovější filosofií mýtu. Mýtus není o nic méně objektivní než vědecký koncept, jelikož i ten je bytostně antropocentrický a stejně jako mýtus tvoří konzistentní logicky provázaný obraz, který

system shared by ordinary people in their culture. Philosophical theories may refine and transform some of these basic concepts, making the ideas consistent, seeing new connections and drawing out novel implications, but they work with the conceptual materials available to them within their particular historical context.“ George Lakoff – Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books 1999, s. 358.

²⁴ Citováno z Alister McGrath. *Dialog přírodních věd a teologie*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 105.

se v samotných vnímaných fenoménech nevyskytuje. Sama myšlenka objektivismu je součástí mýtu, který vědecký obraz světa představuje. Je to inherentní prvek syntézy skutečnosti a jejího obrazu.²⁵

Díky teorii pojmové metafory tak fundamentální teologové mají k dispozici velké množství studií a příkladů, které ukazují, že dialog mezi přírodními vědami a křesťanskou vírou není dialogem mezi objektivní vizí skutečnosti a mýtem, ale dialogem mezi dvěma koncepty, nebo můžeme říct i dokonce mezi dvěma mýty v tom nejlepší smyslu slova. Pro takový pohled je však v první řadě podstatné zbavit slovo mýtus na obou stranách negativního zabarvení. Označení mýtus by nemělo být pro jakýkoliv koncept degradací, ale spíše prostorem pro dialog, sebereflexi a rozvoj. Mělo by vést k pokoře a k pojetí jednotlivých konceptů jako otevřených cest k poznání skutečnosti a ne jako prostředků k výhradnímu vlastnění pravdy. Ve světle kognitivní teorie metafory však ani jiná možnost nezbývá. Dichotomie mezi mýtem a fakty mizí, protože žádná fakta nelze uchopit jinak než pomocí mýtu, ať už logickou syntézou pojmových metafor nazveme jakkoliv jinak.

3. Transpozice jako teologické ukotvení teorie pojmové metafory

Teorie jazyka stejně jako jakýkoliv jiný model a teorie se nemůže vyhnout širším filosofickým a teologickým implikacím. Při poctivém hledání pravdy není možné rezignovat na obtížnou tematizaci vztahu mezi pojmem a skutečností, a proto se musíme ptát, jaký je vztah mezi metaforou a jejím referentem. Na jedné straně existují rozmanité studie věnované pojmové metafoře, ať už čistě lingvistické nebo empiricky měřitelné, na straně druhé v souladu se základními principy kognitivní lingvistiky je sama teorie metafory součástí konceptu, obrazu světa nebo řekněme mýtu, který si díky ní utvoříme. Jedním z pokusů takový obraz představit je výše zmíněná filosofie zkušenostního realismu, na kterou se často v kruzích kognitivních lingvistů odkazuje. V této podkapitole bychom chtěli stručně nastínit možnou interpretaci teologickou.

Zkušenostní realismus díky teorii o tělesném ukotvení lidských metafor a konceptů zdůrazňuje neprostupnou ohraničenost a omezenost

²⁵ Srov. Pavel Tychkin. Myth as an Anthropological Phenomenon in the Context of Modern Cognitive Processes. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 166 (2015), s. 460–463, s. 461.

lidského poznání. Není bez zajímavosti, že se tento způsob uvažování analogicky dotýká i problematiky, která neprobíhá pouze na poli filosofie a teologie, ale i v rámci přírodních věd. Ve své knize *Dialog přírodních věd a teologie* Alister McGrath, oxfordský expert na toto téma, připomíná diskusi ohledně kvantové teorie, která se dá shrnout otázkou, zda „poskytuje úplnou teorii neostré, mlhavé reality, nebo neostrý obraz ostré reality“.²⁶ Zatímco zkušenostní realismus se snaží nabídnout úplnou teorii, ve které se realita v důsledku ztrácí v neurčité mlze, my se pokusíme nabídnout letný náskok teologické reflexe, za kterou podle nás stojí o mnoho bohatší a vrstevnatější skutečnost. Není již samotné vědomí toho, že náš pojmový systém je založený na tělesnosti a je bytostně antropocentrický, překročením naší čistě materiální ohraničenosti? Jsme-li si vědomi vlastní subjektivity, bytostné metaforičnosti naší řeči, svázanosti dané naší tělesností, pak už samo takové vědomí je krokem nad takovou ohraničenost. Velikým přínosem kognitivní teorie metafory je právě tematizace této zkušenosti. Pomocí analýz jazykových struktur kognitivní lingvisté rozebírají, jakým způsobem nás fyzické, společenské a kognitivní ukotvení ve světě ovlivňuje. Dávají nám proto možnost na okamžik zkoumat brýle, kterými pozorujeme svět, a tak nakonec z vlastní subjektivity na okamžik vystoupit.²⁷

Abychom ukázali, že teorie pojmové metafory může být i součástí teologického výkladu, obrátíme teď pozornost ke křesťanskému autorovi, který se tématem metafory a mýtu v teorii i praxi celoživotně zabýval. Jedná se o známého spisovatele a apologetu C. S. Lewise citovaného v úvodu našeho článku. Konkrétně se zaměříme na jeho teorii transpozice, která představuje nejen důležitý klíč k jeho vlastnímu myšlení, ale také možnou cestu, jak uvést křesťanský obraz světa s teorií pojmové metafory v soulad.

Pomocí pojmu transpozice Lewis popisuje své chápání materiálního světa jako brány k vyšší a bohatší skutečnosti. Lewis vidí realitu jako prostor, kterým se prolínají různé řády skutečnosti, a mezi těmito řády existuje vztah harmonického souladu. Ten je součástí bohaté hry přechodů a významů přítomných v našem fyzickém a duchovním světě.

Co má tedy Lewis na mysli, když mluví o transpozici? Etymologicky slovo „transpozice“ znamená „překlad“ (*trans* – přes, *pono* – klást,

²⁶ McGrath. *Dialog přírodních věd a teologie*, s. 209.

²⁷ Srov. Tim Rohrer. Embodiment and Experientialism. In: Dirk Geeraerts – Hubert Cuyckens (eds.). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 25–47, s. 27.

položít). Lewis tímto slovem označuje překlad z jednoho řádu skutečnosti do jiného, který je nutný, pokud mezi těmito řády má existovat nějaký druh komunikace. Jako příklad uvádí klavírní úpravu orchestrální skladby, kde jeden nástroj ve výsledku hraje noty původně určené pro housle nebo flétny. Pokud překládáme nějakou skutečnost z vyššího řádu do nižšího, nezbyvá nic jiného, než aby výrazové prostředky z nižšího řádu zastoupily více rolí. Tak například překlad do jazyka, který disponuje méně znaky pro jednotlivé fonémy, je možný, jen pokud překladatel použije stejný znak pro více fonémů. Jak je vidět, tento princip není ničím tajemným, protože vyjadřuje běžnou lidskou zkušenost. Problém však nastává, když má člověk k dispozici pouze transponovanou verzi skutečnosti, stejně jako klavírista, který nikdy původní orchestrální skladbu neslyšel, nebo mluvčí jazyka s méně znaky, který nemá žádné znalosti o fonetické skladbě jazyka bohatšího. Pak můžeme snadno podlehnout dojmu, že taková skladba není pro orchestr vůbec určená nebo že se za jednotlivými znaky v textu neskrývá nic jiného než to, co nabízí znakově chudší jazyk. Vědomí, že se jedná o transpozici je proto nespornou výhodou, zatímco redukcionistický postoj, který za notovou skladbou či za textem nevidí či nechce vidět nic víc, člověka ochuzuje.

Jsme si ale jisti, že máme vždy to výhodné postavení? Že máme po každé k dispozici dokonalé poznání bohatšího řádu? To, že jsme spíše v pozici méně výhodné, ukazuje teorie konceptuální metafory, která říká, že v našem poznání světa jsme na metaforický jazyk podstatně odkázáni. Tato skutečnost naznačuje, že žijeme v určitém řádu skutečnosti a přístup do řádu vyššího máme pouze v transponované podobě. Opět ještě nemusíme mluvit přímo o náboženské rovině, protože se jedná o záležitosti zakoušené na všední každodenní bázi: „... spravedlnost i pomsta se nakonec projevují stejnými činy. Být stravován ušlechtilou či manželskou láskou je fyziologicky stejné jako být ovládnut pouhým biologickým chtíčem.“²⁸ Rozdíl mezi pomstou a spravedlností, láskou a chtíčem nemůžeme najít pomocí chemického rozboru či zkoumáním změn lidského mozku. Důvodem je, že „náš citový život je ‚vyšší‘ život našich smyslů, ne ovšem vyšší morálně, ale je rozhodně bohatší, rozmanitější, vybranější“.²⁹ Takové rozdíly pak na organické úrovni splývají, stejně jako když klavír hraje noty určené jednou pro housle a jednou pro flétny.

²⁸ C. S. Lewis. *Přípitek zkušeného ďábla*. Praha: Návrat domů, 2010, s. 77.

²⁹ Tamtéž.

Pro náboženskou oblast platí tentýž princip, protože řád nadpřirozený je významově bohatší a barvitější než je řád přirozený, ve kterém se pohybujeme. Pokud se můžeme nadpřirozené skutečnosti nějakým způsobem dotknout, pak to musí být pouze v transponované podobě. Je proto nutné, aby řád nadpřirozený byl převeden do řádu přirozeného tak, že skutečnosti přirozeného řádu budou mít širší význam než původní.

Jestliže se nám dostalo skutečně nadpřirozeného zjevení, není až tak moc divné, že Apokalypsa umísťuje na nebesa výběr pozemských zkušeností (koruny, trůny, hudby), že oddanost nenalézá jiný jazyk než jazyk pozemských milenců, že obřad, jímž křesťané uskutečňují mystické spojení, se projevuje jen jako důvěrně známý akt jídla a pití.⁵⁰

Jednoduše řečeno, transpozice je princip, který prolíná celou skutečnost – od jednoduchých základních lidských prožitků, přes náš pojmový systém až po náboženskou rovinu. Vztah mezi jednotlivými řády Lewis popisuje jako vztah symbolismu, který často také přechází až do sakramentálního vztahu, protože nižší realita nebývá pouze známkou pro vyšší, ale může být v ní skutečně přítomna.⁵¹ Teorie symbolu se tak ukazuje jako podstatné doplnění teorie pojmové metafory, která člověku umožňuje vyjít z jeho tělesné ohraničenosti a dotknout se v jazyce a myšlení vyššího řádu skutečnosti.

Pojmová metafora ukazuje, že lidský jazyk i poznání jsou založeny na přechodu (transpozici) ze zdrojové domény do cílové. Mezi zdrojovou a cílovou doménou je asymetrický vztah. Člověk se postupně dostává od nižšího, chudšího řádu skutečnosti k vyššímu, bohatšímu a rozmanitějšímu. Podle teorie pojmové metafory náš pojmový systém začíná u naprosto základních fyzických zkušeností, jako je zkušenost s lokacemi nahoře–dole nebo uvnitř–venku. Tyto základní zkušenosti stojí za tak rozsáhlými a bohatými koncepty, jako je chápání času a prostoru, morálky nebo i pravdy. Schopnost člověka transponovat nižší řád do vyššího se tak ve světle teorie pojmové metafory jeví jako velmi pozoruhodná. Souhlasíme-li s tím, že je skutečnost inteligibilní, pak je metafora zásadním prostředkem k jejímu odhalování, přestože výsledný pohled vždy zůstává bytostně antropocentrický a zachycený v subjektivitě jednotlivých pozorovatelů a akterů. Člověk nemůže

⁵⁰ Tamtéž.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 83.

žít jinak než ve svém specifickém obrazu světa, ve vlastním příběhu, mýtu, a chce-li se jednoho mýtu zbavit, zjistí, že nedokáže nic jiného, než jej nahradit mýtem jiným.

4. Mýtus se stal skutečností

Vraťme se nyní k tématu představenému na konci druhé kapitoly a rozvedme dále naše pojetí křesťanství a mýtu ve vztahu k fundamentální teologii. Již bylo naznačeno, že mýtus chápeme jako ucelenou interpretaci skutečnosti, jako obraz, který spojuje fenomény, jež jsou předmětem lidské zkušenosti, a dává jim smysl. Obraz a mýtus jsou pro nás dvě rozdílné metafory pro totéž. Obraz evokuje statičnost a úplnost, zatímco mýtus v sobě skrývá příběh, interakci a dynamiku. To je jedním z důvodů, proč zde volíme k popisu křesťanství metaforu mýtu. Křesťanství je nejen náboženským světovým názorem, ale tradicí předávaným příběhem o lidstvu, národech i jednotlivcích. Je příběhem, který nabízí široký prostor pro příběhy ostatní a dává jim své místo ve finální kompozici. Druhým z důvodů jsou předsudky, s nimiž se slovo mýtus i samotné křesťanství potkává. Označení křesťanství jako mýtu nemůže být jeho zpochybněním, protože křesťanství mýtem v určitém smyslu slova je. Jak ale ukážeme v dalších odstavcích, křesťanství je zároveň více než běžným mýtem, protože ostatní mýty přesahuje. Z toho důvodu by předmětem fundamentální teologie měla být otázka, jaký mýtus křesťanství vypráví a jaký je vztah mezi ním a ostatními mýty, se kterými se v dnešní kultuře můžeme setkat.

Mnozí poukazují na podobnosti mezi starověkými mýty a evangelijním příběhem. Jak detailně ilustruje James W. Menzies ve své komparativní studii *True Myth: C. S. Lewis and Joseph Campbell on the Veracity of Christianity*,⁵² tuto skutečnost lze reflektovat různými způsoby. Podle Campbella je křesťanství jedním ze stovek mýtů, které jsou dědictvím naší civilizace. Sleduje univerzálně přítomné paradigma, aniž by bylo, stejně jako ony, založeno na skutečnosti.⁵³ V této kapitole

⁵² James W. Menzies. *True Myth: C. S. Lewis and Joseph Campbell on the Veracity of Christianity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers 2014.

⁵³ „Jesus dies, is resurrected, and goes to Heaven. This metaphor expresses something religiously mysterious. Jesus could not literally go to Heaven because there is no geographical place to go. Elijah went up into the heavens in a chariot, we are told, but we are not to take this statement as description of a literal journey. These are spiritual events described in metaphor. There seem to be only two kinds of people: Those who think that metaphors are facts, and those who know that they are not facts.“ Joseph

se však zaměříme na pohled odlišný a budeme v něm opět navazovat na myšlení C. S. Lewise. Ten v křesťanství nevidí pouze jeden z mnoha mýtů, ale považuje jej za mýtus, který dává smysl všem dalším mýtům. Křesťanství vypráví nejen příběh o zmrtvýchvstalém Bohu, jak můžeme najít v mýtu o Osiridovi nebo Balderovi, ale vypráví příběh, který se opravdu udál, příběh, ve kterém se mýtus protíná s realitou a zanechává svou zřetelnou stopu v lidských dějinách. Všechny ostatní mýty na něj ukazují, jsou *mythos spermatikos*.⁵⁴ Je-li křesťanství pravdivým mýtem zahrnujícím celou rozmanitost stvořené skutečnosti, pak je nutné předpokládat, že ostatní mýty neodkazují na žádnou skutečnost, která by nemohla být zahrnuta do křesťanského příběhu, a že křesťanství všechny ostatní příběhy, koncepty i mýty dovádí k harmonii a dokonalosti.

Tento princip se netýká pouze mýtů v úzkém slova smyslu, ale také mýtu v širokém smyslu slova, tak jak jej chápeme v tomto článku. Ukázali jsme, že díky rozborům na základě pojmové metafory autoři jako výše jmenovaní Nersessian a Brown demonstrovali, že ani vědecké koncepty nejsou vytrženy ze společensko-kulturního kontextu a že za nimi stojí určitý obraz světa, který pracuje na podobných principech jako obraz světa předávaný v tradičních mýtech a lidových vyprávěních. Stejně tak jako u mýtů starověkých můžeme i zde hledat a nacházet obsahy, které jsou v křesťanském obrazu světa obsaženy a dovedeny k jejich plnému významu.

Věda víře neodporuje, ale spíše dává příležitost zkoumat, jakým způsobem vědecké poznatky nacházejí své naplnění ve světle křesťanského zjevení a jak i křesťanský obraz světa může nabývat jasnějších kontur díky vědeckému poznání. Jako konkrétní a výstižný příklad bychom mohli jmenovat Bohrovu formulaci principu komplementarity, jejíž pomocí se tento dánský filosof a vědec pokusil vysvětlit navzájem neslučitelné vlnové a částicové modely světla a hmoty. Alister McGrath tento princip popisuje jako prostředek „k úplnému popisu těch konfliktních aspektů kvantových jevů, které v rámci klasických teorií nelze vysvětlit. Tento termín v sobě nese dvojí asociaci: ‚spojení vzájemně se vylučujících idejí‘ a ‚úplnost popisu‘.“⁵⁵ V této souvislosti McGrath upozorňuje na analogii s chalcedonským christologickým

Campbell. *Thou Art That: Transforming Religious Metaphor*. Novato: New World Library 2001, s. 75.

⁵⁴ Srov. Alister E. McGrath. *Intellectual World of C. S. Lewis*. Chichester, England: Wiley-Blackwell 2014, s. 65.

⁵⁵ McGrath. *Dialog přírodních věd a teologie*, s. 224.

dogmatem a nachází styčné body mezi Bohrovým popisem a dialektickou metodou v teologii Karla Bartha.⁵⁶

5. Možný přínos pojmové metafory pro fundamentální teologii

Nyní se může zdát, že jsme se značně vzdálili od našeho původního tématu – teorie pojmové metafory a jejího významu pro fundamentální teologii. Vraťme se proto nyní znovu k naší hlavní myšlence a zároveň obraťme pozornost k článku belgického katolického teologa Lievena Boeveho s názvem *Linguistica Ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics*. Autor v článku zastává stanovisko, že teorie pojmové metafory i kognitivní sémantika obecně nemá pro teologii jiný význam než pouze instrumentální.⁵⁷ Využití pojmové metafory vidí v tom, že lze s její pomocí analyzovat náboženský jazyk a odhalovat jeho pojmovou strukturu. Samotná teorie pojmové metafory však již do teologické reflexe nevstupuje.

Tímto způsobem se také v teologii s pojmovou metaforou běžně zachází. Důvodem může být filosofie zkušenostního realismu, která tvoří hlavní interpretační rámec teorie v pracích navazujících na přístup Lakoffa a Johnsona. Tato filosofie je v mnohém s křesťanskou vírou neslučitelná, a tak může bránit interpretaci pojmové metafory v rámci křesťanského obrazu světa.⁵⁸ My jsme se však v tomto článku pokusili představit pojmovou metaforu nezávisle na této filosofii v rámci křesťanského kontextu, což je podle nás nejen možné, ale také velmi žádoucí. Chtěli jsme ukázat, že teorii pojmové metafory lze uchopit v rámci pojed-

⁵⁶ Srov. McGrath. *Dialog přírodních věd a teologie*, s. 228–238.

⁵⁷ „The possible use of cognitive semantics in theology must always be theologically motivated, legitimated, and thus determined, or limited. Theology must not be forced into a spectator’s viewpoint on the language or reality of religion, but, explicitly starting from within a particular religious tradition and community, should present a reflexive participant’s view. Theology as *fides quaerens intellectum* therefore does not content itself with cognitive semantics. For the sake of theology, the latter is merely an instrument at theology’s service, a possible opportunity to re-assess the intellectus of the Christian faith in our contemporary context.“ Lieven Boeve. *Linguistica Ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics*. In: Kurt Feytaerts (ed.). *The Bible Through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective*. 15. sv. New York: Peter Lang 2003, s. 15–35, s. 31.

⁵⁸ Je však nutné podotknout, že toto není jediná problematická stránka tohoto myšlenkového konceptu. Zkušenostní realismus byl pro svou teoretickou nekonzistentnost některými autory vystaven zásadní kritice. Viz například Verena Haser. *Metaphor, Metonymy, and Experientialist Philosophy: Challenging Cognitive Semantics*. Berlin: Mouton de Gruyter 2005. <https://doi.org/10.1515/9783110918243>.

nání o symbolu a mýtu, ačkoliv detailnější zpracování těchto témat by si zasloužilo větší prostor, než je v možnostech tohoto článku. Do diskuse by pak nutně vstoupily otázky z teologie stvoření, vtělení a zjevení. Promyšlení pojmové metafory z těchto hledisek by mělo předcházet jakýmkoliv dalším krokům, jako jsou například rozborů jednotlivých metafor, jelikož je třeba, aby takové rozborů byly ukotveny na pevných filosoficko-teologických základech otevřených křesťanské interpretaci. Jen tak totiž mohou být jednotlivé závěry, které by z rozborů pojmových metafor vplynuly, nejen lingvisticky, ale také teologicky relevantní.

Kognitivně lingvistické analýzy mohou být poté velmi dobrým nástrojem k tomu, aby fundamentální teologové porozuměli metaforám dnešní sekulární kultury a zamysleli se nad tím, jak na ně mohou odpovídat. Velmi podnětné by bylo také zkoumat, jakým způsobem jsou pojmy běžně používané v křesťanském prostředí strukturovány v prostředí sekulárním nebo v jiných náboženských tradicích. Mluvíme-li o spáse, milosti, vykoupení, oběti, je na místě se ptát, zda jsou tyto koncepty předmětem stejných nebo alespoň podobných pojmových metafor i v širší společnosti, a pokud ne, pak by bylo přínosné vědět, v čem rozdíl spočívá. Kognitivní lingvistika tak může být užitečným nástrojem, který nám pomůže přiblížit se myšlení současné kultury, abychom na něj mohli adekvátně reagovat a vést s ním dialog.

Podstatnou tezí teorie pojmové metafory je její zakotvení v praktickém životě. Metafory neovlivňují pouze způsob, jakým myslíme, ale zásadně stojí za naším každodenním jednáním. Úkolem fundamentální teologie a současné apologetiky nemůže prvotně být předkládání rozumových argumentů ve prospěch křesťanské víry, ale snaha vnášet do dnešní společnosti žité metafory vycházející z živné půdy křesťanského obrazu světa. Při sdělování obsahu naší víry nevěřícím nenarážíme totiž primárně na střet logických závěrů, ale především na odlišné metaforické uchopení skutečnosti. Křesťanství nabízí bohatý neredukovaný obraz skutečnosti, jemuž nechybí propojení teorie a praxe, historie a současnosti, vědy a víry, mýtu a reality. Fundamentální teologie by tak měla studovat a identifikovat mýty, které stojí na pozadí naší kultury, a je-li to možné, do tohoto plného obrazu je vtahovat.

Závěr

V článku jsme se pokusili nabídnout alespoň stručné zamyšlení nad možným přínosem teorie pojmové metafory pro fundamentální

teologii. Nejprve jsme představili základní východiska tohoto mladého jazykovědného odvětví a následně jsme se pokusili je zasadit do teologického kontextu pomocí Lewisova modelu transpozice a úvahy nad vztahem metafory a mýtu. Naším záměrem bylo ukázat cestu k možnému nahlédnutí některých témat fundamentální teologie z jiného úhlu pohledu. Čím více máme prostředků určitou skutečnost zkoumat, tím blíže se dostáváme k jejímu pravdivému obrazu. Z toho důvodu si i kognitivní teorie metafory zasluhuje pozornost fundamentálních teologů. Získávání nových metafor a kritická reflexe těch starých je totiž nedílnou součástí teologické metody. Proto také teolog, myšleno v tom nejširším smyslu slova jako ten, kdo mluví o Bohu, se neustále střetává s paradoxem, který výstižně vyjádřil T. S. Eliot v druhé části svých *Čtyř kvartetů*:

Naučil jsem se pouze využívat slova
pro to, co dnes už nechci říct, anebo způsobem,
jímž nejsem ochoten to říct. A tak začínám
pořád znova. S chatrnou výzbrojí,
která se rozpadá v obecném neřádu
nepřesného cítění a nespoutaných emocí,
beru ztečí nevyjádřitelné.⁵⁹

I každé slovo našeho článku je nakonec předmětem této stále opakující se snahy. V důsledku sama teorie pojmové metafory je pouze rozvinutou pojmovou metaforou, která je základním stavebním kamenem jednoho z mýtů o jazyce a lidském poznání. Možná tento mýtus najde své uplatnění v teologii, která má tu nespornou výhodu, že v jejím srdci neleží metafory formulovány na základě neurčité lidské intuice, ale takové, které jsou zakotveny v konkrétní historické události vtělení Božího Syna, kdy se mýtus stal skutečností.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Tháškurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: barbora.smejdova@email.cz*

⁵⁹ T. S. Eliot. *Čtyři kvartety*. Praha: Argo, 2014, s. 28.

ZJEVENÍ A TEOLOGICKÝ OBRAT V TEOLOGII*

FRANTIŠEK ŠTĚCH

ABSTRACT

The Revelation and the Theological Turn in Theology

During the last decade or two, there has been only a small number of theological texts published in the Czech milieu dealing explicitly with the notion of Christian revelation. Therefore, this text aims to stimulate the domestic debate on revelation and suggest a few basic thoughts indicating some contemporary possibilities of thinking about this theme. In general, revelation is approached from the perspective of fundamental theology. The first part briefly summarizes the vast spectrum of theological attitudes towards revelation developed in the 20th century. In this quick tour, the late Cardinal Dulles is our guide. The second part elaborates on revelation as a symbolic mediation and symbolic resonance. These principles introduce the third and the last part of this study suggesting a theological turn in theology, which must be the turn towards fundamental theology and consequently also towards revelation.

Keywords

Revelation; Christianity; Theology; Fundamental Theology; Symbolic Mediation; Symbolic Resonance; Theological Turn

DOI: 10.14712/23363398.2017.19

Od samých počátků křesťanství má zjevení ústřední postavení v teologické reflexi i žité, teologické praxi křesťanů.¹ Nestor teologie

* Tato publikace vznikla díky podpoře programu Primus Univerzity Karlovy v rámci projektu PRIMUS/HUM/23 „Křesťanství po křesťanstvu: paradoxy ‚teologických obrátů‘ v současné kultuře.“

¹ Tématem vztahu odborné a tzv. laické či každodenní teologie jsem se obšírněji zabýval v textu: František Štěch. Co je teologie? In: Zdenko Š. Šírka (ed.). *Domov jako most: Festschrift k padesátinám Ivany Noble*. Jihlava: Mlýn 2016, s. 9–21.

zjevení druhé poloviny dvacátého století, dnes osmadvadesátiletý kanadský jezuita René Latourelle, o zjevení píše: Je to „první pravda, první tajemství a první kategorie křesťanství“.² Zjevení je základním kamenem teologie,³ je *živlem*,⁴ který umožňuje teologii být a rozvíjet se. Ačkoliv bylo Boží zjevení křesťany vždy považováno za základ (fundament) víry, která hledá své porozumění, samostatná teologie zjevení, reflektující nejen jeho skutečnost a relevanci, ale také jeho obsah a způsob, se formuje teprve ve století dvacátém.⁵ Když v roce 1963 René Latourelle poprvé publikoval svou teologii zjevení (*Théologie de la Révélation*)⁶, znamenalo to (přinejmenším v katolické teologii) teologický obrat od apologetického chápání zjevení, tedy od racionálního dokazování zjevení jako dějinné skutečnosti, ke skutečně teologickému zájmu o něj. Latourelle se obrací k obsahu zjevení, aby zjistil, „jak se Bůh zjevuje právě v obsahu Božského zjevení“.⁷ Teologie zjevení v pojetí Latourellově se tak staví do těsné blízkosti teologie fundamentální a podle mého soudu se postupně stává její nedílnou součástí.⁸ Fundamentální teologie tak přijímá zjevení jako své základní téma, avšak sama ze své povahy na žádné „ukončené teorii zjevení a jejím prostředkování skrze tradici a církevní prohlášení“⁹ nestojí. Spíše takovou teorii buduje (využívajíc teologii zjevení) a tím neustále zkoumá, dotváří a opravuje základy teologie dogmatické. Jako taková

² René Latourelle. *Theology of Revelation*. New York (NY): Alba House 1966, s. 14.

³ Srov. Avery Dulles. *Revelation Theology: A History*. New York (NY): Herder & Herder 1969, s. 10. Dále srov. např. Avery Dulles. *Models of Revelation*. New York (NY): Orbis Books 1992, s. 15–16. Stejně tak vidí zjevení i další fundamentální teologové (např. O'Collins, Waldenfels, Fries, Noble, Becker atd.).

⁴ Srov. Karel Skalický. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry. In: *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu: Pracovní překlad*. Praha: Krystal OP 2006, s. 18.

⁵ Srov. Avery Dulles. The Theology of Revelation. *Theological Studies* 1 (1964), s. 45.

⁶ René Latourelle. *Théologie de la Révélation*. Bruges: Desclée de Brouwer 1963.

⁷ Skalický. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu, s. 30.

⁸ Teologický obrat od dokazování zjevení jako historické skutečnosti k zájmu o jeho obsah a formu můžeme identifikovat s obratem od apologetiky k fundamentální teologii. To dokládá dobře např. Claude Geffré: „Nyní se pro popis křesťanské apologetiky preferuje termín ‚fundamentální teologie‘. Není to jednoduše tak, že by ve věku dialogu bylo slovo ‚apologetika‘ zdiskreditováno. Spíše je to tak, že jsme si uvědomili slabost apologetiky, když předstírá schopnost dokázat zjevení jako fakt na historickém pozadí. Božím zjevením si můžeme být jistí pouze v rámci zkušenosti víry.“ Claude Geffré. *A New Age in Theology*. New York (NY): Paulist Press 1974, s. 18. Více k tomu, jak souvisí teologický obrat od apologetiky k teologii zjevení a fundamentální teologii viz Avery Dulles. *A History of Apologetics*. New York (NY): Wipf and Stock 1999, s. 326–329.

⁹ Dulles. *Models of Revelation*, s. 15.

je fundamentální teologie disciplínou teologickou, ale zásadně pre-dogmatickou. Zatímco dogmatická teologie vychází z konkrétní teorie zjevení, kterou přijímá jako svůj předpoklad a všechny své závěry s ní poměřuje, teologie fundamentální pracuje s křesťanskou zkušeností zjevení, zkoumá její všemožné odstíny, aniž by nějaký považovala a priori za nejlepší či jediný správný. Fundamentální teologie zjevení tak rozlišuje (1) zjevení základní, které dosáhlo své plnosti v Ježíši Kristu a jehož ústřednost byla potvrzena vylitím Ducha svatého, (2) zjevení pokračující (nebo lépe závislé či odvislé), které se děje neustále a zahrnuje hlásané svědectví apoštolů o Ježíšově zjevení, a konečně (3) zjevení konečné (eschatologické), které můžeme ztotožnit s druhým příchodem Ježíše Krista na konci věků.¹⁰ Vyhýbá se tak častému omylu, kdy nazýváme základní zjevení definitivním. Zjevení Boha v Ježíši Kristu je úplné a dokonalé, ale ne definitivní. I dnes se totiž Pán zjevuje na překvapivých místech a překvapivými způsoby, jako se zjevil učedníkům jdoucím do Emauz (Lk 24,13–31) i společenství těch, kteří rozmlouvali o jeho zjevení později v Jeruzalémě (Lk 24, 36). A domnívám se, že stejně jako se emauzští učedníci rozhodli ztratit své bezpečí a vrátit se do Jeruzaléma, aby svědčili o zjevení zmrtvýchvstalého, má i fundamentální teologie zjevení odvahu ztratit „epistemologické bezpečí“¹¹ poznaného a vydat se do neprobádaných končin křesťanské zkušenosti, na nevyzpytatelné stezky v naději, že zde potká Pána a nalezne jistotu, která sice rozrušuje všechny naše jistoty dosavadní, ale je venkoncem jistotou mnohem, mnohem zásadnější.¹²

Zjevení jako téma fundamentální teologie tedy zve k dobrodružství, ale jelikož ne každý je svou povahou dobrodruhem (v dobrém slova smyslu), není divu, že se v domácím teologickém prostředí setkáváme s texty pojednávajícími o zjevení poměrně zřídka. Většina z nich je pak psána spíše ze závětrné pozice epistemologického bezpečí dogmatické teologie, případně se zaštiťují autoritou známého teologa, jako je tomu i v případě mé vlastní prezentace teologie zjevení kardinála Dullese.¹⁵

¹⁰ Srov. Gerald O'Collins. *Seventeen Theses on Divine Revelation*. *Asian Horizons: Dharmaram Journal of Theology* 3 (2015), s. 569.

¹¹ Ivana Noble. *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK 2004, s. 90.

¹² Srov. tamtéž, s. 90.

¹⁵ František Štěch. *Tu se jim otevřely oči: zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma 2011, s. 68–203. Výjimku tvoří snad jen některé práce Ivany Noble a Karla Skalického. Jedná se o již citované dílo Ivany Noble *Po Božích stopách*, které vyšlo též v anglickém překladu jako Ivana Noble.

Specifická, ucelená a současná (fundamentální) teologie zjevení však v našem domácím prostředí dosud chybí. Nutno však ještě poznamenat, že závažných témat fundamentální teologie zjevení se aktuálně dotýká Denisa Červenková ve svých dvou posledních knihách.¹⁴ Jde zejména o otázky spojené se zjevením v křesťanství a jiných náboženstvích světa.¹⁵ Zjevení je většinou interpretováno v rámci příběhu židovství a křesťanství. Jen málokdo se ale zabývá zjevením v ostatních náboženských tradicích.¹⁶ Gerald O'Collins například tvrdí, že zatímco se v posledních několika dekádách teologie náboženství zhusta věnovala otázce možnosti spásy pro věřící jiných náboženství, otázku přítomnosti Božího zjevení v nich si položila jen hrstka odborníků.¹⁷ Přitom obě témata zásadně souvisí. Dějiny *zjevení* jsou zároveň dějinami *spásy*. Bůh sdílí sám sebe, ale zároveň sdílí i něco o sobě. Zjevení je jak informativní, tak činné. „Sama skutečnost, že Bůh mluví k lidským

Tracking God: An Ecumenical Fundamental Theology. Eugene (OR): Wipf & Stock 2010. Karel Skalický pak publikoval z mého pohledu přinejmenším dva významné texty vybízející k další reflexi: Karel Skalický. Zjevení a Čas: Pokus o fenomenologickou typologii zjevení. *Teologické texty* 3 (2004), s. 180–183. Jedná se o výtah z jeho obšírnějšího italského pojednání o této problematice, viz Karel Skalický. La rivelazione nelle religioni non cristiane: Un saggio di fenomenologia della rivelazione. In: Romano Penna (ed.). *Vangelo, religioni e cultura*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1995, s. 150–188. O reflexi české varianty tohoto textu jsem se pokusil ve své knize mapující fundamentálně teologické aspekty díla kardinála Dullese (Štěch. *Tu se jim otevřely oči*, s. 189–205). O jiný pohled se postaral Bedřich Jetelina ve své práci Zjevení a hierarchická teorie času: Reflexe Skalického fenomenologické typologie zjevení z pohledu hierarchické teorie času. In: František Štěch – Roman Míčka (ed.). *Církev a společnost: Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta 2014, s. 51–59. Důkazem toho, že autor své téma neopouští, je upravený překlad jeho studie Zjevení a čas, který vyšel vloni v časopise Lateránské univerzity v Římě. Karel Skalický. La rivelazione e il tempo: Abbozzo della tipologia della rivelazione secondo il parametro del tempo. *Lateranum* 1 (2016), s. 161–171. Dalším Skalického textem je Pokus o krátký nástin teologie zjevení. *Teologické studie* 2 (2005), s. 69–84. Zde se jedná o český překlad kapitoly „Abbozzo della teologia della rivelazione“ ze Skalického obsáhlejší práce *Doxa nell Vangelo di Giovanni*. Roma: PUL, 1970.

¹⁴ Denisa Červenková. *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2013 a Denisa Červenková. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*. Praha: Karolinum 2016.

¹⁵ Např. Červenková. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*, s. 36–37 a 155–174; Červenková. *Náboženství jako teologický fenomén*, s. 114–116.

¹⁶ Z českých teologů je to jen Skalický (pozn. 14). Na jeho italskou práci (*La rivelazione nelle religioni non cristiane*) pak navazuje obsáhlejší textem Luciano Baccari (Luciano Baccari. *La rivelazione delle religioni*. Roma: Borla 1996.).

¹⁷ O'Collins. *Seventeen Theses on Divine Revelation*, s. 556. Výjimkou je podle O'Collinse např. Gavin D'Costa (Gavin D'Costa. *Revelation and World Religions*. In: Paul Avis (ed.). *Revelation*. London: Darton, Longman and Todd 1997, s. 112–140).

bytostem, je spásný a proměňující dar.“¹⁸ A zdá se podivné, že by se činný charakter zjevení pohyboval jen v mantinelech konkrétního náboženského systému. Domnívám se proto, že to je právě zkušenost náboženského pluralismu, která vyzývá teology současnosti, aby se vrátili k tématu zjevení. Jakým způsobem hovořit o Božím zjevení z pozice křesťanské (katolické) fundamentální teologie půl století po *Dei Verbum* a *Gaudium et spes*? Jak vyjádřit, co myslíme, když jako křesťané hovoříme o zjevení? Několik základních myšlenek naznačujících současné možnosti uvažování o zjevení na poli fundamentální teologie bych rád nabídl českému čtenáři prostřednictvím tohoto textu. Jeho první část se bude zabývat stručnou rekapitulací spektra teologických přístupů ke zjevení, které se rozvinuly ve dvacátém století. Zde nám bude průvodcem kardinál Dulles. Jeho „modely zjevení“ totiž velmi dobře slouží pro prvotní orientaci v terénu, který se chystáme zkoumat. Jsou jako mapa skýtající různé možnosti výletů. Můžeme ji použít jako pomůcku při vlastních cestách myšlení. V části druhé se budeme zabývat zjevením ve smyslu symbolického prostředkování (symbolic mediation) a symbolické rezonance (symbolic resonance). Tyto principy pak uvedou (v části třetí a závěrečné) uvažování o teologickém obratu v současné teologii, který musí být obratem k fundamentální teologii, a tedy novým obratem ke zjevení.

1. Proměna pohledů na křesťanské zjevení

V raném křesťanství bylo Boží zjevení přijímáno jako fakt. Nikdo se nesnažil jej zpochybňovat, a nebylo tedy zapotřebí uvažovat o jeho existenci, ani jej nějak složitě definovat. Tento stav přetrvával v křesťanském středověku a změnil se až v šestnáctém. století, kdy bylo zjevení objeveno jako téma pro ospravedlnění konkrétních konfesních pozic jednotlivých teologů.¹⁹ Rozvoj reflexe zjevení zaznamenáváme pak ve století následujících. Zejména díky potřebě obhajovat zjevení jako základní princip křesťanství proti rozličným zpochybňujícím či rovnou popírajícím tendencím vyrůstajícím z podhoubí osvícenství (jedná se o různé odstíny deismu, racionalismu, pozitivismu, agnosticismu či evolucionismu). Teologie zjevení tak byla rozvíjena především

¹⁸ Gerald O'Collins. *Rethinking Fundamental Theology*. New York (NY): Oxford University Press 2011, s. 71. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199605569.001.0001>.

¹⁹ Srov. Dulles. *Models of Revelation*, s. 4.

v apologetickém gardu. Na konci devatenáctého a počátkem dvacátého století se na straně protestanské i katolické postupně utvářela systematická reflexe zjevení, která přestávala být chápána jako apologetická prolegomena k teologii, ale začala být základem pro celou dogmatiku.²⁰ Dulles uvádí výčet celkem osmi teologických škol (či trendů), které v tomto období definovaly poměrně zřetelně své pohledy na zjevení a staly se tak myšlenkovým podkladem pro další promyšlení tématu zjevení.²¹

Ve století dvacátém se křesťanští teologové napříč denominacemi shodují, že zjevení je základní kategorií křesťanství, spory se však rozhoří o jeho definici. Jaký koncept zjevení je ten pravý? Ve snaze zřehlednit tuto diskusi definuje Dulles svých známých pět modelů zjevení, v nichž identifikuje to, co jednotlivé přístupy charakterizuje, spojuje i rozděluje. Dullesovy modely dodnes slouží jako mapa všem (přinejmenším katolickým) teologům, kteří se rozhodnou zabývat zjevením²², a proto nebude na škodu je opět stručně připomenout. První z Dullesových modelů vidí zjevení především jako autoritativní, božskou nauku obsaženou v Písmu a předkládanou k věření učitelským úřadem církve (tradice). Druhý model považuje za klíčové dějinné pojetí zjevení. Boží spásná moc se projevuje v dějinách zejména Božími skutky. Třetí model zdůrazňuje zjevení jako vnitřní zkušenost Božího sebe-sdílení, čtvrtý dialektickou přítomnost, kdy se ve zjevení setkává zjevující se Bůh (skrže slovo a hlásání) s člověkem, který toto zjevení přijímá svou vírou, a pátý pak chápe zjevení jako „průlom do vyšších sfér vědomí, skrže než je lidstvo vtahováno do plnější účasti na Boží tvořivosti“.²³ Každý z těchto modelů považuje za klíčový moment zjevení něco tro-

²⁰ Srov. Dulles. *Models of Revelation*, s. 21.

²¹ Jedná se o *liberální teologii* (Harnack, Hermann, Otto, Troeltsch), *katolický modernismus* (Loisy, Tyrrell), *antiliberalismus* či *protestantský fundamentalismus* (Hodge, Warfield) a *antimodernismus* (Benigni, Lémus), *dialektickou teologii* (Barth), *teologii zjevení v dějinách spásy* (Cullmann), *novou teologii* (Daniélou, De Lubac, Guardini, Semelroth, von Balthasar), *sekulární teologii* (Teilhard de Chardin, Metz, Pannenberg, Moltmann) a *návrat konzervatismu* (Henry, Lindsell, Pinnock). Srov. Štěch. *Tu se jim otevřely oči*, s. 81–85.

²² Srov. např. Michael W. McGowan. *The Bridge: Revelation and Its Implications*. Eugene (OR): Wipf & Stock 2015, s. 30–34; Neil Ormerod. *Introducing Contemporary Theologies: The What and the Who of Theology Today*. Maryknoll (NY): Orbis Books 2002, s. 45–46. Dullesova typologie zjevení je však přijímána i v současné protestantské fundamentální teologii. Srov. např. Matthew L. Becker. *Fundamental Theology: A Protestant Perspective*. New York (NY): Bloomsbury T&T Clark 2015, s. 224–235.

²³ Štěch. *Tu se jim otevřely oči*, s. 169. Detailnější představení všech Dullesových modelů pak viz s. 110–167.

chu jiného. „Pro doktrinární typ je stěžejním momentem pojmově jasně formulování věrouky. Pro dějinný typ je rozhodujícím bodem výskyt dějinné události, skrze kterou Bůh dává najevo své záměry. Pro zkušenostní typ, tedy typ, který zdůrazňuje vnitřní zkušenost, je podstatné bezprostřední, vnitřní vnímání Boží přítomnosti. Klíčovým elementem dialektického typu je Boží vyslovení slova nabitého božskou mocí. Pro typ nového vědomí je rozhodujícím momentem stimulace lidské imaginace, aby uspořádala stávající strukturu zkušenosti do nového rámce.“²⁴

Závěrem krátké expozice Dullesových modelů je třeba si uvědomit, že jakkoliv užitečné a jasně formulované, jsou přece jen typologickým přehledem, a tedy nutně nepostihují skutečnost vyčerpávajícím způsobem. Jednotlivé modely se tak překrývají, někdy zjednodušují, jindy zase příliš schematizují. V každém případě ale vystihují jakousi globální dynamiku vývoje chápání zjevení od Božího zásahu do světa a lidských životů jaksí „zvenčí“ ke zjevení jako meziosobního setkání Boha s člověkem.²⁵

Tato změna pohledu se v katolickém prostředí naplno projevila ve výsledcích 2. vatikánského koncilu, který byl skutečným milníkem pro fundamentální teologii jako samostatnou teologickou disciplínu, jejímž základním tématem je právě zjevení. Koncil vyjádřil to, co již řada teologů před ním hájila, totiž že: „zjevení neexistuje jako zjevení v tom smyslu, že by vyžadovalo své všeobecné pochopení a přijetí jako experiment v přírodních vědách. Toto zjištění naprosto podryvá apologetiku věku rozumu (Age of Reason) a vyžaduje nový základ pro teologii – základ přijatelný rozumu a zkušenosti v dnešní době.“²⁶ Ačkoliv koncilní dokumenty nikde nehovoří specificky o fundamentální teologii, obsahují mnoho impulzů pro její ustavení a rozvoj.

²⁴ Dulles. *Models of Revelation*, s. 28.

²⁵ Srov. Jerry D. Korsmeyer. *God, Creature, Revelation: A Neoclassical Framework for Fundamental Theology*. Lanham (MD): University Press of America 1995, s. 157. V našem prostředí si toho všiml Karel Skalický, který ve své (dosud zcela nepřeložené!) fundamentální teologii (Carlo Skalický. *Teologia fondamentale*. Roma: Istituto di teologia a distanza 1992) užívá dva obecné modely křesťanského zjevení, a sice *meteorit a vulkán*. První symbolizuje zjevení jako průlom transcendentního Boha do imanence světa a lidství (Dullesovy modely 1–4) a druhý symbolizuje zjevení jako postupné hromadění (a prosazování se) transcendence v hlubinách imanentního světa a lidství (Dullesův model 5). Srov. Skalický. *Teologia fondamentale*, s. 199–201.

²⁶ Monika Helwig. Foundations for Theology: A Historical Sketch. In: Leo J. O'Donovan – T. Howland Sanks (ed.). *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today's Church*. New York (NY): Crossroad 1989, s. 9.

Zvláštní význam má z tohoto hlediska především Dogmatická konstituce o Božím zjevení (Dei Verbum).²⁷ V její rétorice je zjevení chápáno v kontextu dějin spásy. Zjevení je spásné, protože se uskutečňuje v konkrétní, historické události života, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Boží zjevení je tedy osobní, protože samo je osobou. Oproti jednostranné prezentaci Ježíše Krista jako svědka Božího zjevení, nejvyššího zázraku či prostředníka Božího zjevení člověku koncil nabízí vyváženější pohled. Ježíš Kristus je zjevení, ale také sám zjevovatel. „(...) nejhlubší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse člověka, nám září v Kristu, který je prostředníkem a zároveň i plností celého zjevení“ (DV 2). Ježíš Kristus je pro člověka pozváním do osobního vztahu s Bohem. To je základní posun v chápání zjevení, které je zároveň spojeno s novým porozuměním víře a jejímu vztahu k rozumu. Nejde tedy již jen o víru, že se zjevení událo, nejde ani jen o to, jej rozumově dokazovat, ale je důležité vstoupit s ním do vztahu. Křesťané totiž nevěří v něco, ale v někoho, v Ježíše Nazaretského, Boha, který se stal člověkem. Rozum a víra již nestojí ve vzájemné opozici, ale jsou chápány jako dvě komplementární součásti konkrétní lidské osoby schopné jak rozumově uvažovat, tak věřit.²⁸ Každý lidský akt víry má tedy svou kognitivní, volní i afektivní složku, a jedná-li se o víru v náboženském (křesťanském) slova smyslu, hovoříme o jeho disponovanosti „předcházející a pomáhající Boží milostí a vnitřní pomocí Ducha svatého“ (DV 5). Víra je založena na zjevení – osobním setkání Boha s člověkem. Zjevení (vnímané nadpřirozeným světlem víry) má tak v koncilním pohledu jistou epistemologickou prioritu před přirozeným světlem lidského rozumu, i když i to zůstává důležitým způsobem poznání pravdy (DV 6).²⁹ Můžeme tedy říci, že v souvislosti se zjevením se do popředí dostává zájem o lidskou zkušenost, a naopak do pozadí ustupuje čistě racionální, intelektualistická argumentace. V pokoncilní éře to dokládá například obnovení zájmu o mystagogii.³⁰

²⁷ Srov. Karel Skalický. Geneze koncilního dokumentu o Zjevení. *Teologické texty* 1 (2003), s. 22–25.

²⁸ Tuto myšlenku rozvíjí ve své encyklice *Fides et ratio* z roku 1998 i papež Jan Pavel II. V jejím předznamenání čteme: „Víra a rozum jsou jako dvě křídla, jimiž se lidský duch pozvedá k nazírání pravdy.“

²⁹ Dalo by se říci, že v každé takové náboženské zkušenosti (zkušenosti víry) „zůstává rozum stát“, nicméně stále je přítomen jako činný agent víry, naděje a lásky, hledajících své porozumění.

³⁰ Srov. např. David Regan. *Experience the Mystery: Pastoral Possibilities for Christian Mystagogy*. London: Geoffrey Chapman 1994.

Zjevení pohledem 2. vatikánského koncilu je tak především Boží sebesdílení, jehož cílem i obsahem je spása lidstva. Takové zjevení je možné zakoušet ve víře jako osobní vztah. Klasická teorie dvou pramenů zjevení (Písmo, tradice) je tím překročena v tom smyslu, že Písmo i tradice se stávají prostředky předávání zjevení, neboť jediným pramenem zjevení je Bůh sám, zjevující se v Ježíši Kristu skrze Ducha svatého. To otevírá možnost pro literárně kritické přístupy k Písmu (aniž by bylo popřeno, že Písmo obsahuje pravdy nutné ke spáse) a umožňuje široké chápání tradice jako všeho, co církev je a v co věří. Prvním úkolem teologie také již není ospravedlňování učení magisteria, ale teologie sama, tedy víra (naděje a láska) hledající své porozumění v komunikaci s Trojjediným. Jak poznamenává Jerry Korsmeyer, plností zjevení, Písma i tradice je Kristus, a proto je třeba i církevní dogmata nadále chápat jako historicky podmíněná sekundární svědectví o tomto zjevení. Učení magisteria jako součást církevní tradice odvolávající se na Písmo (a Písmo též vykládající) je ze své povahy vůči zjevení relativní.⁵¹

2. Zjevení jako symbolické prostředkování a rezonance

Díky tomuto vývoji si široké přijetí postupně získal názor, že Boží zjevení k člověku přistupuje především symbolickým způsobem. Spolu se znovuoobjevením zkušenosti jako zdroje teologického rozmyšlení (a žití)⁵² se spekulativní ráz teologie scholastické, reprezentované ve dvacátém století již doznívajícím novotomismem,⁵³ mění v ráz participativní. Člověk jako osoba může mít účast na Božím zjevení, právě nakolik je toto zjevení osobou. V tomto smyslu můžeme o zjevení hovořit jako o symbolické komunikaci, kde symbol hraje klíčovou, prostředkující úlohu.⁵⁴ Symbolická komunikace totiž vždy zahrnuje víc

⁵¹ Srov. Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s.160.

⁵² „Žebřík vedoucí ze země do nebe představuje jeden z hlavních symbolů, s jehož pomocí křesťanská duchovní literatura i křesťanská ikonografie vyjadřují cestu člověka k Bohu. Tato cesta stojí na paradoxním poznání, že k žebříku sice přicházíme vždy ze své strany, zevnitř své zkušenosti, abychom poznali, že zde působí jiné silové pole, kde Boží milost sestupuje shora dolů, od Boha směrem k nám.“ Ivana Noble. *Žebřík mezi zemí a nebem: Jákobův sen v duchovním výkladu Jana Klimaka a Petre Tutea. Teologická reflexe* 2 (2011), s. 144.

⁵³ Srov. např. John Haldane. Thomism. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor & Francis 1998 [2017-3-29]. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/thomism/v-1>; <https://doi.org/10.4324/9780415249126-N067-1>.

⁵⁴ Tímto způsobem chápe symbol kromě Dullese např. Karl Rahner, Paul Tillich, Edward Schillebeeckx či Roger Haight. U všech zmíněných autorů můžeme nalézt

než to, o čem se mluví. Je to setkání svobodných, osobních bytostí. Boží zjevení člověku má symbolickou strukturu, protože lidský život je také symbolický. „Jestliže si Bůh přeje komunikovat s homo symbolicus, musí to být symbolickým způsobem a formou. Bůh zjevovatel je tedy nutně též Bohem, který symbolizuje.“⁵⁵

Zjevení jako symbolická komunikace vyžaduje účastné (nikoliv spekulativní) poznání, aby mohlo svůj transformační potenciál rozvinout v efekt. Zatímco spekulativní poznání je výsledkem snahy lidského rozumu, poznání účastné je souběhem daru a jeho přijetí. Je to Boží milost, která je zdarma daná a má být s vděčností přijímána. Bůh dává člověku účast na svém zjevování (umožňuje člověku účastné poznání sebe sama), ale tento dar vyžaduje ze strany člověka své přijetí. Člověk má však svobodu jej přijmout i odmítnout. Nejedná se tedy jen o proces sdílení a vnímání, ale především o aktivní spolubytí, které je vztahem poznávajícího s poznávaným, je vztahem, který angažuje, přitahuje, vyzývá k účasti a motivuje k jednání.

Jedním z prvních, kdo zastávali takové pojetí zjevení (jako symbolické prostředkování) byl Avery Dulles.⁵⁶ Podle něj účastné poznání proměňuje své příjemce, má dopad na jejich chování a dává vzhled do tajemství, která lidský rozum není s to sám o sobě pochopit.⁵⁷ Jerry Korsmeyer hodnotí vysoko Dullesův přístup ke zjevení, neboť se mu podařilo dobře prokázat, že symboly vždy ukazují to, jak je lidská zkušenost prostředkována.⁵⁸ S čím však není spokojen, je skutečnost, že Dullesova teorie postrádá „celkový filosofický či historický rámec, který by jeho model propojil s celým boholidským dramatem“.⁵⁹ Korsmeyer se domnívá, že zaplnění této mezery umožní přesněji určit,

koncept zjevení jako symbolického prostředkování, případně můžeme jejich metodologický přístup nazvat náboženským symbolismem. Srov. Petr Jandajsek. Symbolic Mediation in the Christology of Roger Haight. *Acta theologica et religionistica*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove 2 (2013), s. 13. K Dullesovu pojetí symbolického prostředkování srov. Štěch. *Tu se jim otevřely oči*, s. 180–189.

⁵⁵ Gerald O'Collins. *Retrieving Fundamental Theology: The Three Styles of Contemporary Theology*. Mahwah (NJ): Paulist Press 1993, s. 99.

⁵⁶ Esence Dullesova pojetí zjevení jako symbolického prostředkování je velmi dobře shrnuta zde: Avery Dulles. *The Craft of Theology: From Symbol to System*. New York (NY): Crossroad 1995, s. 19–21. Dále je třeba upozornit na vynikající monografii o Dullesově teologii zjevení jako symbolickém prostředkování: Ross A. Shecterle. *Theology of Revelation of Avery Dulles: Symbolic Mediation*. New York (NY): The Edwin Mellen Press 1996.

⁵⁷ Srov. Dulles. *Models of Revelation*, s. 136–139.

⁵⁸ Srov. Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s. 161.

⁵⁹ Srov. tamtéž.

jakým způsobem se Bůh a člověk setkávají na rovině lidské zkušenosti. V návaznosti na Whiteheadovu procesuální filosofii⁴⁰ proto portrétuje lidskou zkušenost jako proces symbolického odkazování, které je souhrou symbolů s jejich významy na poli vymezeném poznávajícím subjektem. Je to právě člověk, kdo vytváří symboly, přisuzuje jim významy a určuje, jaký bude jejich vztah. Jelikož je lidská zkušenost symbolická, je i jazyk, kterým se o ní mluví, a ostatně i jakékoliv její vyjádření symbolismem.⁴¹ Proto je i náboženská zkušenost (zkušenost zjevení) symbolickým odkazováním a jako taková je též prostředkována symboly. „Co ale odlišuje zkušenost zjevení od obecné lidské zkušenosti symbolického odkazování?“⁴² ptá se Korsmeyer. A odpovídá, že to je právě pojetí zjevení jako dění, tedy meziosobní společenství Boha s člověkem, které je symbolicky prostředkované a přístupné skrze rezonanci boholidských vztahů.

Jako výchozí analogii pro své uvažování o zjevení užívá Korsmeyer jeden z nejrozšířenějších jevů v přírodě, který je mu dobře znám z jeho „domovské“ disciplíny, z fyziky. Jedná se o rezonanci. Ta je založena na zjištění, že všechny známé fyzické systémy mají svou určitou, přirozenou frekvenci. Každý takový systém reaguje maximalizací své vlastní amplitudy na vnější působení, které odpovídá jeho přirozené frekvenci. Jako příklad uvádí Korsmeyer rezonanci elektromagnetických vln v elektronických zařízeních, jako jsou vysílačky nebo rádia. „Ladíme svá rádia tím, že upravujeme kmitočet elektronických komponent tak, aby rezonovaly na stejnou frekvenci, jako je vysílaný signál. Rezonanční obvod zesiluje požadovaný signál, který je nejsilnější, když je obvod naladěn přesně na požadovanou frekvenci.“⁴³

Přijmeme-li Korsmeyerovu analogii, můžeme říci, že stvořitelský čin Boží jakoby rozkmitává celé stvoření, které na Boží vibrace odpovídá svými. Bůh je kreativní láska, která se zjevuje všem bytostem (tvořivým tvorům) jako možnost jejich optimálního sebe-uskutečnění.

⁴⁰ Whiteheadovu procesuální filosofii můžeme považovat také za teologii, a to zejména díky Whiteheadovu spisu *God in the making* (Alfred North Whitehead. *God in the Making*. New York (NY): Meridian Books 1972). V kontextu domácí teologie je procesuální myšlení zatím prakticky nereflextováno. Dokladem toho je, že teprve v loňském roce u nás vychází první obsáhlejší uvedení do procesuální teologie. Bruce G. Epperly. *Procesuální teologie: Příručka pro rozpačité*. Praha: Kalich 2016. Co se týče teologie zjevení, nabízí kniha bohatý materiál pro reflexi procesuálního pojetí zjevení, které na své uvedení do českého prostředí teprve čeká.

⁴¹ Srov. Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s. 170.

⁴² Tamtéž, s. 171.

⁴³ Tamtéž, s. 172.

Zatímco Bůh je láska, člověk láskou není, ale jako tvořivý tvor je jí schopen. Je schopen přijmout Boží zjevení a učinit jej principem svého života. Je schopen na zjevující se transcendentní lásku odpovědět svou láskou imanentní. Tím, že člověk napře své možnosti tímto směrem, naladí se zároveň na Boží frekvenci, a tak dochází k „zesílení mezi-osobního společenství, které můžeme analogicky nazvat zjevením. Vyladění lidského rozhodnutí s Božím přitahováním způsobuje rezonanci na přirozené frekvenci lidského tvora, která je zakoušena jako zesílení významu a symbolicky vztažena svým příjemcem k dalším způsobům smyslového vnímání.“⁴⁴ To, co je v člověku jako příjemci zjevení zesíleno, je tedy přítomnost samotného (sebe)zjevujícího se Boha.

Zdá se, že Bůh v Trojici jediný je světu zároveň transcendentní i imanentní. Svět je Boží stvoření, ale také zároveň lidský koncept i produkt tvůrčího vzmachu člověka. Jeho pomocí se člověk chápe svého bytí a rozumí mu jako tomu, co je, ale také jako tomu, co se zároveň uskutečňuje.⁴⁵ Člověk se tak stává autentickým bytím, které postupně uskutečňuje své naplnění (spásu). Toto uskutečňování je jak aktivní, tak trpné. Křesťanství má za to, že spása skrze Ježíše Krista je konečným cílem a naplněním našeho lidství. Být člověkem tedy zároveň znamená člověkem se stávat. V této, řekl bych, soteriologické perspektivě je zrání člověka k jeho plnosti pokrokem v objevování zjevení a zjevovatele v osobě Ježíše Krista a zároveň procesem ladění lidské životní cesty s cestou Kristovou – s cestou Ježíše k Otci. Jakkoliv je lidské usilování o spásu důležité, je v konečném důsledku jen propastí volající po svém naplnění. Je otevřeností a maximálně pak připraveností přijmout svou vlastní kvalitativní proměnu, která je darem Boží milosti. Vlastní rozvoj není tak důležitý jako elementární rozhodnutí pro Ježíše Krista (srov. Řím 10,9), neboť pouze skrze něj může (a pro spásu i musí) být naše lidství proměněno a intenzifikováno do plnosti spaseného lidství. Avšak „ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského, ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích“ (Mt 7,21). Lidé tedy mohou i nemohou usilovat o svou spásu. Mohou

⁴⁴ Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s. 173. Je evidentní, že Korsmeyerova „přirozená frekvence“ má paralelu s Rahnerovým „nadpřirozeným existenciálem“. Srov. tamtéž, s. 159.

⁴⁵ Srov. František Štěch. (Ne)Čitelnost krajiny a hermeneutika mystéria. In: Petr Jandejsek – Zdenko Šírka – Cristian Panitescu (ed.). *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: ETF UK 2014, s. 43.

se snažit poznat a činit vůli Otce v nebesích, sami však spásy nedosáhnou. To je možné pouze skrze Ježíše Krista, kterého nestačí nazývat Pánem či Spasitelem, ale je zapotřebí sladit svou vůli s vůlí Otcovou. Tě je Ježíš konkrétním zjevením (projevem) a tu také zároveň člověku zjevuje. Jinými slovy, v Ježíši, který sám je zosobněnou Boží vůlí, se Boží vůle i zjevuje. Výsledkem procesu ladění vůle lidské s Boží je aktivní a principiálně láskyplný postoj k životu ve světě. Pouze neustálé zdokonalování tvořivé lidské lásky může člověka přibližovat k tomu, který je Láska. To je smyslem Korsmeyerova rezonančního pojetí zjevení jako „symbolicky prostředkovaného meziosobního společenství, dosažitelného skrze přirozenou rezonanci boholidských vztahů, které ústí do nového vědomí (new awareness)“.⁴⁶

Modelem pro takovou, mohli bychom říci procesuální, koncepci zjevení je modlitba. Nejen Bůh volá člověka, ale často se i člověk svým voláním obrací k Bohu v touze po naplnění vlastního bytí smyslem. Korsmeyer chápe modlitbu (po vzoru Lukášova evangelia) jako způsob bytí ve světě,⁴⁷ tedy také jako způsob života. Žít modlitbu znamená modlit se celým svým životem, otevírat se Boží iniciativě, učit se naslouchat tak, abychom byli schopni zachytit Boží frekvenci v plném éteru světa. Taková modlitba ústí do přítomnosti Ducha svatého. Skrze něj se lidská modlitba proplétá s Božím slovem, které začíná znít na stejné frekvenci, začíná rezonovat ve společenství duše s Bohem. Skrze člověka pak tento souzvuk tryská do světa v podobě láskyplného konání. Autentická modlitba spojující tvořivost s láskou tedy přivádí člověka do skutečné Boží přítomnosti, v níž se Bůh člověku zjevuje ne jako pojem, o kterém je možné spekulovat, ale jako milující osoba, s kterou je možné vstoupit do vztahu. Prožívání takového vztahu sjednocuje člověka s Bohem tak, že je od něj rozlišitelný, ale v probíhající rezonanci neoddělitelný.

3. Zjevení a teologický obrat v teologii

Počínaje Blondelem, se v průběhu dvacátého století v katolické teologii postupně prosadila „koperníkovská revoluce“,⁴⁸ která vynesla zkušenost na výsluní zájmu teologů a posunula teologický důraz

⁴⁶ Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s. 182.

⁴⁷ Tamtéž, s. 177.

⁴⁸ Srov. Piet Fransen. *Grace, Theologizing and the Humanizing of Man. Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 27 (1972), s. 71.

na objekt (zjevení jako objektivní kategorie) směrem k důrazu na subjekt (zjevení jako osobní zkušenost) a zjevení jako meziosobní setkání Boha s člověkem.⁴⁹ Vedla tak ke zrodu fundamentální teologie v dnešním slova smyslu. Jejím ústředním tématem se stalo právě zjevení. Zjevení jako symbolické prostředkování se stalo dominantním konceptem (fundamentální) teologie zjevení druhé poloviny století dvacátého. Na jeho sklonku však teologický zájem o zjevení utichá.⁵⁰ Proč tomu tak je, nedokážeme ještě dobře dohlédnout. To bude možné snad až s větším dějinným odstupem. Osobně se domnívám, že teologie zjevení jako symbolická mediace (alespoň v prostředí katolické teologie) dosáhla určité hranice, za kterou většina teologů nebyla ochotna (nebo nechtěla) jít kvůli tušení rizika nařčení z opuštění pravověří. Zajímavou výjimkou je již zmíněný Korsmeyerův (neoklasický) pokus o interpretaci zjevení jako symbolické rezonance. Ten je v jistém smyslu teologickou obhajobou panentheismu,⁵¹ právě nakolik vychází z procesuální filosofie (a teologie), a zároveň (v rámci pravověří) posouvá hranice našeho porozumění zjevení ještě o kousek dále. Jisté je, že někteří teologové o zjevení mlčí, jiní jej zmiňují jen okrajově a někteří dokonce charakterizují poslední tři dekády jako dobu post-fundacionalistickou.⁵² Post-fundacionalismus (post-foundationalism) je navrhován jako epistemologická střední cesta mezi modernistickým fundacionalismem (fideismem) a postmoderním anti-fundacionalismem (skepticismem). Na post-fundacionalismu je nutné ocenit jeho důraz na socio-kulturní zakotvení lidského vědění i snahu o autentický, kritický realismus. S čím však lze těžko souhlasit, je jeho odmítání možnosti jakékoliv vnější záruky teologického poznání, tedy zjevení.⁵⁵

⁴⁹ Srov. Thomas Franklin O'Meara. Toward a Subjective Theology of Revelation. *Theological Studies* 3 (1975), s. 402–405.

⁵⁰ Gerald O'Collins je konkrétnější a tvrdí, že od konce osmdesátých let dvacátého století až do současnosti se téma zjevení dostalo na samotný okraj zájmu teologů. Totéž se nedá říci o filosofii. Svědčí o tom práce filosofů, jako je např. Jean-Luc Marion. Gerald O'Collins. *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ*. Oxford: Oxford University Press 2016, s. 2.

⁵¹ Ovšem ve formě, ve které jej do katolické teologie přináší např. David Tracy či Joseph Bracken. Srov. Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s. 17–18.

⁵² O'Collins. *Revelation*, s. vi. Jako příklad můžeme uvést v Norsku působícího amerického teologa Fount LeRon Shulse. Srov. Fount LeRon Shuls. *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*. Grand Rapids (MI): Eerdmans 1999.

⁵⁵ Srov. Kevin Diller. Does contemporary theology require a postfoundationalist way of knowing? *Scottish Journal of Theology* 3 (2007), s. 271–293; <https://doi.org/10.1017/S0036930607003286>. Na tomto místě je třeba dodat, že post-fundacionalismus bývá

V současné době se zdá, že zájem o zjevení, a tedy i o fundamentální teologii se v teologii znovu objevuje.⁵⁴ Mám za to, že jsme svědky nové vlny návratu teologie ke svým vlastním základům. „Teologie se musí vrátit sama k sobě, ke své pravé podstatě, ke košatosti svých významů. Snad bychom takovou proměnu odborné teologie mohli analogicky k tzv. teologickému obratu ve francouzské filosofii⁵⁵ nazvat teologickým obratem v teologii. Teologie nejsou jen manuály jednotlivých traktátů systematické teologie. Teologie se nedá dělit na teoretickou a praktickou. To jsou jen některé z možných způsobů teologie a jejich oddělování a rozlišování je jen technické. Teologický obrat v teologii se musí pokusit setřít tato tradiční rozdělení, musí se pokusit o holistickou – celostní teologii.“⁵⁶ Co ale takový obrat teologie k sobě samé znamená?

Předně je potřeba znovu si položit otázku po tom, co je teologie v kontextu současného post-metafyzického myšlení.⁵⁷ V návaznosti na to pak

někdy ztotožňován s ne-fundacionalismem (non-foundationalism), který, dle mého soudu, můžeme chápat také jako Dillerův anti-fundacionalismus. Srov. Aku Visala. What Does Theology Have to Do With Evidence? Exploring Analytic Theology and Epistemology. *Journal of Analytic Theology* 4 (2016), s. 317–351; <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.001020210800a>. Je nasnadě, že terminologie se v tomto případě stále vyjasňuje a bude ještě nějaký čas trvat, než se ustálí. Osobně se kloním spíše k pojetí Dillerovu.

⁵⁴ Kromě prací Geralda O'Collinse (2011 a 2016) jsou to také: Neil Ormerod – Christiaan Jacobs-Vandegeer. *Foundational Theology: A New Approach to Catholic Fundamental Theology*. Minneapolis (MN): Fortress Press 2015; Becker. *Fundamental Theology* (2015); McGowan. *The Bridge* (2015) a Matthew Levering. *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*. Grand Rapids (MI): Baker Academic 2014.

⁵⁵ Zde je třeba upřesnit, že mám na mysli teologický obrat ve francouzské fenomenologii (Paul Ricoeur, Michel Henri, Jean-Luc Marion, Jean-Luis Chrétien). Autorem termínu je francouzský filosof Dominique Janicaud, který jej užil jako ironickou kritiku zmíněných myslitelů (srov. Dominique Janicaud. *Phenomenology and the “Theological Turn”*. New York: Fordham University Press 2000). Podle Janicauda autoři „teologického obratu“ nepřiměřeně infikovali fenomenologii teologií, tím ji „roztříštili“ (Dominique Janicaud. *La phénoménologie éclatée*. Paris: L'Éclat 1998) a postavili myšlení nikoliv do služeb rozumu, ale víry, čímž nepřijatelně ideologizují filosofii.

⁵⁶ Štěch. Co je teologie? In: *Domov jako most*, s. 18.

⁵⁷ „Křesťanská teologie, usazená od počátku svého vzniku v metafyzice, se postupně vydává na další exodus: teologické disciplíny hledají zjevenou pravdu novým způsobem. Ve Francii, kde recepce Heideggera po druhé světové válce přivedla zásadní obrat ve fenomenologii, se teologie nevyhnutelně konfrontuje s radikalitou post-metafyzické filosofie. Ta po „destrukci klasické ontologie“, realizované v díle Bytí a čas, hledá nové cesty k bytí a ke smyslu existence. Příklad francouzských fenomenologů křesťanské orientace úspěšně dokazuje, že Kristovo poselství není vázáno na jeden systém filosofického myšlení.“ Václav Umlauf. Teologický obrat ve francouzské filosofii. *Teologické texty* 1 (2008), s. 27.

teologický obrat v teologii vyžaduje obnovení fundamentální teologie.⁵⁸ A obnovení fundamentální teologie obrací naši pozornost znovu ke zjevení. Teologie zjevení jako symbolicky prostředkované Boží sebe-zjevení v Ježíši Kristu drží pohromadě celou teologii,⁵⁹ má tedy potenciál naplnit požadavek holistické teologie vznesený výše. Budiž jasno, celostní teologii nerozumím žádný theologický „ajntopf“, ale na bázi koherentního chápání zjevení provázané oblasti theologického bádání, které budou tvořit smysluplný celek. Taková teologie totiž bude schopna dialogu se současným světem, kulturou i rychle se rozvíjející vědou. O něco takového se již pokusilo několik praktických theologů. Terry Veling například požaduje uzdravení umělého rozdělení teologie (charakteristického pro moderní myšlení) na teoretickou, jejímž úkolem je myšlení, a praktickou, jejímž úkolem je jednání. Usiluje tak o opětovné propojení teologie s reálným životem, kde myšlení a činy splývají.⁶⁰ Teologie je tedy vždy jak teoretická, tak praktická, je způsobem života, který sám je pro Velinga theologickou metodou. Celý život, který je opřen o Boha a jeho sebe-zjevování, je tak fundamentálně theologický. Z podobného chápání teologie vycházejí Andrew Root a Kenda Creasy Dean, kteří provedli theologický obrat v oblasti, kterou v Čechách tradičně nazýváme „pastorace mládeže“ (*youth ministry*).⁶¹ Jejich theologický obrat spočívá právě v zakotvení aktivit pro mládež, s mládeží a mládeže v teologii, která má svůj pravý základ ve zjevení chápaném jako boholidské setkání ve světě.⁶² Konkrétní praxe věřících je pro ně vždy theologická, protože zjevující se Bůh je přítomen v životech křesťanů. Oba zmíněné přístupy se mi jeví jako velice inspirativní zejména pro fundamentální teologii, která by v mém pohledu měla být nositelkou navrhovaného theologického obratu v teologii. Ukazují totiž zřetelně, že na našem pojetí zjevení závisí nejen celková podoba teologie, ale také podoba či způsob našeho života.

⁵⁸ Srov. O'Collins. *Rethinking Fundamental Theology*, s. vii–viii.

⁵⁹ Srov. O'Collins. *Revelation*, s. 7.

⁶⁰ Srov. Terry A. Veling. *Practical Theology: On Earth as It Is in Heaven*. New York (NY): Orbis Books 2005, s. 5 a 141.

⁶¹ Termín *youth ministry* je do češtiny obtížně přeložitelný. Za nejlepší ekvivalent považuji opis „křesťanská práce s mládeží“, i když ani to přesně nevystihuje pravou podstatu „youth ministry“, neboť mládež v tomto případě není jen pasivním příjemcem, ale též aktivním iniciátorem „křesťanské práce“. Srov. Ludmila Muchová – František Štěch. Mezi lidským a Božím: Udržitelnost křesťanské práce s mládeží v postsekulární Evropě. *Studia Theologica* 3 (2012), s. 1.

⁶² Srov. Andrew Root – Kenda Creasy Dean. *Theological Turn in Youth Ministry*. Downers Grove (IL): IVP Press 2011, s. 49–50.

Teologický obrat v teologii je tak obratem od teologie k teologickému myšlení, které (nakolik je myšlením) například Jean-Yves Lacoste ztotožňuje s tzv. *vita philosophica*, filosofickým žitím, které je neoddělitelné od *vita theologica*, žití teologického. „[...] teologie [...] je žitá dříve, než se stane naukou, teologie [...] může být myšlena jen pokud je vtělena do *vita philosophica vel theologica*.“⁶⁵ Teologický obrat v teologii tak podle mého soudu znamená přepsání teologie zjevení v nových horizontech současného myšlení, které se realizuje simultánně vzhledem k lidskému životu ve světě. V tomto kontextu je potřeba znovu si položit klíčové otázky teologie zjevení tak, jak to v minulosti učinila řada teologů a ostatně i poslední koncil katolické církve.

Je Ježíš zjevovatelem pravdy o Bohu? Nebo je sám zjevující se Pravdou? Jak na takové otázky odpovědět tváří v tvář výzvam současné post-pravdivé éry,⁶⁴ kde se víří chaos informacemi přesyceného kyberprostoru prolíná s žitou realitou tak, že je nutné vynakládat značné úsilí k rozlišování pravdy a (někdy dokonce záměrné) mystifikace, polopravdy a lži? Jak zakoušíme zjevující se Pravdu v situaci, kdy se v post-pravdivé společnosti pravda přestává hledat a stává se předmětem individuálních konstrukcí, které pak spolu mocensky soupeří o své prosazení? Není divu, že v takovém prostředí historická věda začíná pochybovat o tom, zda je vůbec možné hovořit o jistotě historického poznání. V těchto nových kulisách je znovu třeba položit si otázku po historicitě zjevení Boha v Ježíši Kristu. Můžeme o ní získat jistotu? Nebo lze mluvit jen o pravděpodobnosti historického zjevení? Jaký je vztah mezi zjevením a inspirovanými texty Písma svatého? A konečně, můžeme nalézt Boží zjevení za hranicemi křesťanství, u těch, kdo sledují duchovní cestu jiných světových náboženství či vůbec žádnou duchovní cestu nesledují? Nebo u těch, kdo transcendenci tuší, vnímají, ale nechtějí, nebo nemohou s ní vstoupit do kontaktu (natož pak do vztahu)? Mnoho našich současníků vyjadřuje při různých příležitostech víru v energii(e), která(é) nás provází, ale odmítá přijmout možnost existence osobního Boha, který se jim zhusta zdá být příliš

⁶⁵ Jean-Yves Lacoste. *From Theology to Theological Thinking*. Charlottesville (VA): University of Virginia Press 2014, s. 85.

⁶⁴ Post-true (post-pravdivé) je adjektivum, které Oxfordské slovníky vyhlásily za slovo roku 2016. Označuje okolnosti nebo skutečnosti vztahující se k těmto okolnostem, „v nichž mají objektivní fakta na utváření veřejného mínění menší vliv než odvolávání se na emoce nebo osobní přesvědčení“. Oxford Dictionaries. *Word of the Year 2016* [2017-04-05]. <https://www.oxforddictionaries.com/press/news/2016/12/11/WOTY-16>.

„zakletý“ v církevních institucích a v archaicky znějícím jazyce. Není jim možné rozpoznat Boha jako osobu, není jim tedy ani možné navázat s ním vztah. Zůstává proto jen tušení či vědomí transcendence ukryté za oponou světa a každodennosti. Je to podobné jako v mezilidských vztazích. Jak může člověk, jehož vztahy s druhými jsou nějak narušené, člověk, který principiálně nevěří v člověka (někdy ani v sebe), věřit v osobního Boha? Jakým způsobem se Bůh a člověk setkávají, jak takové setkání člověk zakouší a jak se proměňuje lidská zkušenost v návaznosti na změny aktuálního společensko-dějinného kontextu? To jsou otázky, které si musí současná teologie zjevení položit, má-li přispět k obnově fundamentální teologie a k navrženému teologickému obratu v teologii. Obratu od teologie chápané jako spekulativní věda k teologii, jíž je rozuměno ve smyslu Lacostova teologického myšlení, které je v konečném důsledku teologickým žitím. Tento nový teologický obrat od teologie k teologickému myšlení je (mimo jiné) důsledkem obratu od apologetiky k fundamentální teologii, k němuž došlo v minulém století, a tedy také důsledkem a pokračováním rozvoje teologie zjevení.

Závěrem je nutné podotknout, že teologický obrat v teologii neznamená jen obrat k reflexivnímu myšlení, ale i obrat ke spiritualitě.⁶⁵ „Tvář Kristovu můžeme vidět v tváři druhých. Jsme-li s Bohem smířeni, jsme-li v lásce Boží, neseme podobu Kristovu ve své duši. Ta se v nezištně dobrém skutku, při setkání s druhým člověkem promítá navenek. Skrze závoj lidské tváře nazíráme něco z božské krásy svaté tváře, která mizí v neviditelném světle.“⁶⁶ Jsme-li v lásce Boží, žijeme jakoby oděni do zjevení a neseme v srdci Kristův pokoj. Zjevení přináší pokoj Zmrtvýchvstalého, poněvadž vždy, když zakoušíme (žijeme) zjevení či o něm uvažujeme, píšeme a hovoříme, je v nás, při nás, s námi a mezi námi Pán, který volá: „*Pokoj vám!*“⁶⁷

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákuřova 3
160 00 Praha
e-mail: frantisek.stech@ktf.cuni.cz*

⁶⁵ Srov. Korsmeyer. *God, Creature, Revelation*, s. 182.

⁶⁶ Karel Říha. *Hledání středu*. Svitavy: Trinitas 2010, s. 74.

⁶⁷ Lk 24,36; Jan 20,19.

THE CATEGORY OF TESTIMONY AS AN AXIS
OF FUNDAMENTAL ECCLESIOLOGY:
THE CREDIBILITY OF THE CHURCH IN THE WORK
OF SALVADOR PIÉ-NINOT

DAVID BOUMA

ABSTRACT

The article presents the fundamental ecclesiology of the contemporary Catholic theologian Salvador Pié-Ninot (*1941). The text shows the way in which he solves the question of the credibility of the Church and the attitudes of private Christianity with its negative attitude towards the Church (*believing without belonging*). Pié-Ninot underlines that the credibility of the Church is dependent on revelation and that the character of faith is ecclesial. He interconnects the last two councils: the concept of the Church, whose divine character is approachable by man (*via empirica*, the way of experience) as it is taught by the First Vatican Council, with the ecclesial stances of the Second Vatican Council, which reduces the emphasis on the attributes of the Church in favour of revelation, the person of Jesus Christ and a personal relationship to him. Pié-Ninot then offers the way of testimony, which includes the outer (for example, apostolic tradition) and inner form of churchly reality (personal life according to the demands of the Gospel) and perceives the Church as a privileged space of God's revelation and salvation.

Keywords

Catholic Theology; Salvador Pié-Ninot (1941); Fundamental Theology; Ecclesiology; New Via Empirica

DOI: 10.14712/23363398.2017.20

The following text¹ is devoted to the question of the credibility of the Church as presented in the work of the famous theologian Salvador Pié-Ninot.² Its aim is to sketch his way of solving the dilemma

¹ The article reflects a completely revised chapter concerning the credibility of the church by David Bouma. *Zjevení, víra, církev. Teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress 2013, pp. 49–55.

² Salvador Pié-Ninot (*22 June 1941) is a Spanish Catholic theologian and diocesan priest. Having finished his doctorate studies at the Pontifical Gregorian University

still topical in our time: ‘Jesus yes, Church no’; as a theologian, he reacts to the apparent tendency towards private Christianity, which could be described by the catchphrase *believing without belonging*.⁵ Although the private and professional life of the author is connected to a Spanish and Italian Catholic background, I think that he can contribute to a reflection of the questions regarding the credibility and role of the Church in the wider setting of contemporary Europe.

The objective of this article is to introduce the kernel of Pie-Ninot’s fundamental ecclesiology, i.e., his approach towards the questions touching on the theme of the credibility of the Church. His competence in fundamental theology paved his way to Gregorian University, where he has lectured for many years since doing so similarly in his native Catalonia; he has become a distinguished face of ‘the Gregorian school’.

1. The Question of the Credibility of the Church in the Last Centuries According to Salvador Pié-Ninot

With regard to this question, the Catalonian theologian usually introduces the history of the problem and, in this way, prepares the ground for his own proposal, which we are going to introduce later. Our author does not neglect the classical introductory note that, as regards the question and its historical theological background, there is a crucial *difference* between believing in the Trinity and believing in the Church. This is indicated also by the grammatical formulations of the Apostles’ and Nicene-Constantinopolitan Creeds. The Latin version

in 1971, he became a professor of fundamental theology and ecclesiology. Now he lectures at the Gregorian University in Rome and the Faculty of Theology of Catalonia in Barcelona. His specialisation within the area of fundamental theology is its basic terminology, Holy Scripture, and regarding ecclesiological themes, he focuses on, for example, theology of the laity and synodality. His latest monographs are Salvador Pié-Ninot. *La teologia fondamentale. Rendere ragione della speranza (1 Pt 3,15)*. Brescia: Queriniana 2002 (second edition 2014); Salvador Pié-Ninot. *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*. Brescia: Queriniana 2008; and Salvador Pié-Ninot. *Che cos’è la Chiesa. Breve sintesi*. Brescia: Queriniana 2009. Apart from his research, he also acts as a counsellor during significant Church events – for example, in 2008 during the Ordinary Episcopal Synod with the theme of Word of God. See María del Carmen Aparicio Valls and Salvador Pié-Ninot (eds.). *Commento alla Verbum Domini*. Roma: Gregorian & Biblical Press 2012.

⁵ With reference to the catchphrase, see Grace Davie. *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?* *Social Compass* 4 (1990), pp. 455–469. <https://doi.org/10.1177/003776890037004004>.

of the Apostles' Creed says: *Credo in Deum ... et in Iesum Christum ... in Spiritum Sanctum ... sanctam Ecclesiam catholicam...* As can be noticed, there is no preposition *in* as concerns the Church in order to highlight the qualitative difference between the faith in the Father, the Son and the Holy Spirit and the faith in the Church, which is the secondary subject of the consent of faith.⁴

Then the author mentions some important personalities and events of modern times related to the theme. It was already at the time of second scholasticism, from Cajetan (1469–1534) to Suárez (1548–1617), when the role of the Church regarding faith in Christ became the subject of intensive discussions. The authors of the period came to the conclusion that the testimony of the Church is the cause (*causa*) but not the reason (*argumentum*) of faith. The ecclesial mediation conditions the possibility of the act of faith, but it is not its final motive. According to Pié-Ninot, the fact that the role of the Church is the subject of theological reflection shows that her credibility is (and should be) dependent on what we call *revelatio* today and what comes to its climax in the story and person of Jesus of Nazareth. It is said that the faith is essentially of churchly character; however, it is anchored in the redemptive initiative of the Triune God, who ontologically and chronologically precedes the Church.⁵

2. The Credibility of the Church and the First Vatican Council in the View of Salvador Pié-Ninot

As will be shown later, the Catalan theologian is deeply interested in the approach of the First Vatican Council, which he does not want to critically neglect as time-conditioned and triumphalist. Within fundamental ecclesiology, Pié-Ninot uses and complements the idea of the council based on the view of Cardinal Dechamps⁶ that each man can recognise the divine character of the Catholic Church by his or her experience (the so called *via empirica*). He summarises Dechamps' argumentation, which the council reflected in the constitution *Dei*

⁴ Cf. Pié-Ninot. *Credere la Chiesa*. Milano: Edizioni San Paolo 2002, pp. 9–11.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 55.

⁶ Victor-Auguste-Isidore Cardinal Dechamps (1810–1883) was a Belgian Catholic Theologian and a member of the Congregation of the Most Holy Redeemer, archbishop of Mechelen and the Primate of Belgium.

Filius (1870), accenting the notion of the Church as a moral miracle and as a proof of Jesus' divinity:

- the Church should be understood as concrete revelation;
- for everyone without exception, the Church is a constant reason for faith since it is a sign elevated among the nations;⁷
- the credibility of the Church is evident.

In the notion of the First Vatican Council, the Church is not primarily a mystery, which would be a subject of faith, but it is a reality approachable for those with an open mind offering a fascinating and naturally explainable positive experience leading to its divine Founder (DS 3015). The main features of the experience are 'admirabilis propagatio' (admirable growth), 'eximia sanctitas' (outstanding sanctity), 'inexhausta in omnibus bonis foecunditas' (unfailing fruitfulness in good deeds), 'catholica unitas' (catholic unity) and 'invincta stabilitas' (unwavering stability). Salvador Pié-Ninot reminds us that, for the Fathers of the First Vatican Council, the Church is a sign of the veracity of revelation and a motive for faith in Christ (DS 3012–3014).⁸

Salvador Pié-Ninot is right to note that it follows the direction of a 'descending route', which begins at the Church and 'regressively' (or 'analytically') continues towards Christ. The *today* of the Church is the starting point and the aim is the recognition of its transcendent origin. As compared to *via notarum* and *via historica*, which begin at Jesus and aim towards the identification of the true Church, the way of experience is the example of an inverted approach. Our author often quotes Saint Augustine, who said: 'The power of God is no longer manifested to us in the life of Christ, which we see no more; now it is shown in the living Church, which is present to our eyes. We see the Body and believe in the Head.'⁹

3. Salvador Pié-Ninot and the Credibility of the Church According to the Contemporary Magisterium

Salvador Pié-Ninot pays attention to the changes in the ecclesiology of the Second Vatican Council as well as to the fact that it does not

⁷ DS 3013; *Ecclesia, signum levatum in nationes*

⁸ Cf. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, pp. 542–553.

⁹ Cf. Pié-Ninot. Church (subentry IV. Via Empirica). In René Latourelle and Rino Fisichella. *Dictionary of Fundamental Theology*. New York: Crossroad 1994, pp. 170–172. Augustine. *Sermo CXVI* (PL 38, p. 659–660).

continue in line with the pathos of *via empirica*. The last ecumenical council suppresses the ecclesiocentrism of the previous decades so that revelation and faith are Christocentric while the sign of credibility is testimony, which becomes a paradigm of fundamental ecclesiology. The new orientation of fundamental ecclesiology, our author comments, is determined by a personalised view on the economy of salvation and by the usage of the category of testimony in the context where we could find references to miraculous attributes of the Church before.¹⁰

Pié-Ninot points out that LG 8 suggests the analogy of the Church with the mystery of the Incarnation. God comes to the world through the Church as he has done so through his Incarnation with all of its imaginable radicality. That is why complex Christology should form the background of comprehensible ecclesiology, and the role of the Church in faith should be subordinately analogous to the role of Christ as ‘the mediator and the fullness of all revelation’ (DV 2). In other words, the Church is the way upon which Christ wants to walk through history as the truth and the life. Also DV 8 hints at the sense of ecclesial mediation in relation to revelation saying that ‘the living voice of the Gospel rings out in the Church – and through her in the world’. In the reading of Salvador Pié-Ninot, according to the last council, the Church is a prolongation of Christ’s revelational and redemptive mission. It is very significant for the reflection of the Catalan theologian that the documents of the last council confirm the sacramentality of the Church as representing its deepest identity. In his opinion, the accent on the sacramental character of the Church ties her more transparently to Christ and to the task of being ‘a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race’ (LG 1). Nevertheless, the sacramental dignity can be blemished by the anti-testimony of some Church members, Pié-Ninot reminds us. Instead of mirroring Christ, alive through their authentic Christian existence, they are like curved mirrors caricaturing the face of the Lord (cf. GS 19).¹¹ That is why the last council as well as later magisterial documents comment on the experiences which might mislead those who observe the Church. The Catalan ecclesiology uses this

¹⁰ Pié-Ninot notes that the documents of the Second Vatican council mention the term ‘testimony’ 133 times. Cf. Pié-Ninot. Church (subentry IV. Via Empirica), pp. 143–145.

¹¹ Cf. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, p. 553n.

paradoxical experience as a starting point and works with the empirical aspect of Church community in a modest way. He assumes that the deepest reality of the Church can be understood and accepted only as a mystery. All over again, he emphasises the category of paradox, the fact that we deal with ‘one complex reality’ (LG 8) in which the human and the divine meet to form a structurally paradoxical form of the Church. The category of paradox is then characterised by dialectical binomials: the Church as a community of people – the Church of God, the visible Church – invisible Church, the Church in history – the eschatological Church. It is ‘at the same time holy and always in need of being purified’ (LG 8). In this line, the document *Tertio Millennio Adveniente* (TMA), published on the occasion of the year 2000, talks about the necessity for the Church to purify its memory and asks for forgiveness (TMA 33–36). The appeal for forgiveness by John Paul II pronounced on 12 March 2000 should be a telling expression of this critical and penitent ecclesiology.¹²

Our author asks how it is possible that the Church presents itself as a sign of salvation, on the one hand, while admitting ‘past errors and instances of infidelity, inconsistency, and slowness to act’ (TMA 33) on the other. He knows that it is the historical phenomenon of the Church which causes concerns. Observing the sociological, legal, organisational, institutional, cultural and moral reality of the Church, he asks: How is it possible to show the credibility of the Church as a sacrament of Jesus Christ or as God’s sign and an instrument for the redemption of mankind? How is it possible to help the seekers to understand and experience the mystery of the Church, which is hidden in the paradox of its historical form and humanly fragile Church institution? Is it still possible to talk about *via empirica*?¹⁵

4. The Way of Testimony: the *New Via Empirica*

Having briefly summarised several chosen elements of the fundamental ecclesiology of the last two councils with regard to the proposal of the Catalonian ecclesiologist Salvador Pié-Ninot, we can proceed to describe the proposal as such. Our author talks about the *way of testimony* and suggests approaching the theme as a new way of experience;

¹² Cf. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, p. 555n.

¹⁵ Cf. Pié-Ninot. *Credere la Chiesa*, pp. 57–59.

he is persuaded that a man can experience the Holy Spirit even in the Church of sinners. Experiencing the action of the Holy Spirit can be traced on two distinguishable but connected lines.¹⁴

The first kind of churchly reality, which has been entering the world since the times of Acts, has a so-called *outer* form. We can experience it on the following axis: Apostolic preaching – New Testament – Apostolic Tradition – Magisterial teaching – preaching of the Church. The pneumatological bases of this line can be characterised by the terms: Pentecost – inspiration – *sensus fidei* – negative assistance – charisma.¹⁵ The second dimension of the churchly reality is referred to as *inner*. Meeting an unselfish, self-sacrificing, modest and generous person living according to the Gospel provides a Church member and an observer with an extraordinary experience. The uncommonness and radicality of a life style based on the Gospel as reflected both in individuals and in communities makes a perceptive man feel the pneumatological basis of this experience. Something from the transforming power of the Holy Spirit, the superhuman principle of the Church, flashes through the axis: good life – service – sacrifice – martyrdom – canonisation.¹⁶

Pié-Ninot thus assumes that the way of testimony – the new way of experience – is an appropriate approach towards the theme of the credibility of the Church since it is a meeting point of three classical attitudes towards the Church: *via notarum* (which tries to show that, according to the will of Jesus, the Catholic Church is one, holy, catholic and apostolic); *via historica* (based on the research of historical sources, it tries to demonstrate the continuity of Palestinian Christianity with the so called Great Church); and *via empirica* (grounded in the experience with the presence of the Church, see above).¹⁷

¹⁴ Cf. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, pp. 569–575.

¹⁵ A brief illustration of this last may be when a man with an open mind carefully listens to the television broadcast of Pope's Christmas or Easter speech and the benediction *Urbi et Orbi* before assembled crowds of believers of many nations at the St. Peter's Square in Rome, he can experience a very appealing testimony...

¹⁶ These impulses have stood in the beginning of the journey of converts since the Middle Ages up to the present.

¹⁷ Ecclesiological treatises used mostly *via notarum* although the differentiation of this 'way' from the other two was not clear. The nature, style and logic of *via notarum* presupposes historical grounds of realising the 'marks' (the *via historica* is a premise) and everything is connected to *via empirica* since the 'marks' are seen as constituting a miracle in the moral level. Cf. Pié-Ninot, Church (subentry I. Fundamental Ecclesiology), p. 144.

Pié-Ninot thus poses the following question: What kind of testimony (and corresponding experience of people) can support the credibility of the Church and, simultaneously, demonstrate the basic fact characterising the ecclesiology of the Second Vatican Council¹⁸ that the credibility of the church cannot be isolated from the credibility of Christ and his life-giving Spirit? Pié-Ninot complements the two described lines with a third moment and distinguishes three kinds of testimony: outer testimony, inner testimony and interiorising testimony of the Spirit present in both former kinds.¹⁹ Let us consider the author's idea more closely.

A. First of all, it concerns *apostolic testimony*. It is via the Apostolic Church – the witness of the resurrection of Christ – that we learn about the revelation of God in Jesus of Nazareth. The testimony of the Apostles preserved by Scripture and Tradition is the invitation to faith for everybody. During its journey in history, the Church anchors and passes on this outer apostolic testimony as it can be observed in the process of the formation of the New Testament canon. *And you also must testify, for you have been with me from the beginning*' (John 15:27), says Jesus to the disciples during the Last Supper. For the Church, the testimony of the original Christian community will always be the principal source of information concerning the redemptive initiative of God in the person of Jesus Christ. The apostolic testimony recorded in early Christian literature, especially the canonical, and preached in

¹⁸ 'Lumen gentium cum sit Christus, haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata, omnes homines claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente, illuminare vehementer exoptat, omni creaturae Evangelium annuntiando (cf. Mc 16:15). Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit. Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur?' LG 1.

¹⁹ But it would be a misunderstanding to perceive the classification of the testimony in the sense that the bishops, priests, theologians and catechists should preach and teach while the others should demonstrate this in practice. The following quotation of Pope Gregory the Great from his commentary on the Book of Job shows that the servant of the outer testimony should also ideally serve the inner kind as well: 'But in that which the Apostle Paul says to his disciple, *These things exhort and teach with all authority* [1 Tim 4: 11], he does not recommend the tyranny of power, but the authority of his life [Tit 2:15]. For that is enjoined with authority which is practised before it is advised. For when conscience makes the tongue falter, it detracts from the authority of one's talking. He did not recommend him therefore the authority of haughty words, but the confidence of good conduct.' Gregory the Great. *Moralium Lib. XXIII in caput XXXIII B. Job* (PL 76, p. 265–266).

written or spoken form calls one generation of people after another to the community of the Church and she becomes a mother assembling her children – *mater congregans* (cf. LG 26). The experience with the Church as a mother, who addresses a man, encourages him and searches for him is, according to Pié-Ninot, the result of the monumental testimony of the Church. Unfortunately, this experience can also be seen as a form of ideological pressure, attempted indoctrination, and manipulation, especially if it is not complemented by the experience which is described in the following paragraph.

B. If the apostolic testimony is accepted in faith, it becomes the *testimony of life* – a testimony which attracts (and provokes) others. The authentic Christian life of both individuals and communities is engraved in their surroundings by their testimony. The testimony of life is the interiorised apostolic testimony; it is a gospel in the authentic life of a concrete man and community. As Pié-Ninot points out, the Church lives like a family of the children of God, united in faith and community – *fraternitas congregata* (cf. LG 8,9; UR 6). This vital testimony is not a privilege of canonised saints, but it concerns all Christians who, in spite of their weaknesses, are trying to live their faith honestly and to be brothers and sisters of all. This vital testimony is crucial to be perceived in relation to the testimony of the life and martyrdom of Christ's Apostles and their Master: *'In fact, the reason I was born and came into the world is to testify to the truth'* (John 18:37). Various forms of testimony for the credibility of the Church are then interconnected and support each other. The relation of the (outer) apostolic testimony (A) and (inner) lived testimony (B) plays a key role in the fundamental ecclesiology sketched here.

C. Pié-Ninot asks how we can receive the message about God coming from 'outside' to 'inside', i.e., to human life and heart. How does a listener become a believer – an authentic member of the Church? A spark of grace coming from the Holy Spirit is necessary; the existential acceptance of the apostolic testimony is thus possible only thanks to the testimony of the Holy Spirit: *'When the Advocate comes, whom I will send to you from the Father – the Spirit of truth who goes out from the Father – he will testify about me'* (John 15:26). It is this inner and interiorising testimony of the Holy Spirit which enables understanding and accepting the testimony about Christ. *Spiritus in Ecclesia* – the Spirit in the Church (cf. LG 4) catalyses this mysterious process during which Christian preaching is transformed from the letter to life. In the view

of Pié-Ninot, the testimony of the Holy Spirit creates a bridge between the testimony of the Apostles and its vital interiorisation; he creates a connection between Christ and the Church. The work of the Paraclete is thus the main reason of the credibility of Christ's Church, the principle of its growth and the experience of many.²⁰

Conclusion

Analysing Pié-Ninot's answer to the question why, in which, and to what extent a Christian should rely on the Church, we find out that it is dependent on the introductory sentences of the constitution *Lumen Gentium*, which include a principal statement for fundamental ecclesiology, that the great sign of the credibility of the church is twofold in unity: Christ in the Church (cf. above quoted LG 1). In line with the constitution, our author assumes that drawing a clear dividing line between Jesus Christ and the Church does not make sense as well as the other way round. If we pay attention to the principal relativity, i.e., that the Church is dependent on and related to Christ, it is not necessary to be anxious of this strong ecclesial concept. Such a strong concept is grounded in the fact that the Church was founded by Jesus and, especially, on its sacramental nature. The adjective 'strong' is not intended to problematise the processual character of the foundation of the Church by Jesus and 'sacramental nature' does not refer to the excessive amplification of ecclesiology in the style of overusing (and misusing) the dynamics *ex opere operato*. Also in the approach of the Catalanian professor, ecclesiology is dependent on Christology and our author successfully uses the benefits of a complete Christology for his ecclesiological proposal. The full Christology of Pié-Ninot can 'endure' an ecclesiology, for which the Church is a privileged space of God's revelation and salvation. However, Pié-Ninot clearly understands that believing in Christ *is not the same* as believing in the Church. The proper understanding of sacramentality is vital for faith and theology in order to maintain the necessary difference between the mystery of Christ and the Church. According to our author, the Church is not banal in any way because of the reason that it is not absolute. On

²⁰ As concerns points A, B and C, cf. Pié-Ninot. *La teologia fondamentale*, pp. 646–648.

the contrary, her meaning is based on her relation to Christ, in her dependence, derived nature, and on her existence as a sign and an instrument.²¹

In our opinion, Pié-Ninot's accent on the category of testimony with its experiential and ethical dimensions can serve as a mirror for local churches. It can prevent a self-deceiving notion of *societas perfecta*, which does not need to be sensitive and modest as concerns civil society and does not need to cooperate with it. I think that Pié-Ninot's elaboration of the category of testimony as a threefold invitation to conversion and faith can also encourage local churches in their prophetic distance from civil society. The reflection on the quality of apostolic (outer) and vital (inner) testimony helps to search for the ways to authentic Christian service and life and prevents a false comparison of missionary results and pastoral sterility with Jesus' dismissal of the crowds after the Eucharistic speech (John 6). If the category of faith will be properly reflected as a sign of ecclesial credibility, the situations when unsuitable people are irresponsibly chosen for Church ministry and service, or when the sacramental character of the church is reduced to offering divine service and, as often happens, to a shallow providing of Sacraments, will be less frequent. These occasional tendencies stand in contradiction to the Tradition of the Church including its charter – the constitution *Lumen Gentium*, which, especially with regard to the service of bishops, emphasises the duty to evangelise and teach, to serve as shepherds of their people and (only) then introduce them to the highest liturgical mysteries of the Church.

Let us summarise what has been said above. In line with the Second Vatican Council, the Catechism of the Catholic Church reminds us that 'the Church has no other light than Christ's'.²² It is Jesus and his Spirit who make a sacrament from the Church – God's sign and an instrument of salvation. In this context, we have tried to sketch *the new way of experience*, and, together with the Spanish theologian Salvador Pié-Ninot, we have pointed out that the experience with the threefold

²¹ Now, it is appropriate to mention a significant work of our author with is thematic outreach to dogmatic ecclesiology as regards the sacramentality of Christian community: Salvador Pié-Ninot. *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*. Brescia: Queriniana 2008.

²² The text of the paragraph briefly elaborates the introductory sentences of the constitution *Lumen gentium*. *Catechism of the Catholic Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1994, par. 748.

testimony can be a stimulating approach to the complex reality of the Church. It includes a) the apostolic testimony, which is objective and the historical reason for the credibility of the Church and which is approachable in the New Testament and in the living Tradition of the Church; b) the life testimony of Christ's followers, which makes the mystery of the Church attractive, persuasive and, in spite of all paradoxes, credible even today; c) the testimony of Christ's Spirit, who is the 'soul' of the Church, enhances both of the previous kinds of testimony and makes people able to recognise and accept it.

The sensitive outer testimony connected with the experience of the testimony of Christ's disciples can certainly be a reason for experiencing the credibility of the Church in this difficult time. It is not a new observation that the contemporary spirituality in the previously Christian areas of the West is directed outside the Church, outside Christianity, and it is even often unrelated to the personal God. Nevertheless, if the Church will understand and live through her relativity and derivativeness, i.e., her sacramental character, she will gain from the apostolic testimony and testify by her life (*martyria* means testimony in Greek); thanks to the strength of the Spirit, she will help the people of these atomised and, to a great degree, impersonalised times to return to Christ and thus to the Church.

*Catholic Theological Faculty, Charles University
Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: bouma@ktf.cuni.cz*

VARIA

BIBLICKÁ ZPRÁVA O STVOŘENÍ A VÝZVY PŘÍRODNÍCH VĚD V DÍLE FRANZE VON HUMMELAUERA (1842–1914)

CTIRAD POSPÍŠIL

ABSTRACT

Biblical Account of the Creation and Challenges of the Natural Sciences in the Work of Franz von Hummelauer (1842–1914)

The paper is a part of research focused on Catholic theologians and biologists who, in the years 1871–1910, in agreement with the so-called Mivart's theory, accepted the evolutionary origin of the human body, or did not reject it. It presents the life and work of Franz von Hummelauer, S.J., a Catholic biblical scholar. Three of his writings, dedicated to the problematics of the exegesis of the biblical account of the Creation, are identified. Hummelauer shows a constant respect for the merits of the natural sciences, and there is no trace of fundamentalism in his work. From 1877, he did not cease to accept the contributions of astronomy, and he shows a great openness to the possibility of the evolutionary origin of species both in fauna and flora. Although he strictly rejected the hypothesis of the evolutionary origin of the human body in 1877, in 1895, he shows much more prudence regarding Mivart's thesis. If it were possible to exclude the dualism of the instant animation of the body of the first man that came by means of the evolution, the evolutionary origin of the human body would not contradict the biblical account. In his last work on this topic from 1898, Hummelauer constantly shows that the biblical account of the creation has an unequivocal religious informative value and it would be a mistake to search there for statements that would be relevant to the natural sciences.

Keywords

Evolution; Origin of man, Darwinism; Theology of creation; History of theology; Biblical exegesis; Old Testament; The Book of Genesis

DOI: 10.14712/23563598.2017.21

Předkládaný příspěvek¹ patří do dlouhé řady pilotních studií, věnovaných analýze vybraných spisů německých, rakouských, francouzských, italských, španělských, anglických a amerických teologů z let 1870–1910, v nichž lze předpokládat otevřenější přístup k evolučnímu vzniku lidského těla (Mivartova teze), což je také přednostní zájem našeho bádání. Na základě těchto předběžných studií by měla vzniknout monografie, která formou rozsáhlé sondy mapuje příslušnou reakci obce katolických teologů na výzvy přírodních věd, zejména z hlediska postoje k evolučnímu způsobu vzniku lidského těla. Narazíme-li však v průběhu naší analýzy na zajímavé podněty týkající se kosmogonie, geogonie a evolučního vzniku živočišných i rostlinných druhů, pochopitelně taková zjištění nenecháme ležet ladem, byť z předchozího mnohaletého zájmu o tuto širokou problematiku dobře víme, že ožehavost právě zmíněných otázek byla mnohem nižší než u hypotézy vzniku – stvoření lidského těla cestou evoluce.²

Základní indicie, která vedla k zájmu o osobnost uvedenou v titulu tohoto příspěvku, se nachází v jedné studii českého biblisty J. Miklíka³, jenž sám se k možnosti evolučního vzniku lidského těla sice staví spíše odmítavě, nicméně zároveň uvádí jména několika německých a rakouských biblistů, kteří podle něho a vzhledem k epoše, v níž žil, v posledních letech zaujali k této teorii pozitivní stanovisko.⁴ Mezi nimi nacházíme rovněž jméno Franze von Hummelauera.

Jako obvykle se nejprve velmi stručně zmíníme o životním osudu a díle právě uvedeného předního dobového biblisty, specialisty na Starý zákon. Opětne podotýkáme, že prospologie v našem přístupu hraje roli pouze rámcového kontextu a není přímým předmětem našeho bádání.

¹ Předkládaná studie je součástí řešení grantového projektu GA ČR 16-08021S.

² Srov. C. V. Pospíšil. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Olomouc: Nakladatelství UP 2014.

³ Srov. Josef Miklík. *Člověk ve světle prvních tří kapitol Genese. ČKD 1–2 (1930)*, s. 1–11; *ČKD 3–4 (1930)*, s. 145–154. ThDr. Josef Miklík (1886–1947), redemptorista, absolvent věhlasného Papežského biblického institutu. Za války byl vězněn v Terezíně. Srov. J. Hanuš. *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století*. Brno: CDK 2005, s. 99. Snadno by mohlo dojít k záměně s rodným i řeholním bratrem Konstantinem Miklíkem.

⁴ Jedná se o jména: Joseph Knabenbauer SJ (1859–1911); Norbert Peters (1863–1938); Franz von Hummelauer SJ (1842–1914). Analýze příslušných spisů prvních dvou zmíněných biblistů jsme již věnovali pozornost v předchozích studiích, které však v době vzniku tohoto příspěvku ještě nebyly editovány, a proto na ně ještě nemůžeme odkazovat.

V dalších bodech pak budeme analyzovat vybrané pasáže z těch spisů, v nichž lze očekávat vyjádření autorova přístupu k výzvám přírodních věd, s nimiž se potýkal on i obec katolických biblistů v dané době. Příspěvky budeme řadit v chronologickém sledu dle data jejich vydání. V závěru se pak pokusíme nabídnout souhrnné hodnocení zjištěných skutečností.

1. Základní údaje o životě a díle F. von Hummelauera

Franz von Hummelauer se narodil 14. srpna 1842 ve Vídni jako syn diplomata Karla von Hummelauera. Po dokončení střední školy v St. Gervais-Lüttichu a ve Stella Matutina ve Feldkirchu vstoupil v roce 1860 do jezuitského řádu. Studoval přednostně exegezi, a to v Münsteru a v Maria Laach. Od roku 1877 působil jako exegeta ve městě Ditton Hall v Anglii, dále v Trevíru u Bruselu, v letech 1895–1908 pak ve Valkenburgu. Byl vynikajícím specialistou na Starý zákon a na antickou orientalistiku, pro kteréžto obory byl odborným spolupracovníkem periodika *Stimmen aus Maria Laach*.

O širším uznání jeho vědecké práce v obci katolických biblistů svědčí mimo jiné také to, že se v roce 1903 stal konzultantem tehdejší Papežské biblické komise.⁵ Z tohoto údaje můžeme vyvodit, že Hummelauerovy názory na poměr biblického textu Gn 1–2 k dobovým přínosům přírodních věd nečinily Papežské biblické komisi v roce smrti papeže Lva XIII. žádné problémy.

Dozvídáme se ale také, že jeho exegetická stanoviska, zejména v oblasti biblické archeologie a biblických pradějin, byla sice v pozdější době v určitém ohledu katolickými biblisty více méně recipována,

⁵ Zdá se vhodné připomenout, že v první fázi existence PBK od roku 1902 (srov. Lev XIII. *Vigilante*, apoštolský list ze dne 30. října 1902. In *Enchiridion Biblicum* (= EB), Bologna: EDB 1993, č. 137–149) do roku 1971, v němž toto grémium dostalo docela nový statut (srov. Pavel VI. *Sedula cura*, motu proprio ze dne 27. 6. 1971. In: EB, č. 722–739), měly její dokumenty magisteriální ráz (srov. Pius X. *Praestantia Scripturae*, motu proprio ze dne 18. 12. 1907. In: EB, č. 268–273), což po reformě Pavla VI. neplatí, neboť texty PBK od té doby mají autoritu pouze odbornou. Podle soudu kolegy T. Petráčka se po smrti Lva XIII. do PBK prosadili spíše konzervativci. Srov. T. Petráček. *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP*. Praha: Krystal OP 2006, s. 74–75. Naše studium nás přivedlo k závěru, že to však nemělo zásadní vliv na postoj tohoto grémia k problematice poměru biblické zprávy o stvoření k přínosům přírodních věd, o čemž mimo jiné svědčí naše analýza dokumentu PBK z roku 1909 o historické povaze prvních kapitol Geneze (srov. C. V. Pospíšil. *Zápolení*, s. 211–215) a srovnání postojů katolických teologů k zmíněné problematice před rokem 1909 a po vydání uvedeného dokumentu.

nicméně za jeho života se střetávala s velmi silnou opozicí ze strany kolegů na poli katolické biblistiky. Z uvedeného důvodu se F. von Hummelauer v posledních letech svého života stáhl z vědeckého ruchu do ústraní.⁶ Tento svět opustil dne 12. dubna 1914 v holandském Heerenergu.

Nyní k publikační činnosti našeho autora, z jejíhož přehledu není nesnadné uzavřít, že v následujících bodech budeme věnovat pozornost třem níže uvedeným edičním počinům: F. von Hummelauer. *Der Biblische Schöpfungsbericht*. Freiburg im Br.: Herder 1877, 151 stran; Commentarius in Genesim. In: *Cursus Scripturae Sacrae. Commentarius in V. T., pars 1. In libros historici 1*. Parisii: P. Lethielleux 1895, 612 stran; *Nochmal der Biblische Schöpfungsbericht*., Freiburg im Br.: Herder 1898, 132 stran.

V téměř rozsáhlém a mnohasvazkovém projektu *Cursus Scripturae Sacrae*, na jehož vzniku se mimochodem podílel také J. Knabenbauer, vypracoval náš autor ještě komentáře ke knihám: Samuelovým (1886); Soudců a Rút (888); Exodus a Leviticus (1895); Numeri (1899); Deuteronomium (1901); Jozue (1903); 1. Kronik (1905). Jelikož nás tato díla bezprostředně nezajímají, uvádíme je pouze přehledově. Pro úplnost dodáváme, že celý *Cursus Scripturae Sacrae* je dostupný v knihovně KTF UK v Praze.

Z dalších publikací ještě připomínáme: F. von Hummelauer. *Das vormossaische Priesterthum in Israel, vergleichende Studie zu Exodus und 1 Chron. 2–8*. Freiburg im Br.: Herder 1899, 106 stran; *Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besondere Rücksicht auf das Alte Testament*. Freiburg im Br.: Herder 1904, 129 stran. V letech 1873–1882 napsal 24 příspěvků do *Stimmen aus Maria Laach*.

2. Problematika přírodních věd ve spisu

Der Biblische Schöpfungsbericht

Pročítáme-li od začátku v titulu uvedenou knihu, zjišťujeme, že autor se přednostně zabývá typickými i specifickými exegetickými otázkami a o problematice přírodních věd se zmiňuje až v poslední, deváté, kapitole, která nese titul „Vision und Wirklichkeit“ (s. 136–151).

⁶ Srov. Friedrich Wilhelm Bautz. Hummelauer, Franz von, Jesuit, Exeget. In: *Biographisch-Bibliographisch Kirchenlexikon II*, s. 1179–1180, citováno podle www.bbk1.de. Srov. také http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_H/Hummelauer_Franz_1842_1914.xml.

Na vysvětlenou je třeba dodat, že Hummelauer zastával mínění, podle něhož zpráva o stvoření, jak ji máme dnes k dispozici, vychází ze zjevení – vidění o těchto záležitostech, které poskytl Bůh Adamovi. V dané souvislosti se pak hovoří o „*Visionstheorie*“, v pozdějších dobách se podobné mínění označovalo jako „prazjevení“. Tato zpráva se měla tradovat, a tak se stala základem vyprávění na začátku Geneze.⁷ Devátá kapitola tedy pojednává o poměru zmíněné „vize“ a skutečnosti, jak ji postupně před námi odkrývají přírodní vědy.

Na straně 149 se náš autor zabývá problematikou darwinismu, který limituje pouze na otázku vzniku druhů v oblasti fauny a flóry. Hypotézu evolučního vzniku lidského rodu hned na počátku zcela skartuje jako cosi z hlediska zdravého rozumu hrubě zcestného:

Pod tento pojem [darwinismus] nezahrnujeme ono hrubé pomýlení, které v lidech obdařených rozumem vidí pouze vyvinutější opy. Darwinismem rozumíme pouze ono mínění, podle něhož se všechny rostlinné a živočišné formy odvozují od nemnoha praforem, možná z jedné jediné jednoduché základní formy.⁸

Je tedy zřejmé, že ve stejném roce, kdy J. Knabenbauer ve své studii věnované podobné problematice hovoří o Mivartově tezi, přičemž ji nenápadně připouští na filosofické rovině, odmítá ji však rezolutně jako nesladitelnou s výpovědí knihy Geneze o vzniku člověka,⁹ F. von Hummelauer o daném mínění nechce vůbec hovořit, protože celou záležitost tehdy vnímal jako neslučitelnou se zdravým rozumem. Otázkou je, zda v době sepisování těchto řádek náš autor vůbec něco věděl

⁷ Srov. F. von Hummelauer. *Der Biblische Schöpfungsbericht*. Herder: Freiburg im Br. 1877, s. 150.

Dnes pochopitelně tuto představu nesdílíme, neboť naše znalosti o počátcích lidstva jsou značně pokročilejší. Spíše hovoříme o starších ústních a možná i částečně psaných tradicích, které poslední autor biblického textu zredigoval a jimž dal také definitivní tvar s jeho výrazně teologickou vypovídací hodnotou. Na druhou stranu ale nepřestáváme věřit v působení Božího Ducha při vzniku posvátných textů, které jsou díky tomu inspirované.

⁸ „Wir begreifen hier unter diesen Namen [Darwinismus] nicht jene krasse Verirrung, welche in vernunftbegabten Menschen nichts weiter als einen potenzierten Affen sieht. Unter Darwinismus verstehen wir vielmehr hier bloß jene Ansicht, welche alle Pflanzen und Tierformen von weniger Urformen, vielleicht von einer einzigen, ganz einfachen Stammform herleitet.“ F. von Hummelauer. *Der Biblische Schöpfungsbericht*, s. 149.

⁹ Srov. J. Knabenbauer SJ. Glaube und Deszendenstheorie. *Stimmen aus Maira-Laach* 1877, 13, č. 1, s. 69–86; č. 2, s. 121–138.

o Mivartově tezi. Zkrátka a dobře Knabenbauerův současník a řeholní spolubratr v roce 1877 skartuje možnost evolučního vzniku člověka již na rovině zdravého rozumu, činí tak zcela bez obalu, ba do jisté míry dokonce štítivě, pročež o dané věci vůbec nechce pojednávat.

Pokud se ale jedná o možnost evolučního vzniku živočišných a rostlinných druhů, jeho výpověď je vůči darwinismu velmi otevřená, koneckonců stejně jako jsme to mohli vidět u Knabenbauera:

Geneze počátek všech živých bytostí vztahuje k Bohu. Jestli je Stvořitel jejich počátkem bezprostředně, anebo zprostředkovaně, na to nemůžeme očekávat žádnou odpověď od Geneze, která ony zprostředkující členy, jež na tom měly účast, musela přejít.¹⁰

Hummelauer je si jasně vědom svého kompetenčního pole, pročež mu nepřísluší vyjadřovat se o záležitostech, které leží na badatelském poli přírodovědy. Jeho úkolem je pouze to, aby se vyjádřil o výpovědích biblického textu, který v první řadě uvádí Boha jako původce všech živých bytostí. Jestli Bůh stvořil biologické druhy bezprostředně z neživé materie, anebo prostřednictvím druhotných příčin cestou jakési evoluce, na to Geneze žádnou odpověď nedává a ani nechce dávat. Vzhledem k roku sepsání je toto svědectví poměrně významné, protože se před námi již v sedmdesátých letech 19. století profiluje otevřenost významného katolického biblisty vůči možnosti evoluce v oboru fauny a flóry.

Následuje otázka poměru biblického vyprávění ke geogonii a kosmogonii. Podle Hummelauera platí, že Adam obdržel od Boha vidění – zjevení, v němž obrazně dostal na srozuměnou jen to, jak to bylo s počátkem naší Země, nikoli celého světa. Zároveň se náš autor staví velmi skepticky k tak zvané konkordistické teorii, která hledala těsné paralely mezi jednotlivými geologickými epochami a dny stvoření podle první kapitoly knihy Geneze.¹¹

¹⁰ „... die Genesis die Entstehung alles Lebens auf Gott zurückführt: ob dieselbe mittelbar oder unmittelbar an den Schöpfer heranreicht, darüber wir von Genesis, welche ja die vermittelnden Glieder, so es deren gab, übergehen musste, keinen Ausschluß erwarten.“ F. von Hummelauer. *Der Biblische Schöpfungsbericht*, s. 149.

¹¹ „Eine Ausgleichung der paläontologischen Ergebnisse mit dem buchstäblichen Sinne der heiligen Urkunde scheint uns nicht wahrscheinlich.“ – „Srovnání výsledků paleontologického zkoumání s doslovným smyslem svatě zvěsti se nám jeví jako nepravděpodobné.“ F. von Hummelauer. *Der Biblische Schöpfungsbericht*, s. 150.

Sladit biblický text s tím, co přináší paleontologie, je podle Hummelauera prozatím nemožné, neboť tato mladá věda ještě neposkytuje takové údaje, o něž by se solidní autor mohl spolehlivě opírat. Zároveň si ale podle něho musíme uvědomovat, že nelze setrvávat na doslovném smyslu biblické zvěsti o stvoření. Každopádně by však podle Hummelauera nebylo správné činit Boží slovo příliš závislým na profánní vědě.¹² Závěr je tedy veskrze otevřený a svědčí o očekávání toho, co přinesou další objevy ze strany přírodních věd a zejména paleontologie.

3. Problematika přírodních věd ve spisu *Commentarius in Genesim*. In: *Cursus Scripturae Sacrae. Commentarius in V. T., pars 1. In libros historici 1*

O osmnáct let později se náš autor věnoval stejné problematice ve svém velmi objemném, latinsky psaném komentáři první knihy Mojžíšovy. Určitou vypovídací hodnotu má i to, že prvním jedenácti kapitolám Geneze jsou věnovány bezmála dvě třetiny celého rozsahu předloženého díla, konkrétně přibližně 360 stran. Problematiku prvních tří kapitol Geneze rozebírá ve více než jedné čtvrtině celého komentáře, konkrétně se jedná o 174 stran.

Knihy je dedikována Jeho Svatosti Lvu XIII. a vyšla se schválením představených, konkrétně s aprobační provinčního ministra Jakuba Rathgeba SJ ze dne 31. ledna 1894 „Exaeten“. Jedná se pravděpodobně o nizozemský kraj Limburg, který nesmíme zaměňovat s německým městem Limburg an der Lahn. Imprimatur knize udělil pařížský arcibiskup kardinál Fraciscus Richard dne 8. srpna 1894. Druhé vydání z roku 1908 je obsahově zcela totožné s verzí z roku 1895, schází však věnování Lvu XIII., imprimatur i schválení ze strany řeholního představeného jsou stejná.

Struktura komentáře je v zásadě standardní. V dlouhém úvodu (*Introductio*, s. 1–45) nás autor uvádí do celkové problematiky interpretace dané biblické knihy, seznámí nás s prameny, které se v ní projevují, dále kupříkladu s problematikou identifikace míst dle jejich názvů a v neposlední řadě též s členěním díla na jednotlivé části.

Nás bude pochopitelně zajímat první kapitola nesoucí název „Cosmogonia Biblica Gen 1,1.2.3.“¹⁵ Autor nás nejprve seznamuje s dlouhou

¹² Srov. F. von Hummelauer. *Der Biblische Schöpfungsbericht*, s. 150–151.

¹⁵ Srov. F. von Hummelauer. *Commentarius in Genesim*, s. 49.

historií interpretace biblické kosmogonie, jedná se zejména o komentáře církevních otců. Na straně 52 se konstatuje, že na základě biblických komentářů církevních otců dodnes rozlišujeme interpretaci ideální či alegorickou (Origenes), konkordistickou, teorii vidění (Chryzostomos) a literární lekturu hexaameronu (Efrém). Autor tedy nejen vyjmenovává různé typy výkladu první kapitoly Geneze, ale rovněž upozorňuje na její patristické předlohy. Následuje zpracování scholastických komentářů.

Pochopitelně se hovoří o M. Kopernikovi a jeho díle z roku 1543 i o I. Newtonovi, který v díle z roku 1686–1687 matematicky dokázal, že na Zemi i jinde v kosmu panuje zákon gravitace.¹⁴

Velmi zajímavý je přehled exegetů a myslitelů, kteří se snažili v 17. a 18. století vyrovnávat s nálezy fosilií: I. Woodward v roce 1659 vyslovil domněnku, že fosilie jsou pozůstatky skutečných živočichů a rostlin zaniklých při potopě. Obdobně se v roce 1731 vyslovil I. Scheuchzer. Autoři, kteří se domnívali, že tvářnost Země byla ovlivněna primárně vlivem vody, se nazývali „neptunisté“. Podle G. W. Lieb-nize sehrála při utváření zemského povrchu zásadní roli vulkanická síla („plutonisté“). G. Wiston v roce 1696 tvrdil, že jelikož se Země neotáčí pouze kolem své osy, ale také krouží kolem Slunce, biblický den stvoření trval ve skutečnosti celý rok. G. L. Buffon v roce 1749 postuloval, že utváření Země trvalo sto tisíc let.

I. Kant vyslovil svou teorii o vzniku Slunce a planet již v roce 1755 a v roce 1796 ji zdokonalil francouzský matematik a fyzik P.-S. Laplace. Jednalo se o to, že Slunce a planety vznikly z prapůvodní mlhoviny, v níž vlivem gravitační síly došlo ke shlukování materie a její kondenzaci. Konečně je zmíněn C. Lyell, který v letech 1830–1838 usmířil neptunismus a platonismus, a položil tak základy moderní geologie.¹⁵ Hummelauer pochopitelně plně respektuje přínosy zmíněných vědců.

Náš autor dále vypočítává řadu autorů 19. století, kteří se snažili vysvětlovat tvářnost Země plutonisticky (C. F. Kleil 1866; P. Laurent 1863; A. Sorniguet 1854; V. M. Gatti 1867 a 1877; A. Bosizio SJ 1856; A. Trissl 1894). Sám Hummelauer je nazývá „diluvianistae“ a tvrdí, že jejich teze nevyhovuje ani z biblistického hlediska, ani z hlediska toho, co bezpečného tvrdí geologie a paleontologie. Daný přehled autorů je zajímavý jednak z hlediska dějin biblické exegeze zprávy o stvoření,

¹⁴ Srov. F. von Hummelauer. *Commentarius in Genesim*, s. 57–58.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 58.

jednak rozšiřuje náš pohled na to, jak se katolická teologie vyrovnávala s problematikou přírodních věd.¹⁶

Hummelauer před námi nechává defilovat řadu dobových teorií výkladu prvních dvou kapitol knihy Geneze. Restitucionistická ani mystická teorie nás opravdu nezajímají, protože se v nich hovoří o zničení prvního stvoření a o obnovení světa v šesti dnech. Hummelauer tyto názory metodologicky správně odmítá, protože nemají oporu v biblickém textu.¹⁷ Mnohem zajímavější je pro nás to, že německý biblista velmi důsledně demoluje tak zvaný konkordismus, tedy snahu o sladění šesti dnů stvoření s geologickými epochami Země.¹⁸ Odmítání tohoto mínění jsme viděli již v díle z roku 1877, nicméně nyní je kritika vědecky důkladnější a rezolutnější.

Německý biblista není spokojen ani s tak zvanou poetistickou teorií, podle jejíchž zastánců hexaameron nepopisuje přírodovědecky to, jak Bůh stvořil svět, nýbrž představuje pouze oslavný hymnus, který odůvodňuje sobotní klid tím, že Hospodin sedmého dne po díle stvoření odpočíval. Velmi zajímavé je pro nás zejména to, že se dozvídáme jméno prvního zastánce tohoto přístupu: G. E. Paulus (In: *Neues Repertorium für biblisme und morgenländische Theologie II*, 5, Jena 1790). Hummelauer není s touto tezí spokojen, neboť úmyslem autora Geneze podle něj bylo popsat dobovým jazykem vznik světa, a nikoli jenom ospravedlnit sobotu.¹⁹ Kritika se tedy netýká hodnocení textu jako primárně náboženského sdělení, nýbrž jenom identifikace hlavního záměru biblické zprávy o stvoření.

Dále se hovoří o ideální či idealistické tezi. Šest dní není šest časových period, ale šest logických etap stvoření na základě Boží ideje stvoření. Zastánci tohoto přístupu k problematice hexaameronu se odvolávají na sv. Augustina a vnímají popis stvoření jako striktně náboženský text, který nemá žádnou přírodovědeckou vypovídací hodnotu. O dané záležitosti hovoříme opět zejména proto, že se dozvídáme jména prvních zastánců uvedeného přístupu k první kapitole Geneze: F. Michellis, J. B. Baltzer (1867, 1872). Hummelauer ovšem ani s tímto vysvětlením není zcela spokojen, protože svatopisec podle něho považoval tuto zprávu nejenom za náboženský text, ale také za opravdový popis stvoření. Výše jsme ale mohli vidět, že odmítnutí konkordismu a respekt

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 59.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 60.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 61–66.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 66–67.

k údajům přírodních věd svědčí o vnitřní inklinaci německého jezuity právě k takovému typu interpretace.²⁰

Jako poslední je uvedena tak zvaná revelacionistická teorie, podle níž v době stvoření světa neexistoval žádný člověk, který by pak tyto věci mohl popisovat coby svědek. Bůh mohl lidem toto zjevení poskytnout buď slovem, anebo vizí. Hummelauer se kloní spíše k obraznému poznání ve formě vidění.²¹ Svatopisec pak obsah zjevení vyjádřil dobovým jazykem, aby to bylo srozumitelné tehdejšími lidmi. Hummelauer vyjadřuje svůj příklon k této tezi následovně: „[Takováto] interpretace textu respektuje hermeneutické normy a přírodním vědám, konkrétně geologii a paleontologii, náleží plná svoboda.“²²

Jak vidno, rozdíl mezi idealistickou, poetistickou a revelacionistickou teorií jsou velmi subtilní co do výsledku, který tkví v obhajobě svobody pro přírodovědecké bádání. Rozdíl ale leží v hodnocení vlastního biblického textu. Revelacionistická teorie je pro Hummelauera nejpřijatelnější, protože dbá na to, že text je skutečně zjevený a uchovává si svou autoritu zejména na poli náboženských výpovědí, není ale směrodatný pro dnešní vědu.

Na dalších stranách se podrobně komentují jednotlivé kroky stvoření světa, rostlinstva, živočišstva a člověka, a to s důrazem na teologickou vypovídací hodnotu biblického textu. O přírodních vědách se hovoří až v souvislosti s komentářem druhé zprávy o stvoření, jak ji nacházíme v Gn 2,4–7.

Nepřekvapí nás, když autor obdobně jako v roce 1877 projevuje velkou otevřenost možnosti evolučního vysvětlení vzniku živočišných a rostlinných druhů: „Tvrdíme tedy, že text Geneze nevyklučuje to, co o rostlinstvu a živočišstvu říkají darwinisté.“²⁵

Zkrátka a dobře, Bůh mohl stvořit druhy jak přímo ze země, tak cestou evoluce. Teologie by zde neměla zasahovat do svobody přírodovědeckého výzkumu.

Mnohem svízelnější je to s otázkou vzniku lidského těla podle darwinismu. Povšimněme si, že Hummelauer zde mění postoj. Jestliže v roce 1877 o dané věci odmítal diskutovat, protože tuto hypotézu

²⁰ Srov. F. von Hummelauer. *Commentarius in Genesim*, s. 68.

²¹ Srov. tamtéž, s. 68–71.

²² „Interpretatio textus fit ad normam legum hermeneuticarum, disquisitionis scientificae plena permittitur libertas...“ Tamtéž, s. 72.

²⁵ „Dicamus igitur, Geneseos textu Darwinistarum, quae de plantis et animalibus sunt placita, non excludi.“ Tamtéž, s. 129.

považoval za poblouznění, nyní ji bere alespoň na rovině rozumu, tedy filosofie, zcela vážně. Výslovně je připomenut Saint-George Mivart.²⁴ Hummelauer ví, že Mivart nepochyboval o stvoření lidské duše přímo Bohem, jenom hypotetizoval možnost vzniku – stvoření lidského těla cestou evoluce. Pokud by paleontologie danou skutečnost potvrdila, pak by v určitém okamžiku Bůh vdechl tomuto tvorů lidskou duši na místo duše zvířecí. Hummelauer konstatuje, že proti právě nastíněnému mínění se vyslovovalo mnoho autorů, a to jak darwinisté, tak jejich odpůrci. Náš autor vnímá jako nesmysl to, že na „místo“ zvířecí duše by byla vložena duše lidská, anebo zvířecí v ní byla nějak proměněna. To by přece odporovalo nedualistickému pojetí vztahu duše a těla, jak je to vlastní biblické antropologii i nauce církve o tom, že duše je podstatnou formou těla. Pokud by se ovšem podařilo překonat právě nastíněný problém, pak podle Hummelauera není třeba Mivartovu tezi automaticky skartovat:

[O] tom, jak vznikla těla zvířat a lidí ze země (srov. Gn 2,7; 2,19), tedy zda to bylo bezprostředně, anebo zprostředkovaně, nás Geneze nepoučuje, protože pouze sděluje, že vznikla ze země, tedy z materie.²⁵

Geneze prostě učí, že jak těla živočichů, tak tělo člověka byla stvořena ze země. Zda přímo, anebo prostředně, tedy cestou evoluce, to nevíme a Geneze o tom nic neříká. Tím by podle našeho soudu byla otevřena cesta k možnosti přijetí Mivartovy teze, ovšem s modifikacemi ohledně duše. Je evidentní, že Hummelauer buď neznal M.-D. Leroye OP,²⁶ který daný problém v jistém ohledu vyřešil, anebo se o něm bál přímo hovořit, jelikož tento autor byl za své názory v dané době vystaven přísnému pohledu ze strany Svatého officia. Každopádně ale Hummelauer jakožto exegeta vyslovuje názor, který implikuje opatrnou možnost otevřenosti vůči evolučnímu vzniku lidského těla.

Je tedy zřejmé, že ve svém kapitálním díle věnovaném biblické zprávě o stvoření F. von Hummelauer setrvává na stanoviscích z roku 1877, prohlubuje argumentaci, ale zároveň mění postoj k možnosti

²⁴ Připomínají se jeho díla: *Genesis of Species*. London 1871; *Lessons from Natura*. London 1876; *Dublin Review*, leden 1872.

²⁵ „neque enim corpus hominis neque corpora brutorum quomodo de terra formata fuerint (v. 2,7 a 2,19), mediatene an immediate, in Genesi docemur, sed solum de facto ea sumpta de terra, i. e. materia.“ Tamtéž, s. 129.

²⁶ Srov. C. V. Pospíšil. *Zápolení*, s. 126.

evolučního vzniku lidského těla. Naši lekturu potvrzuje také český autor Josef Miklůk, který přesně v tomto smyslu interpretoval Hummelauerovu pozici, jak jsme viděli výše.

4. Problematika přírodních věd ve spisu *Nochmal der Biblische Schöpfungsbericht*

V této knížce se náš autor již potřetí zabývá otázkou zprávy o stvoření, nyní s odstupem 21 let od prvního díla s velmi podobným názvem. V úvodu připomíná svou knihu z roku 1877 i komentář z roku 1895 a dodává, že po celou tuto dobu měl danou otázku stále před očima, což svědčí o tom, jak na něj celá záležitost poměru biblické zprávy k přínosům přírodních věd existenciálně doléhala. Poznává, že v dřívější době existovalo mnoho systémů, jak ke zprávě o stvoření přistupovat, zatímco nyní se jejich počet snížil. Exegeze a přírodní vědy jsou ve sporu, i když se mnozí snaží tento rozpor překonat.²⁷

V první kapitole autor nabízí výklad textu („Texterklärung“) zprávy o stvoření, a to výslovně bez toho, že by se zabýval údaji přírodních věd.²⁸ Ve druhé kapitole („Die Concordieformeln“)²⁹ autor prezentuje a zároveň podrobuje kritice nejrozumnější systémy výkladu hexaemeronu obdobně, jak jsme toho byli svědky v jeho předchozích spisech. Vychází z toho, že Bible na tomto místě něco tvrdí, zatímco přírodní vědy říkají něco jiného.³⁰ Veškerá interpretační snaha tedy vyznívá jako pokus uvést biblickou zprávu o stvoření do souladu s dobovou přírodovědou! Teorií je nyní identifikováno šest: „Sündfluth Theorie“ (teorie potopy); restitutionismus, interperiodismus, periodismus (konkordismus), alegorismus (poetismus), idealismus, liturgismus.³¹

V závěru Hummelauer konstatuje, že dny konkordismu (periodismu) jsou nenávratně sečteny. Dále podotýká, že na konci 19. století jasně převládala mezi katolickými exegety a teology idealistická lektura, podle níž biblické dny stvoření jsou pouze epochy stvoření a biblický text nemá přírodovědeckou vypovídací hodnotu.³² Jestliže v dobách vzniku světa takovýto popis odpovídal tehdejšímu vědomostem o svě-

²⁷ Srov. F. von Hummelauer. *Nochmal*, s. III.

²⁸ Srov. tamtéž, s. V, 1–48.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 48–94.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 49.

³¹ Srov. tamtéž, s. 51.

³² Srov. tamtéž, s. 93.

tě, pak nyní vystupuje mnohem zřetelněji do popředí náboženská vypovídací hodnota biblické zprávy o počátku kosmu, Země a života.

Následuje třetí kapitola („Textkritik“)³⁵, v níž je zásadní otázkou to, jak vznikl text zprávy o stvoření. Je evidentní, že to bylo Boží zjevení.³⁴ Hummelauer dále tvrdí, že teorie vidění – zjevení není pouhou hypotézou, protože o vzniku ženy byl přece Adam poučen rovněž ve vidění (srov. Gn 2,21).³⁵ Mojžíš chtěl dějinám Izraele předřadit vyprávění o vzniku světa, života a člověka, o tom, jak povstal Boží lid. Následující tvrzení není radno přehlédnout:

Mojžíš měl právo takové zjevení na počátek svých dějin spásy zařadit. Když pravil: „To je, co Bůh zjevil o oněch věcech“, mínil tím: to je všechno, co o tom vím. Zpráva, kterou obdržel, byla – i když ne ve výlučném slova smyslu – historickou záležitostí.³⁶

Výrok je zajímavý zejména proto, že se v něm vyjasňuje význam označení biblické zprávy o stvoření za „historickou“. Rozhodně to neznamená fundamentalistickou lekturu prvních kapitol Geneze, rozhodně to také neznamená, že by se astronomii, biologii, paleontologii upíralo právo na zkoumání toho, co spadá do jejich kompetence. Jde pouze a výlučně o to, že biblický text není pouhým mýtem, lidským výmyslem, že tato zpráva nevznikla tak říkajíc na zelené louce, nýbrž že v jejím nynějším literárním pozadí se nachází dlouhá předchozí ústní tradice. Text sděluje, jak uvidíme zakrátko, náboženské ponaučení, které však není rozhodně něčím ahistorickým a smyšleným. Jedná se o hodnotu biblického textu, o opodstatněnost jeho výpovědi, o to, aby se hodnocení dané zprávy nezvrhlo v opovržení jakousi „mytickou“ veteší, s čímž nemůže nesouznít ani současný teolog, který ale pochopitelně nebude s to recipovat tvrzení o tradování vize stvoření od Adama po lidského autora knihy Geneze.³⁷

³⁵ Srov. tamtéž, s. 94–132.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 104.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 108.

³⁶ „Mose war berechtigt, eine solche Offenbarung an der Spitze seiner Heilgeschichte zu setzen. Er sagte damit: Das ist, was Gott über den Vorgang geoffenbart hat; das ist alles, was ich über denselben weis. Das Document, welches er aufnahm, war in wahren, wenn auch nicht ausschliesslichem Sinne ein historisches Document.“ Tamtéž, s. 116.

³⁷ V dané souvislosti se zdá být vhodné připomenout, že otec modernismu v oblasti bibliistiky, Alfred Loisy (28. 2. 1857 – 6. 6. 1940) o pět let dříve, konkrétně v listopadu 1893 vydal svoji přednášku o aplikaci kritického přístupu k biblickému textu,

V závěrečné pasáži této třetí kapitoly Hummelauer výslovně říká:

Záměrem vidění – zjevení ohledně stvoření nebylo seznámit Adama se všemi souhvězdími, se všemi obdobími, se všemi druhy fauny a flóry, protože cílem bylo náboženské poučení. [...] Všechno je výslovně vztahováno k Bohu jako k původci.⁵⁸

Po více než dvaceti letech snažení Hummelauer nakonec naplno vyjadřuje postoj, který v jeho době zastávala většina katolických teologů, jak o tom koneckonců svědčí i náš výzkum v oblasti dějin české katolické teologie.⁵⁹ Text Bible, který vypovídá o stvoření je přednostně náboženský. Základní sdělení tkví v tom, že Bůh je původcem světa, živých tvorů a člověka. Jak si ve skutečnosti při tomto svém stvořitelském díle počínal, není pro náboženskou oblast zase tak důležité, neboť tyto znalosti jsou v kompetenci lidského rozumu, který postupuje podle vědeckých metod. Hummelauer se tak blíží tomu, co tvrdili

v níž jednak odmítal mojžíšovskou paternitu Pentateuchu, ale také vyslovil mínění, podle něhož prvních pět kapitol Geneze nepředkládá reálnou historii, což by popravdě řečeno z dnešního hlediska nebyl pro katolického teologa nikterak zásadní problém. Na základě uvedených názorů musel ovšem profesor Loisy v roce 1893 opustit pařížský *Institut Catholique* (srov. B. R. Wilson. *The Catholic Career of Alfred Loisy. The Harvard Theological Review* 11 [1918], s. 36–73). Není tudíž vyloučeno, že Hummelauerovo lpění na slově „historický“, i když ne v plném a dnešním slova smyslu, v souvislosti s prvními kapitolami Geneze může mít kořen také v reakci na Loisyho publikaci z roku 1893. Cośi obdobného bude zřejmě platit i o výše připomenutém dokumentu PBK z roku 1909. Zároveň je ale zřejmé, že v oblasti poměru katolických teologů k přínosům přírodních věd tato na první pohled velmi přísná terminologie nehrála příliš velkou roli, neboť po roce 1909 se na otevřenosti mnoha teologů a biblistů vůči možnosti evolučního vzniku druhů v oboru fauny a flóry, ba v nejednom případě i na možnosti evolučního vzniku lidského těla nezměnilo v zásadě nic.

⁵⁸ „Es war nicht der Zweck der Schöpfungsvision, Adam mit alle Gestirnen, mit alle Schichten, mit allen Thier- und Pflanzenarten bekannt zu machen; religiöse Belehrung war der Zweck. [...] Alles wird ausdrücklich auf Gott zurückgeführt.“ Tamtéž, s. 126.

⁵⁹ Jako markantní příklad uvádíme lapidární tvrzení kněze a katechety Jana Procházky z roku 1888: „Jest na mysli míti, že bible účel má učiti o Bohu, nikoliv o přírodě. Bible není k tomu, aby odchovala přírodním vědám pěstitele, nýbrž Boha ctitele.“ Jan Procházka. *Styky věd přírodních s biblí. ČKD 1888/2*, s. 87–94; 1888/3, s. 138–154; 1888/4, s. 215–225; 1888/5, s. 285–297; 1888/6, s. 331–345; 1888/7, s. 385–391, zde *ČKD 1888/2*, s. 89.

Autor se narodil 12. 3. 1846 v Kněžmostě a zemřel 2. 6. 1889 v Mladé Boleslavi. Doktorát bohosloví získal v roce 1880 a následně byl ustanoven vyučujícím na gymnáziu v Mladé Boleslavi. Psal učebnice, v rukopisné podobě zanechal apologetiku. Srov. F. Halas. Procházka Jan. In: *Ottův slovník naučný 20*. Praha: J. Otto 1903, s. 741. Zmínky o tomto autorovi lze dohledat také v: V. Petera. *Géniové církve a vlasti*.

zastánci idealistické lektury, nicméně z hlediska vážnosti biblického textu setrvává na *Visionstheorie*, která – pokud ji nebudeme vztahovat přímo k prvnímu člověku – není rozhodně nikterak zpátečnická, když na jejím základě dokážeme správně vymezit kompetenční pole biblické zprávy o stvoření a také historickou a kulturní podmíněnost lidského slova Bible, jež se nevyhnutelně v daném textu plně projevuje.

Zprávu o stvoření bychom tedy mohli vnímat asi jako „proroctví“ obrácené k počátku světa, života a člověka. A proroctví přece bývají obrazná a ne zcela jasná. Teprve v okamžiku, kdy se naplní, jsme s to rozpoznat jejich pravou vypovídací hodnotu. V případě vyprávění z knihy Geneze o stvoření je tomu obdobně, ovšem naplněním tohoto proroctví se zdají být – pro někoho možná zcela paradoxně – bezpečně přínosy moderní astronomie, geologie a paleontologie, které nám nyní umožňují vnímat toto proroctví v plném světle celé pravdy. Ona paradoxalita naplnění proroctví obráceného do dávné minulosti poněkud vybledne, uvědomíme-li si, že mnozí přírodovědci zhruba do poloviny 19. století vnímali své snažení jako poctivou četbu „knihy stvoření“, tedy jako určitou součást tak zvané „přirozené teologie“.

5. Závěr

Můžeme konstatovat, že F. von Hummelauer je opravdu zajímavý a po výtce kvalifikovaný svědek postojů katolické exegeze k problematice přírodních věd v námi sledovaném období. Vskutku pozoruhodný je především jeho výčet a pečlivé hodnocení různých přístupů k interpretaci hexaemeronu a biblické zprávy o stvoření, v němž nám mimo jiné poskytuje cenné informace o prvních původcích těchto interpretačních teorií i o jejich dalších významných zastáncích. Kdo by chtěl podniknout historické bádání o této kapitole v dějinách exegeze, určitě by měl vzít do rukou Hummelauerův komentář ke knize Geneze.

Dále je třeba důrazně podtrhnout velkou uctivost, s níž tento autor přistupuje nejenom k biblickému textu, ale také k přínosům přírodních věd. Ani v jednom z jeho tří námi analyzovaných spisů jsme nenařazili byť jen na sebemenší omezování svobody přírodních věd nebo na dehonestaci jejich přínosů. Našeho autora nikdo nemůže obvinít ani ze stínu fundamentalistického přístupu k biblickému textu.

Není pochyb o tom, že Hummelauer přijímal údaje dobové astronomie. Již od roku 1877 je patrná velká otevřenost možnosti evolučního vzniku živočišných a rostlinných druhů, čímž se potvrzuje to, co jsme

konstatovali v předchozích studiích, totiž že vstřícnost vůči evoluci v oblasti fauny a flóry je v katolické teologii, přinejmenším v Německu a v českých zemích, výrazně převažující minimálně od sedmdesátých let 19. století.

V otázce evolučního vzniku lidského těla vidíme nejprve zásadní odmítnutí této hypotézy, jak je to patrné v díle z roku 1877. V komentáři z roku 1895 se situace výrazně mění, a to velmi pravděpodobně v souvislosti s rozvojem dobové paleontologie a zejména paleoantropologie, byť tyto skutečnosti náš autor ve svých dílech nezmiňuje. Hummelauer minimálně od roku 1895 nevylučuje možnost evolučního vzniku – stvoření lidského těla, protože to v ničem neodporuje biblické zprávě o vzniku člověka. Proti myslí je našemu autorovi ale skoková proměna zvířecí duše v duši lidskou, jak to postuluje Mivartova teze. Škoda, že ve svém komentáři ke Genezi Hummelauer neuvedl řešení, které v dané době poskytoval M.-D. Leroy.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Tháškova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: cpospisil@volny.cz*

FIGHTING HEGEMONY, SAVING THE EVENT: WHY THEOLOGISE WITH JEAN-FRANÇOIS LYOTARD AND POSTMODERN PHILOSOPHY?*

MARTIN KOČÍ

ABSTRACT

This article explores reasons for theologising in dialogue with contemporary postmodern philosophy. Elaborating on a particular instance of a theological engagement with Jean-Francois Lyotard, I argue that theology is capable of creatively reflecting on the very question of its own mission. What can we learn from Lyotard and his thought? And more generally, why should (fundamental) theology take contemporary postmodern philosophy seriously and what are the consequences of such an engagement? The offered answers will suggest the concept of thinking as the path of authentic and plausible theology in a postmodern context.

Keywords

Lyotard; Fundamental Theology; Philosophy; Postmodernism; Theological Method

DOI: 10.14712/23363398.2017.22

The question of why theologise in dialogue with someone implies the question of why theologise at all. Addressing this arduous task through the mediation of Jean-François Lyotard may sound beyond the common discourse. Although there has been recently recognised a certain proximity between theology and contemporary thought under the rubric of the theological turn in continental philosophy, the majority still hesitates or even rejects the relevance of postmodern philosophical thinking for theology *en bloc* for its alleged relativism, liberalism, and even nihilism. Moreover, the authors who

* This study is a part of the research project ‘Christianity after Christendom: Paradoxes of Theological Turns in Contemporary Culture’, PRIMUS/HUM/23 (generously funded by Charles University in Prague).

belong to the theological turn (such as Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien) are, at least to a certain extent, attuned to the religious note. In the case of Lyotard, however, the theologian meets an entirely overwhelming critique of Christianity and its foundations. Despite this, the present essay argues that if theology fails to notice or even intentionally neglects Lyotard, it will miss a unique opportunity to reflect on the very question of its own mission, that is, *why theologise*. I believe it is the case that the focus on reasons for theological engagement with Lyotard will unfold general motives for theologising as such.

The argument proceeds by beginning with a brief review of the (mis)uses of Lyotard in theology, which will provide us with the contextual framework for my thesis. The central part of the essay will focus on the core of Lyotard's venture, which is, first, the critique of hegemonic master narratives, second, the refigured idea of truth drawn from the preceding critique and, third, the presentation of the event of the unrepresentable. Finally, I will address the key question: What can theology learn from Lyotard and his thought? And, more generally, why should (fundamental) theology take contemporary postmodern philosophy seriously and what are the consequences of such an engagement? I propose that this inquiry into the heart of postmodern philosophy – for Lyotard is the one to whom we owe the introduction of the term 'postmodern' to philosophical discourse – ultimately touches upon the very question of the 'why' of theology.

1. Lyotard and Theology

Lyotard is known for his contribution with regard to, first, the analysis of the postmodern condition and, second, the devastating criticism of hegemonic narratives (*grand récits*) among which he includes also the Christian narrative.¹ Despite Lyotard's explicit criticism of Christianity and, perhaps more importantly, his reconfiguration of the philosophical paradigm after modernity, the French theorist receives only a little reception in theology. If Lyotard appears in theological discussions, it is usually in the context of one of the following extremes.

¹ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982–1985*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1993, 23–38; Id., *The Differend: Phrases in Dispute*. Manchester: Manchester University Press 1988, 159–161; Jean François Lyotard and Eberhard Gruber. *The Hyphen: Between Judaism and Christianity*. Amherst: Humanity Books, 1999.

Lyotard is either resolutely rejected (he is a postmodernist, after all), or his thoughts are taken as assertions about the decline of modernity without any further reflection (and in this sense serves the purpose of Christian apologetics).

The argument for Lyotard in apologetics proceeds as follows. Lyotard criticises modernity and the modern narratives (of emancipation) as hegemonic and violent. The promise of the enlightened future ends up in hordes of victims and unimaginable yet real catastrophes (such as wars, totalitarian regimes, genocides). Lyotard's critique thus reveals the wrong development of modernity and its consequences. Fortunately, from the perspective of Christian apologetics, Christianity is ancient, that is, a pre-modern narrative. Therefore, Christianity not only escapes the postmodern criticism of the modern, but also offers the solution for the empty space of postmodernism which is left after Lyotard's devastating criticism. In other words, the return to the pre-modern Christian narrative, which is surely a grand narrative but of a different kind than those hegemonic narratives of modernity, will remedy the lack of orientation after the collapse of modernity and even answers the questions left open by postmodern criticism. This position can be associated mainly with some theologians of the evangelical tradition. For example, Stanley Grenz restores and re-narrates Lyotard according to the purposes which serve the purpose to attack everything but Christianity, which he exempts from any critique.² Nevertheless, Grenz completely misses the point because he focuses on the aspect of something being modern whereas Lyotard's point is the problematic nature of any kind of overwhelming narrativity with the tendency to rule out other narratives. Similarly, James K. Smith finds in Lyotard an ally in the polemic against the secular world (which attacks religion and tries to push Christianity out of the public square), while omitting Lyotard's critique of Christianity as a hegemonic narrative pushing out other religious as well as secular narratives.⁵ In other words, this approach to Lyotard, while it can be the case with any philosopher, follows a classical but problematic adagio: *philosophia ancilla theologiae*.

On the other side of the spectrum are authors who reject the relevance of Lyotard for theology. On the one hand, there are those who

² Stanley J. Grenz. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1996.

⁵ James K. A. Smith. *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2006, 59–79.

reject any philosopher of the postmodern provenience *en bloc* because of the deemed relativism of the postmodern thought within. I find it pointless to comment on this position because it is meaningless to argue with someone's assertions in this. On the other hand, there are those authors who deal with Lyotard and come to the conclusion that his thought is incompatible with the theological discourse. The main representative of this position is Saskia Wendel.⁴ Wendel focuses mainly on Lyotard's aesthetics, that is, on the distinction between the beautiful and the sublime. The latter stands for experiencing the absence in the presence when words, concepts, and language as such fall short. The sublime confronts us with the unrepresentable. Wendel worries that Lyotard stretches openness to the unrepresentable so far that it disregards basic philosophical questions, for example, the question of meaning. In this sense, it can be dangerous to interpret God through the mediation of the Lyotardian sublime. Continuing the line of philosophical aesthetics, Graham Ward reviews Lyotard's work from a theological perspective. In contrast to Wendel, Ward finds a proximity between the aesthetic experience in Lyotard and religious experience (of encountering the unrepresentable God) as it is treated, for example, in the theology of Karl Barth.⁵ Unfortunately, Ward does not elaborate on this intuition further and only indicates the possibility to bring Lyotard into theology. Nevertheless, in both cases (Wendel and Ward) we see a somewhat clear-cut division between philosophy and theology that leads, on the one hand, to the refusal to use a postmodern kind of philosophy theologically and, on the other, to acknowledge certain inspirations in the philosophical position, but judged from the side of theology. In one way or another, Lyotard is used in a reduced way while the core of his argument and his critical potential in his own right is overlooked.⁶

Apart from these few examples, Lyotard remains for the majority of theology simply a neglected source. This also applies to the vast and otherwise rich literature on the theological turn in contemporary

⁴ Saskia Wendel. *Jean-François Lyotard: Ästhetische Ethos*. München: Wilhelm Fink, 1997.

⁵ Graham Ward. *Theology and Contemporary Critical Theory*. London: Macmillan, 2000, 135–140. <https://doi.org/10.1057/9780230599055>.

⁶ The misuses of Lyotard in theology are thoroughly mapped in Phillip E. Davis. St Lyotard on the Differend/Difference Love Can Make. In: Colby Dickinson (ed.). *The Postmodern Saints of France: Refiguring 'the Holy' in Contemporary French Philosophy*. London: T&T Clark, 2013, 125–138.

philosophy. It seems that Lyotard stands in the shadow of his fellow-countryman Jacques Derrida, who is the main point of reference in theological explorations after (the end of) modernity.⁷ The exception is the work of the Flemish theologian Lieven Boeve, who engages with Lyotard on a long-term basis and brings him into a critical-constructive theological discussion. The noteworthy result of his work is the monograph *Lyotard and Theology*, which makes a strong statement challenging the reluctance, on the most part of theology, to enter the dialogue with postmodern philosophy.⁸

Boeve focuses on Lyotard's scattered but severely critical comments on Christianity and contextualises them into the whole of Lyotard's work. Boeve's perspicacious analysis shows that Lyotard does not primarily attack the institutional, that is, the ecclesial aspect of Christianity as one would expect to find in a post-Marxist thinker. From his close reading of Lyotard's 'most philosophical book' *The Differend*, Boeve draws the conclusion that the most problematic tenet of the Christian religion is its very theological foundations. In concrete terms, Lyotard thinks of the grand narrative of redemptive love which molds Christianity into a closed narrative. This form of Christianity, according to Boeve, is problematic for its universal pretention, teleological legitimation, the claim to absolute truth, and consequently the exclusion of difference. Although Boeve defends Christianity and makes clear that what Lyotard describes is not necessarily true of all Christianity, he self-critically admits that there are many historical instances which confirm the critical perspective of the French theorist. The Inquisition, religious wars, the feudal principle *cuius regio, eius religio*, or more recently the (anti)modernist crisis and bullying theologians for their opinions, aptly illustrates the problem. However, it is possible to discover the same kind of oppression through love in every-day life experience. For example, the debates on excluding remarried Christians from the sacramental life of the Church follow the same logic of an enclosed narrative of love. Without going into the detail of these

⁷ One immediately thinks about authors such as John D. Caputo and Richard Kearney who critically elaborate on Derrida's deconstruction, or about Jean-Luc Marion's dispute with Derrida over the notion of the gift. From a specifically theological perspective, we can refer to an introductory study of Stephen Shakespeare (*Derrida and Theology*. London: T&T Clark, 2009) and to critical constructive engagement with Derrida in Colby Dickinson's *Between the Canon and the Messiah*. London: Bloomsbury, 2015.

⁸ Lieven Boeve. *Lyotard and Theology*. London: T&T Clark, 2014.

concrete examples, which are not the main focus of this text, against this background Boeve wants to remind us that Christianity is constantly in danger of lapsing into hegemonic patterns, paradoxically, in the name of love.

Having said that, it sounds challenging that Boeve interprets Lyotard and his postmodern critique of master narratives as a suitable tool for theology and finds there a contextually plausible theological practice without hegemonic and oppressive patterns. Boeve claims that a serious fundamental theological engagement with Lyotard will lead to new conception of difference, otherness and transcendence outside onto-theology and metaphysics.⁹

Before evaluating Boeve's thought-provoking reading of the father of philosophical postmodernism (which I will provide in the conclusion of this essay), I will turn my attention to the crucial aspects of Lyotard's own argument, being the main focus of this article, in order to address the question of 'why theologise with Lyotard' and, ultimately, 'why theologise' at all.

2. Lyotard's Philosophical Postmodernism

2.1 Master Narratives

Lyotard delineates the postmodern conditions in the following way: 'Simplifying to the extreme, I define postmodern as incredulity towards metanarratives.'¹⁰ According to Lyotard, metanarratives play a decisive role in structuring the social and political reality.¹¹ Their main function is the *legitimisation* of 'institutions and practices, laws, ethics, ways of thinking.'¹²

Religion was the main agent providing such a legitimisation in the pre-modern era. The reference to the transcendent reality called God, 'as was a custom of the day,'¹⁵ functioned as the argument for or against actions, thoughts, and social forms. Modernity, however, challenged the religious means of legitimation in all its parts, and thus recon-

⁹ Boeve. *Lyotard and Theology*, 71.

¹⁰ Jean François Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, xxiv.

¹¹ Lyotard. *The Postmodern Explained*, 18.

¹² Lyotard. *The Postmodern Explained*, 18.

¹⁵ Jean-François Lyotard. *The Confession of Augustine*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, 36.

figured the entire structure of society and determined new means of legitimation.¹⁴ It is not to say that the legitimation based on religion suddenly ceased to function. The religious narrative continued to work but in changed conditions and in different manners as one of the modern metanarratives.

Modern legitimising strategies share a narrative structure with their pre-modern antecedents. In any case, there is a story. Yet there is a significant difference. Unlike pre-modern legitimising strategies, which Lyotard does not hesitate to call myths, modern metanarratives do not operate with a founding event in the past (for example, the creation of the world and its subsequent decadence), but grounds their function of legitimisation in a future. To put it more precisely, metanarratives pursue an Idea about the future, an Idea to be realised (for example, the classless society, maximal profit, the rationalisation of all means, eternal salvation). Hence, modern narratives implement complex philosophies of history to legitimise actions, thinking and power-structures, in accordance with their main, regulative Idea. The point of Lyotard's analysis is that these modern attempts of integration become totalising and hegemonic: in short, master narratives, meta-narratives, or grand narratives.¹⁵

The 'metanarratives' [...] are those that have marked modernity: progressive emancipation of reason and freedom, the progressive or catastrophic emancipation of labor, the enrichment of all humanity through the progress of capitalist technoscience, and even – if we include Christianity itself in modernity (in opposition to the classicism of antiquity) – the salvation of creature through the conversion of souls to the Christian narrative of martyred love. Hegel's philosophy totalizes all of these narratives and, in this sense, is itself a distillation of speculative modernity.¹⁶

¹⁴ 'Certitude was a necessary requirement, a need stemming from the historical context of [modernity], immersed in wars, a lack of safety and certainty in which one parted with the relatively static society of the Middle Ages.' André Lascaris. Can I Say 'We'? An Encounter Between the Good Samaritan and Three Postmodern Philosophers. In: Stephan Erp and André Lascaris (eds.). *Who is Afraid of Postmodernism?: Challenging Theology for a Society in Search of Identity*. Münster: Lit, 2005, 21.

¹⁵ I use all these terms interchangeably as it is a custom in the literature on Lyotard and his postmodern theory.

¹⁶ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 17–18.

Liotard identifies two modes of master narratives intertwining with each other: the philosophical-speculative and the political. Thus, a particular metanarrative is always a theory put into practice, or reverse-ly, a certain practice legitimised by theory. Knowledge, which in the case of master narratives equals a conviction of possessing the truth, is linked with the claim to exhaustive definitions of the good and the just. Theoretical discourse legitimises political praxis and, vice-versa, political power claims to possess a right knowledge. Everything is interconnected within the narrative. We are circling the circle and Lyotard argues that such grand encompassing theories of everything result in terror because they exclude heterogeneity, differences and, above all, conflicts.

In contrast to modern master narratives, which abruptly impose a predesigned consensus, Lyotard stresses conflicts and their importance for any meaningful discourse about the question of truth. The plurality of opinions on what is true, what should be done, what is just, what is wrong, etc., cannot but imply a clash. However, this is not an obstacle but a very condition of any debate. Master narratives exclude this heterogeneous – polemical – nature of reality. In Lyotard’s wording, the difference – *le differend* – is forgotten.¹⁷ Nonetheless, it seems that the above listed discursive strategies not only forget but intentionally ignore and even delete heterogeneity in the name of one and only one ultimate truth – their truth. In order to enlighten this, I will turn to Lyotard’s language pragmatics.

2.2 Language Pragmatics

Liotard extensively elaborates on the use of language and its totalitarian pitfalls in his philosophical masterpiece *The Differend*, a book which is perhaps ‘too voluminous, too long, and too difficult.’¹⁸ The main question reads clearly: what happens in language? The answer proves itself to be much more complicated.

For Lyotard, the default situation is that a *phrase* happens, the event of phrase takes a place. Every phrase belongs to a certain *phrase regimen* (e. g., descriptive, prescriptive, interrogative, etc.). Once there is a phrase, it is clear that some other phrase will follow. However,

¹⁷ ‘It is precisely this *forgetfulness of the differend* (of the event, the expectation, the ‘relative nothingness’) that produces the hegemonic, totalitarian and oppressive features of the master narrative as a discourse of an Idea’ Lieven Boeve. *Liotard and Theology*, 24.

¹⁸ Lyotard. *The Differend*, xv.

Lyotard insists that it is impossible to predict what phrase will be linked to the preceding one.

What determines linking then? Lyotard's answer is the *genre of discourse*. 'In the perspective of one discourse the linking is self-evident, and decisions are easily made because they are regulated in order to realize the goal in the most efficient way.'¹⁹ The default situation of plurality naturally implies that there are many discourse genres with different goals and, therefore, many possible rules of linking. The point is not to list all possible linkages but to stress that the linking itself is unavoidable. One phrase, following one particular discourse genre, must win and overcome the others.

The unavoidability of linking causes the expectation. Lyotard calls this 'moment' *relative nothingness*. The question is which phrase and according to which rule will win the clash of discourses. This repeats itself with each new phrase again and again and provokes conflicts, the situation of *differend*.

That is the situation wherein one is first of all confronted with a number of possibilities of phrases that can be linked to a happened phrase, and, secondly, wherein one finds oneself without a general rule to decide which specific phrase will follow, is called a differend.²⁰

The consciousness of differend does not deprive the event of its eventfulness. It does not mean that we find ourselves in the situation of resignation or even apathy with regard to what is and has to be said. Something must be said. A phrase will happen anyway because silence is also a phrase. Nevertheless, Lyotard attributes much more importance to that what was not said because it could not be said. In other words, the function of the differend is the appeal 'not to forget [...] all those phrases which will never be actualized once one phrase realizes the linking.'²¹

¹⁹ Lieven Boeve, J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives. Toward a Postmodern Political Theology. In: Georgie De Schrijver (ed.). *Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms*. Leuven: Peeters, 1998, 300.

²⁰ Lieven Boeve. Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context. *Louvain Studies* 20, 1995, 370. <https://doi.org/10.2145/LS.20.4.556011>.

²¹ Lieven Boeve, J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives. Toward a Postmodern Political Theology. In: Georgie De Schrijver (ed.). *Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms*. Leuven: Peeters, 1998.

However, the differend is not the only strategy of linking phrases. In fact, we are accustomed to comprehending language rather in terms of *litige*. Similar to the previous case, this term refers to a particular situation of dealing with the conflict of eventual phrases. In general, the *litige* is the equivalent for judicial proceedings. Applied to language, this presupposes that there is someone, perhaps the judge, who possesses a binding rule which prescribes linking. Practically, this means that one dominant discourse genre, a meta-narrative, suppresses the others. The default conflict is abridged. This is what happens in meta-narratives because they exclude everything but the phrases following the logic and goals of their narration. It is predictable which phrases will follow and which phrases will be erased (out of memory). 'A litigation thus undoes the linking of its event character,' says Boeve while interpreting Lyotard's standpoint.²²

Master narratives claim they possess the rule of linking, the only correct, objective rule of the game that is plausible in all instances. The problem with this logic is that it excludes any criticism formulated outside a particular narrative because the rules of linking either prove the opponents to be wrong or do not even allow them to speak. Master narratives admit only one voice – their own – which unavoidably suppresses the differend. Master narratives pretend to possess ultimate interpretations of reality while they situate themselves above reality. The story-teller speaks from the position of having a bird's eye view, the Big Brother who oversees everything.

Hence, instead of language *pragmatics*, Davis prefers the term *mechanics*.²³ And, indeed, language degenerates into a kind of mechanics where the linking is technical, cold, serving a purpose and with deathly odour. The event is mastered, violated, raped. The hegemony of master narratives does not allow anything to happen which is not under control. The very question of happening is forbidden.²⁴ It is the ban on the event, for Lyotard: simply evil.

²² Lieven Boeve. *Lyotard and Theology*, 18.

²³ Phillip E. Davis. *St Lyotard on the Differend/Difference*, 123–126.

²⁴ 'A "great story" is a closed unit, in which the sentences are connected in a way that both the audience and the storyteller, a liberating whole is created and nothing unexpected can "happen"?' André Lascaris. *Can I Say 'We'?*, 24.

By evil, I understand, and one can only understand, the incessant interdiction of possible phrases, a defiance of the occurrence, the contempt of Being.²⁵

In sum, Lyotard's postmodern critique reveals two basic things. First, master narratives qualify the differend within its own finality and form exhaustive narrative structures. Second, master narratives are totalitarian, oppressive and excluding those who resist linking phrases according to their regulative rules. In short, modern master narratives result in a totalitarian hegemony. In what follows, I will argue that the postmodern critique of totalitarian hegemony does not decline into relativism, as it is often with haste suggested, but rather exercises the passion for truth.

3. The Idea of Truth

Meta-narratives are total philosophies of history which prescribe the rules. These rules do not apply only for the linking of phrases. They also qualify ethical regulations, epistemological standards and political actions. In the logic of master narratives, everything must function according to the prescribed unquestionable rules. In other words, these rules decide what is true and what is not.

The decisive logic behind master narratives is the Enlightenment belief in the emancipating power of reason confessing that human abilities are almost unlimited. Accordingly, a proper use of reason enables us to create a better world, the paradise on earth. The problem is that the promised emancipation will be accomplished only in the future and this future comes under the condition that humanity will serve an idea which supposedly will bring the future emancipation.

The thought and action of the nineteenth and twentieth centuries are governed by an Idea (in the Kantian sense): the Idea of emancipation. It is, of course, framed in quite different ways, depending on what we call the philosophies of history, the grand narratives that attempt to organize this

²⁵ Jean-François Lyotard. *The Differend*, 140. 'One can easily see what Lyotard feared when one thinks about the Nazi rule of linking all phrases and gestures according to the rule of "pure Aryan blood", or the Stalinist rule of linking according to the rule of "the worker's paradise" – ending in Auschwitz and the gulags respectively for those who resisted these grand narratives.' Phillip E. Davis. *St Lyotard on the Differend/Difference*, 127.

mass of events: the Christian narrative of the redemption of original sin through love; the *Aufklärung* narrative of emancipation from ignorance and servitude through knowledge and egalitarianism; the speculative narrative of the realization of the universal Idea through the dialectic of the concrete; the Marxist narrative of emancipation from exploitation and alienation through the socialization of work; and the capitalist narrative of emancipation from poverty through technoindustrial development. [...] But in all of them, the givens arising from events are situated in the course of a history whose end, even if it remains beyond reach, is called universal freedom, the fulfillment of all humanity.²⁶

The projects of emancipation can be characterised as the postulating of absolute knowledge by master narratives. The Enlightenment, for example, set up the goal to emancipate all humanity from ignorance. Science was supposed to lead the process of emancipation resulting in absolute control over nature and the freedom of humanity. Socialism promised to set workers free from exploitation. Socialist movements claimed to know the laws of nature (historical materialism) which simply contradict everything but the idea of the reign of the proletariat. In contrast, capitalist ideologists found the freedom of all humanity upon the idea of the liberal market free from any constraints and regulations. Although each modern grand narrative postulates a different definition of emancipation, they all have something in common: universalistic logic. Consequently, master narratives fight against each other since they promise to set free all humanity and tend to control the whole society. In short, a regulative Idea forces out rival ideas.

Even though Lyotard argues that different meta-narratives promote different regulative ideas, it seems that one fundamental idea operates behind any type of hegemonic discourse. The idea of a workers' paradise, the idea of a free exchange market, the idea of rational dominance over pre-critical ignorance, even the idea of Christian reciprocal love between God and the people are modalities of the Idea of Truth in possession. 'We' are right, while 'they' are wrong, therefore they are enemies, primitives, or heretics. This is a universal regulative idea, the Idea, behind all hegemonic discourses. Think of, for example, the case of communist totalitarian systems. The idea of a future workers' paradise is the truth of communism which

²⁶ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 24–25.

must be accomplished. Those who share this truth, those on the inside of the narrative, are comrades while those who dare to question the communist truth, those on the outside, are contra-revolutionaries, revanchists, and the class enemies. They are outsiders and traitors because they question the truth of the master narrative of red paradise. The very thought that this might be false, or not entirely right, is classified as high treason.²⁷

Any challenge of the narrated truth deserves capital punishment without exceptions. Thinking historically, the events in Budapest 1956, Prague 1968, Poland 1980, and many others prove that the construction of meta-narratives, despite their promises, end up in totalitarian terror. ‘The passages promised by the great doctrinal syntheses end in bloody impasses.’²⁸ The aforementioned examples ended up in brutal military invasions and purges not because the story had fundamentally changed. The Hungarians, Czechoslovaks and Poles had not planned to substitute the master narrative of communism and the dream of socialist paradise for any other grand narrative. Their crime was that they dared to tell the story in their own way differing from its one irreversible version. Lyotard’s comment is resolute:

We have paid dearly for our nostalgia for the all and the one, for a reconciliation of the concept and the sensible, for a transparent and communicable experience. Beneath the general demand for relaxation and appeasement, we hear murmurings of the desire to reinstitute terror and fulfill the phantasm of taking possession of reality. The answer is this: war on totality.²⁹

What actually happens in totalitarian hegemony is that the event of truth is replaced by the Idea of truth. Nevertheless, according to Lyotard, truth belongs to the realm of the unrepresentable and not to the explanatory realm. The truth is an unphraseable phrase, an interruptive event. This is the reason why theology recognises its voice in postmodern criticism. Not the renewal of religion but the reverence for truth and the fight against hegemony is the lesson theologians can gain from the postmodern discourse. We will return to this

²⁷ Orwell puts it aptly when he depicts a ‘Thought Police’ as the most frightening force of totalitarian systems.

²⁸ Jean-François Lyotard. *The Differend*, 179–180.

²⁹ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 16.

in the concluding section. Before then, it is worth making a note on 'the event of the unrepresentable', which, as we have seen in the case of Wendel, can be taken as the obstacle for a theological engagement with Lyotard.

4. The Event of the Unrepresentable

In the course of our reading of Lyotard, it is possible to characterise his postmodern criticism as an anti-hegemonic discourse remembering the event that *something is happening*. In contrast, totalitarian hegemonic narratives possess the cognitive claim for the absolute universal knowledge on which they base their postulates to render the fulfillment of humanity. Thus, for the latter, the truth is an object – a thing among other things (*Zeug*) – in their possession. In this sense, the event(ual) character of truth is precluded and lost.

The fight against totalitarian hegemony is, in Lyotard's opinion, based on the respect for the event as he argues in his essay "Gloss on Resistance".⁵⁰ According to a standard definition, 'an event is an occurrence beyond the powers of representation, something that the subject experiences but which he or she is unable to comprehend or think through adequately, let alone phrase coherently'.⁵¹ Hence, for Lyotard, 'the event cannot be presented without losing it'.⁵² This is also the main point of his master-piece *The Differend*, where he provides us with the contemplation of the event as a perennial challenge, a founding moment and a common ground of his postmodern thinking.

An event consists in the perception of an instant in which something happens to which we are called to respond without knowing in advance the genre in which to respond. In other words, events occur in such a way that pre-established genres are incapable of responding adequately to their singular nature.⁵³

For Lyotard, the event is the interruption of presupposed explanations and conceptual frameworks. It throws any pre-given meaning

⁵⁰ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 87–97.

⁵¹ Anthony Gritten. Event. In: Stuart Sim (ed.). *The Lyotard Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, 71.

⁵² Phillip E. Davis. St Lyotard on the Differend/Difference, 123.

⁵³ Simon Malpas. *Jean-François Lyotard*. London, New York: Routledge, 2005, 100.

into a state of shakiness. In addition to this negative moment, the event has positive impacts. It causes astonishment and surprise. In short, the event is the marvel of ‘that there is’ (*il y a*).⁵⁴

Importantly, every event calls for a response and demands to take a position. The event opens up the space of new relationships to happening, generates questions and doubts, initiates challenges. The event motivates us to think in a different way: to think again and thus it unveils new readings of reality. For Lyotard, the faithful stance towards the event is condensed in his famous saying ‘read and re-read’. Explained in the example of reading the Torah, the sacred text of Judaism, recorded only with consonants, Lyotard demonstrates that there is no binding rule of reading available inscribed within the text itself. One has to take the text and read, give it one’s voice to let the event happen. Although there are certain traditions of reading (genres of discourse), the reading is never fixed. The vocalisation of the text must happen always anew. In fact, the need to give voice to the text creates the space where its truth reveals itself.⁵⁵

Even though the event might be a poem, a painting, or a piece of art, the example of liturgical reading and performing sacred texts seems to probe the centre of gravity of Lyotard’s argument. Although the text is still the same, the reading itself is never the same. Liturgical reading and re-reading is more than a repetition because the essence of liturgy is to let the texts happen as a new revelation speaking ‘here and now’. In other words, the text is never in possession and cannot be exhausted.

Mysticism is a similar experience. Although it is the place where silence dominates, it is not because there is so little. On the contrary, the experience is so rich and deep that words fall short. Something is happening, but there is no proper name for it because naming reduces the experience and consequently reduces the eventfulness of the event. One can bear witness *that* something is happening but barely to *what*

⁵⁴ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 97.

⁵⁵ Consider *Fahrenheit 451*, a dystopian novel by Ray Bradbury, which portrays a future society where the reading of books is forbidden. The task of the fire brigade is not to fight the fire but to burn any books that are found and thus prevent people from reading them. The book is seen as a potential danger and reading is a crime because reading opens a possibility of something new to come; something that might be true not in the sense of correctness but as a challenging event.

is happening. The event resists all attempts to represent it and it is not possible to present the event without losing it.

One wants to say what it does not know how to say, but what one imagines it should be able to say. One violates it, one seduces it, one introduces into it an idiom unknown to it. When this desire disappears – this desire to be able to say something other than what it already knows how to say – when language is felt to be impenetrable and inert, rendering all writing vain, it is called Newspeak.⁵⁶

And as Lyotard adds, ‘newspeak has to tarnish the wonder that (something) is happening.’⁵⁷ Hegemonic narratives supposedly seize control over an event and, therefore, it is not by chance that we designate them as *master* narratives. They possess the desire for a total mastery over everything and everybody and in this context the question ‘*is it happening?*’ turns out to be forbidden. Instead, totalitarian narratives focus on ‘*this is happening!*’ The question ceases to be a question. It is rather a prerogative statement determining linking-happening. To phrase it in Lyotard’s own words: ‘Nothing must happen but what is announced, and everything that is announced must happen.’⁵⁸ The event must be stripped out. The event must not happen.⁵⁹ A total philosophy of history secures itself against an occurrence of something which is beyond the scope of its own narrative. But despite all security mechanisms, the event might happen. There is, for the part of master narratives, only one possible solution: bearing witness to the event is a crime. This is why ‘Lyotard links the idea of philosophical totality [...] with political totalitarianism and terror.’⁴⁰ The Orwellian ministry of truth must be established and, for example, the gulag is designed to constantly point out the prohibition of an event. The very event of life is forbidden. Only the *inhuman* remains.

⁵⁶ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 89.

⁵⁷ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 91.

⁵⁸ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 90.

⁵⁹ ‘Like theory, which, hypothetically, keeps its head above the water of time, totalitarian bureaucracy likes to keep the event under its thumb. When something happens, it goes into the dustbin (of history, or the spirit):’ Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 90.

⁴⁰ Simon Malpas. *Jean-François Lyotard*, 42.

To sum up, postmodern thinking opposes hegemony over being by emphasising the search for an impossible phrase.⁴¹ This is, however, nothing like the platonic eternal Idea or the onto-theological telos of everything. The impossibility of a total, exhaustive phrase is our very possibility to understand that ‘each phrase, no matter how ordinary, arrives as an event [...] that what it contains is never necessary.’⁴² Could this, in any sense, affect our ways of thinking of and doing theology?

Conclusion: Why Theologise (with Lyotard)?

This essay puts forth the thesis that theological engagement with the French postmodern philosopher and outspoken critic of Christianity Jean-François Lyotard is not only possible, but offers a great benefit to the endeavour of theology as such. So far, we have explained that the postmodern, the notion which is often perceived as an obstacle for a plausible theological dialogue, in the Lyotardian sense refers to a radical critical position with regard to a philosophical hegemony which consequently leads to political oppression: in one word, totalitarianism. Lyotard diagnoses modernity to be especially ill with a hegemonic mode of thinking and acting. In his wording, the discursive strategies of modernity exclude the differend and oppress the otherness. The promise of emancipation, the idea of progress and the aim of a redemptive fulfilment of humanity turn out to be horrors of the inhuman.

The nineteenth and twentieth centuries have given us as much terror as we can take. We have paid a high enough price for the nostalgia of the whole and the one, for the reconciliation of the concept and the sensible, of the transparent and the communicable experience. Under the general demand for slackening and for appeasement, we can hear the mutterings of the desire for a return of terror, for the realization of the fantasy to seize reality. The answer is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable; let us activate the differences and save the honor of the name.⁴⁵

⁴¹ Jean-François Lyotard. *The Differend*, 142.

⁴² Jean François Lyotard. *The Postmodern Explained*, 42.

⁴⁵ Jean François Lyotard. *The Postmodern Condition*, 81–82.

It becomes clear that Lyotard's intellectual effort must be interpreted as direct opposition to hegemonic thought patterns and a fight with the dark side of reason and its totalitarian outbursts. At the same time, Lyotard's postmodern critique is never simply anti-modern, or even irrational and against reason. On the contrary, Lyotard points out that what we lack, and what we are called to profess, is *thinking*. Here we mean a mode of thinking different from the reasoning of logic and different from pursuing a total unity of knowledge and action in the sense delineated in the quotation above. The goal of thinking is simply not to grasp objects and thus to acquire a complete cognition of the thing. Instead of being directed at the 'what', thinking aims at the 'why'. Therefore, what we mean is better depicted as thinking between the presence and absence; in short, the task of thinking. This brings us back to the question of theology.

Robyn Horner summarises Boeve's elaboration on Lyotard under the rubric of 'a theology of the differend'.⁴⁴ I find this classification accurate because Boeve indeed convincingly shows in which ways theology benefits from drawing inspiration from Lyotard's critical theory without simply recuperating or even baptising the theory itself. For Boeve, Lyotard aptly shows the postmodern condition as the incredulity towards metanarratives. On the one hand, this reveals the contextual situation of Christianity but, on the other hand, it also leads to the recontextualisation of the Christian narrative as such. Boeve does not dispute his allegiance to the Christian narrative and its truth, however, he suggests thinking of Christianity in terms of an open narrative bearing witness to the differend. 'The truth of a narrative is then no longer a matter of true propositions, it is perceived according to the quality of its relationship to otherness.'⁴⁵ Obviously, this has theological consequences: first, it implies a Church outside the metanarrative structures; second, it leads to a historically embodied truth of Christianity in which the very historicity is not an obstacle but the very condition of its revelation; and third, theology recognises its limits and confesses that its words always fall short, which is again nothing like a failure caused by theology's inability to possess the ultimate truth because of its embeddedness in language. In line with the Lyotardian perspective,

⁴⁴ Robyn Horner, A Theology of the Differend: Engaging Boeve Engaging Lyotard. *Modern Theology* 31, 2015, 501–510.

⁴⁵ Boeve. *Lyotard and Theology*, 96.

there is no extra-linguistic guarantee of knowledge. For Boeve, this is not bad for theology. On the contrary, language is a necessary – incarnational – condition of all theologising whatsoever.

The questions to be raised are as follows. Does Lyotard really teach theology something new? Or, does he provide theologians, while disclosing the differend before their eyes, with a thorough anamnesis? In other words, couldn't we say that the tradition of theological reflection knows moments when the theologian is the witness to, and the guardian of, the differend? Boeve concludes that Lyotard's notion of philosophical discourse as a constant search for its rule makes theology be aware of its radical hermeneutical character and position in history, which includes both the continuity of tradition and the discontinuity of contextual interruptions.⁴⁶ Thus the answer is that Lyotard helps the theologian remember the depth of tradition in its present contextual setting. Consequently, Boeve's theology of the differend leads to theologising in open narrative, the Church as the *locus* of theology turns out to be an open community, and theology is the story to be constantly interrupted by the other.

Someone may rightly argue that such a postmodern perspective prevents us from believing in any truth whatsoever and that it results in a kind of uncertain faith. This criticism is pointed if the differend is taken as another objective – metaphysical – principle, that is, a metanarrative of its kind. However, I suggest that the point of Lyotard's critical theory is not the presentation of the world in the mode of differend, which would indeed be to tell another overwhelming story about bearing witness to the otherness. In my opinion, the real challenge is *thinking* from the perspective of differend which means two things: first, paying attention to oppressed, excluded voices; and second, adopting a fruitful conflict as a theological method. Especially the latter is of great importance.

Conflict can be understood in terms of war which leads to senseless damage and sorrow. Nonetheless, conflict can also be the engine of thinking because a genuine conflict presupposes the respect for particular identities, including my own. Conflict is not an obstacle to be surpassed on the way to the total unity of truth, but the very path of any meaningful questioning of the truth. To rephrase one of the previous

⁴⁶ Lieven Boeve. *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*. Louvain: Peeters Press, 2003, 24–26.

instances, the Church is not simply an open community of ‘anything goes’, but the community of devotion to the revealed truth, yet shaken in its certainty about the meaning of this truth. Theology is not the excavation of the present yet, for the moment, somewhat hidden, obscured truth, but conflictual thinking of the presence of truth interrupted by the true absence. Thinking in theology does not result in a more solid theology, understood as full, complete, extensive (although this can also be and surely is a part of thinking); however, theological thinking leads to rewriting theology – thinking-through again and again.

Why theologise with Lyotard then? The answer is in the question. Theologising, drawing inspiration from the differend, is opening up. However, this opening up is not meant as a blind reception of the otherness without questioning the other. Rather, it is adopting conflict while engaging with the other and acknowledging this conflict even within ourselves. In this sense, theological thinking is a two-fold gesture: polemics *ad extra* and the position of being shaken *ad intra*. Again, the question is in the answer: the ‘why’ challenges the language of theology because its words always fall short; the ‘why’ irritates everyone because it reveals theologising as something poor and rich at the same time. It is poor because of its incapability of providing a finalised truth; however, it is rich because the venturing of theology gives rise to the hidden meaning.

Ultimately, we realise that what concerns us in the postmodern situation is not so much the question of ‘what’ is theology but ‘why’ theologise. The question of this essay – why theologise with Lyotard – is thus transformed into the question *why theologise at all?* I suggest that we theologise because we are called to think about the presence of truth given to us in its absence, that is, revealed in the differend in the midst of this world. To say it with Lyotard, who says the following as his answer to the question of why philosophise, but it applies to theology as well, we theologise:

because there is desire, because there is absence in presence, deadness in life; and also because there is our power that is not yet power; and also because there is alienation, the loss of what we thought we had acquired and the gap between the deed and the doing, between the said and the

saying; and finally because we cannot evade this: testifying to the presence of the lack with our speech.⁴⁷

In this sense, theologising shows itself as the task of thinking, a true thinking that has no substance independent from what it thinks; thinking that is never alone, never about, but always in the middle of signs, in the need of reflection, always the task in-the-world but going beyond-the-world.

*Catholic Theological Faculty, Charles University
Thákurova 3
CZ-160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: martin.koci@ktf.cuni.cz*

⁴⁷ Jean-François Lyotard. *Why Philosophize?* Cambridge: Polity Press, 2013, 123.

ZBOŽNÉ ODKAZY V TESTAMENTECH OLOMOUCKÝCH MĚŠŤANŮ V POZDNÍM STŘEDOVĚKU

ANNA VRTÁLKOVÁ

ABSTRACT

Religious Legacies in Last Wills of Burghers of Olomouc in Late Middle Ages

This article focuses on the question of pious legacy in the testaments of the members of the Olomouc bourgeoisie. The main research problem of the thesis is the question whether the events of the observed period were reflected in the religiosity of the Olomouc bourgeoisie, how the pious legacies changed throughout the determined 100 years, what institutions the bourgeoisie gave preference to in their testaments and what were the sums bequeathed, whether the bourgeoisie tended to bequeath finances, or movable and immovable property, whether it cared about the use of the legacy and the specific purposes it would be used for. The question further is whether they tended to bequeath their property to Church institutions or to the poor, whether they wished to be remembered after their death and whether there is a significant difference between the testaments of men, and those of women. The article seeks to present an insight into the religious practice of the Olomouc bourgeoisie from mid 14th to mid 15th century in the context of the development of the town, and its events.

Keywords

Testaments; Religiosity; Olomouc; Middle Ages; Pious legacies; Bourgeoisie

DOI: 10.14712/23363398.2017.23

Tato studie¹ se zaměřuje na problematiku zbožných odkazů v měšťanských testamentech pozdního středověku v Olomouci. Studium

¹ Tento článek vychází z diplomové práce, která byla obhájena na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci v roce 2015. Anna Vrtálková. *Zbožné odkazy v testamentech olomouckých měšťanů v pozdním středověku*. Magisterská diplomová

testamentů se v poslední době dostává stále více pozornosti. Ke zkoumání zbožnosti je k dispozici široké spektrum pramenů, jako například právě testamenty či pozůstalostní inventáře, dobová literatura, modlitební knížky, kázání, městské knihy, oltářní nadace a mnohé další.

Tento článek pramenně vychází ze dvou edicí městských knih olomouckých. První je *Nejstarší městská kniha olomoucká z let 1343–1420*,² která je cenná nejenom svým přepisem záznamů v městské knize, ale také díky svým pečlivým kodikologickým a paleografickým rozborům knihy. Zásadní význam má i proto, že obsahuje překlad veškerých zápisů do češtiny, které vytvořil Vladimír Spáčil. Druhou publikací je *Památná kniha olomoucká z let 1430–1492, 1528*,³ tzv. Kodex Václava z Jihlavy. Podstatnou změnou oproti *Nejstarší městské knize olomoucké* je poměrně rozsáhlá část věnovaná jazykovému rozboru německých textů, kterou sepsala Libuše Spáčilová. Vydání obsahuje také velice podrobný popis knihy, informace o písarích a obsahu. Největší část ovšem představuje přepis samotné knihy, tentokrát již pouze v originálním jazyce zápisu. Autoři zjednodušili práci badatelů tím, že vytvořili rejstřík, který čtenáře informuje, jaké povahy je daný zápis v knize, tedy jestli jde o testament, dědictví nebo například zápis o dluhu.

Tématu zbožných odkazů v testamentech se v našem prostředí věnuje již pár publikací. Na tomto místě bych zmínila článek Martina Veselého z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze,⁴ který se věnoval testamentům obsaženým pouze v Kodexu Václava z Jihlavy. Veselý ve své práci používá především kvantitativní rozbor zbožných odkazů z celkem 126 kšaftů olomouckých měšťanů z let 1421 až 1466. Sám přiznává, že počet testamentů je poměrně malý, nepovažuje to však za překážku kvantifikace. Dle mého názoru se vyrovnal s problematikou kvantifikace o něco lépe než Zdeněk Kašpar,⁵ který učinil pokus o vyhodnocení míry zbožnosti olomouckých měšťanů mezi lety 1511–1541 (stejnou knihu testamentů využila ve své diploma-

práce, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2015. Online přístupná na WWW: <https://theses.cz/id/anz39r>.

² Vladimír Spáčil (ed.). *Nejstarší městská kniha olomoucká (Liber actuum notabilium) z let 1343–1420*. Olomouc: Ediční rada měst NV 1982.

³ Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (ed.). *Památná kniha olomoucká z let 1430–1492, 1528*. Olomouc: Univerzita Palackého 2004.

⁴ Martin Veselý. Zbožné odkazy olomouckých měšťanů ve světle Památné knihy olomoucké. *Vlastivědný věstník moravský* 1 (2012), s. 18–25.

⁵ Zdeněk Kašpar. Zbožnost a milosrdenství olomouckých měšťanů v první polovině 16. století na základě rozboru testamentů. *Střední Morava* 10/18 (2004), s. 43–51.

vé práci také Alžběta Steinerová⁶). Měřítkem zbožnosti pro Kašpara se však stal čistý součet částek, resp. peněžních hodnot zbožných donací. Výsledek Kašpar porovnal se sumou pro Plzeň, kterou podobně vyřešil Josef Macek, a na základě toho zkonstatoval, že olomoučtí měšťané byli zbožnější než měšťané plzeňští, což je rozhodně příliš zjednodušující závěr. Nelze také opomenout jazykovědný rozbor olomouckých testamentů z pera Libuše Spáčilové, která se zabývala spíše historickou a diplomatickou analýzou.⁷ Při sepsání tohoto článku jsem vycházela z publikací věnujících se dějinám Olomouce⁸, dále pak jsem čerpana cenné informace o studiu testamentů ze sborníku, který připravily k vydání Eva Doležalová a Kateřina Jíšová s názvem *Pozdně středověké testamenty v českých městech*,⁹ jenž obsahuje příspěvky na různá témata spjatá se studiem testamentů. Metodologicky nápomocné byly především publikace, které se věnují studiu testamentů, byť například z jiné provenience či jiného časového úseku. Zde bych ráda jmenovala práce Michaely Hrubé,¹⁰ Tomáše Malého,¹¹ Pavla Krále¹² či Michaely Antonín Malaníkové.¹³

Studie se zaměřuje na období, které je ohraničeno lety 1360–1466. Toto stoleté časové období bylo vybráno především z důvodu dostupnosti pramenů obsažených v *Nejstarší městské knize olomoucké* a v *Kodexu Václava z Jihlavy*. Uvedené období je protkáno hlavně událostmi husitských válek, které čistě katolickou Olomouc příliš nezměnily, ale přece jenom zasáhly do života Olomouce a jejích obyvatel.

⁶ Alžběta Steinerová. *Zbožné odkazy v testamentech olomouckých měšťanů v 16. století*. Magisterská diplomová práce, Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity 2014.

⁷ Libuše Spáčilová. *Deutsche Testamente von Olmützer Bürgern. Entwicklung einer Textsorte in der Olmützer Stadtkanzlei in den Jahren 1416–1566*. Wien: Edition Praesens 2000. V češtině lze nalézt krátkou studii – Táž. *Testamenty olomouckých měšťanů*. In: Ivo Hlobil – Marek Perůtka (ed.). *Od gotiky k renesanci*. Díl 5. Olomoucko. Olomouc: Moravská galerie v Brně – Muzeum umění Olomouc 1999, s. 110–115.

⁸ Jindřich Schulz (ed.). *Dějiny Olomouce*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009.

⁹ Kateřina Jíšová – Eva Doležalová (ed.). *Pozdně středověké testamenty v českých městech*. Praha: Scriptorium 2006.

¹⁰ Michaela Hrubá. „Nedávej statku žádnému, dokud duše v těle.“ Pozůstalostní praxe a agenda královských měst severozápadních Čech v předbělohorské době. *Acta Universitatis Purkynianae: Philosophica et historica*, sv. 5. Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně 2002.

¹¹ Tomáš Malý. *Smrt a spása mezi Tridentem a sekularizací*. Brno: Matice moravská 2009.

¹² Pavel Král. *Mezi životem a smrtí*. České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity 2002.

¹³ Michaela Antonín Malaníková. Testamentární strategie v pozdně středověkých městech (na příkladu Brna a Znojma). *Časopis Matice moravské* 2 (2014), s. 253–272.

Pro práci bylo použito 145 testamentů, přičemž větší zájem byl věnován 75 testamentům, v nichž byly uvedeny zbožné odkazy. Základní otázkou, kterou si tento článek klade, je, zda se události v dané době odrazily na religiozitě olomouckých měšťanů, jaké instituce měšťané upřednostňovali ve svých testamentech a jak velké částky jim odkazovali – zda odkazovali spíše finanční částky nebo také předměty movitého či nemovitého charakteru, zda jim záleželo na tom, jak a k jakým účelům budou jejich donace využity. Tato studie se zaměřuje na projevy měšťanské zbožnosti a chápe tento pojem jako specifickou formu vyjadřování víry, která byla v určitém směru jedinečná právě pro městské prostředí, které se v mnohém odlišovalo od venkovského či šlechtického. Projevy měla různé, ať již šlo o zbožné odkazy v testamentech, oltářnická benefícia, zbožné poutě, fundace kaplí, podporu klášterů, různé kultury svatých a další.

Zbožné odkazy v měšťanských testamentech

Josef Macek ve své monografii píše, že stopy náboženské víry můžeme pozorovat také v růstu zbožných nadací laiků kostelům, klášterům atp. S blížícím se koncem pozemského života, ruku v ruce s vírou v posmrtný život si měšťané (a lidé obecně) uvědomovali, že přichází okamžik pomyslného vážení skutků. Macek to nazývá tzv. kupeckým postojem, kdy se lidé snažili, mnohdy na poslední chvíli, vykoupit si svoji cestu z očištky k věčné spáse (srov. Macek, 2011). Tento postoj je poměrně radikální, jelikož je těžké posuzovat, zda záměry měšťanů byly čistě pragmatického charakteru, či nebyly. Nelze generalizovat ani jedním, ani druhým směrem, tedy nelze prohlásit, že ke zbožným donacím docházelo čistě ze zbožných pohnutek, nebo že je všichni měšťané vnímali pouze pragmaticky. Zbožné donace jsou samozřejmě i důkazem toho, že zbožnost a víra, stejně jako ochota po smrti darovat svůj majetek církevním institucím se týkaly jak měšťanů, tak i šlechticů. Macek ve své knize píše, že „... lze sledovat vzestup zbožných odkazů kněžím a mnichům v Olomouci, Brně, Českých Budějovicích a Mostě od druhé poloviny 15. století“.¹⁴ Ve společenské vrstvě olomouckých měšťanů, kterou se tato práce zabývá, najdeme zásadní rozdíly mezi jednotlivými osobami. V kontextu testamentů je důležité zaměřit se na to, zda je testátorem muž či žena a zda byl testátor movi-

¹⁴ Josef Macek. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo 2001, s. 30.

tějším měšťanem, či spíše patřil k méně zaopatřeným. Mezi nejmajetnější měšťany náleželi vzdělaní úředníci (hlavní městský písař, soudní notář, zemský písař, vicesyndik, rektor svatomořické školy) a ti, kteří se živili obchodem, kupci, kramáři a střihači suken. Jako vyšší střední společenskou vrstvu bychom mohli označit lékaře, lékárníky a školmistry. V obou kategoriích bychom našli také zástupce nejbohatších řemesel.¹⁵ Ve většině případů je v testamentu uvedeno zaměstnání testátora a to hned za jménem. To nám pomáhá k lepší představě o jeho společenském postavení, a můžeme se tak pokusit odhadnout míru odkázaného majetku.

Posuzovat míru religiozity pouze na základě testamentů by samozřejmě bylo příliš zavádějící. Lze jistě říci, že míra religiozity lidí se mohla měnit také s časem, ovlivňovaly ji jak vnější události (války, mor atp.), tak také vnitřní záležitosti (úmrtí v rodině, nemoc atp.). Jaroslav Mezník se domnívá, že morové epidemie rozhodně mohly mít za následek zvroutnění religiozity měšťanů, jak tomu například bylo po morové epidemii roku 1349 na jižní Moravě či po morové epidemii na některých územích Moravy a Čech v roce 1380.¹⁶ Tomáš Malý upozorňuje, že někdy mohly být zbožné testamenty spíše odrazem tlaku společnosti než zbožnosti testátora. Nutnost pamatovat v testamentu na církve byla totiž typická pro některá města a někde dokonce byla zakotvena v městských statutech, např. v Arezzu z roku 1327,¹⁷ nebo v první polovině 16. století v Polsku.¹⁸

Na zbožné fundace se nelze dívat pouze z náboženského hlediska, ale také například z hlediska ekonomického či společenského. K nejčastějším donacím patřilo darování peněz na zvelebení kostela. To mohlo být motivováno jak snahou o zvelebení díla Božího a k větší slávě Boží, tak také snahou o zkrášlení města a zvýšení jeho statusu, ale i snahou o zlepšení vlastní pozice v rámci městské společnosti. Mezi další motivy zbožných donací dále náleželo navýšení počtu mší, věcné

¹⁵ Roman Zaoral. Sociální skladba a hospodářský vývoj. In: Jindřich Schulz (ed.). *Dějiny Olomouce*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009, s. 204.

¹⁶ Jaroslav Mezník. Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce. *Český časopis historický* 4 (1995), s. 702–710. Srov. také František Šmahel. *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*. Praha: Univerzita Karlova 1996, s. 22. Dále srov. Eduard Maur. Příspěvek historického demografa k objasnění počátku lidového kacířství na Táborsku. *Husitský Tábor* 4 (1981), s. 106.

¹⁷ Samuel Kline Cohn. *The Cult of Remembrance and the Black Death: Six Renaissance Cities in central Italy*. Baltimore – London: Johns Hopkins University Press 1997, s. 12.

¹⁸ Bogdan Rok. *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1995, s. 39–40.

dary kostelu, anniversária a další, což všechno zvyšovalo šanci na spásu testátorovy duše po jeho smrti. Pohnutkou člověka ke zbožné donaci byla i skutečnost, že se na něj díky anniversáriím či poutím nezapomnělo ani po jeho smrti. Jeho jméno se připomínalo jednou ročně při mši, a tak byla vytvořena trvalá památka. Pokud si testátor vyloženě přál, mohl být vytvořen předmět, který by navěky nesl jeho jméno, jak to například učinila v roce 1452 Alžběta, matka Jiříkova: „Item knězi Thomanovi, synu Martínkovi masařova, tři hřivny na kalich takovou mírú, kdež by kde dřievpsaný kněz Thoman ustavně byl u oltáře a on tu umřel, tehda aby po jeho smrti ten kalich u toho oltáře věčně zostal, aby památka za ty věčně byla, od kohož to přišlo.“¹⁹ Snaha uchovat památku na testátora byla tedy více než zřetelná. Samozřejmě významné činy, jako třeba založení oltáře, kaple či obrovská donace, pomáhaly také zvyšovat společenský status testátorovy rodiny.

Zbožné nadace pro církevní instituce

Vcelku přirozeně se olomoučtí měšťané ve svých donacích zaměřovali na určité dominanty svého města. Nepřekvapuje tedy, že nejčastěji obdarovávanou institucí se stal farní kostel svatého Mořice, který byl pro olomoucké měšťany otázkou prestiže města. Jednou z prvních zmínek, které na tento kostel máme, je odkaz Ondřeje lékárníka, v němž věnuje veškerý svůj majetek právě kostelu svatého Mořice v roce 1371 – „Ondřej lékárník v plné radě učinil závěť a odkázal při zdravém rozumu svůj dům a všechny věci movité i nemovité kapitule kostela olomouckého k věrné ruce vikářům na hradě panu Jakubovi u oltáře svatých Tomáše a Vavřince a Velíkovi ke spolehlivému opatření.“²⁰ Od počátku třicátých let 15. století se objevuje poměrně velké množství finančních odkazů na stavbu kostela, ať už šlo o drobné dary, jako například jedna hřivna na budovy od Matiasa Krenawr z roku 1429, či o obrovské částky. Největší je jistě dar 200 zlatých ve zlatě, které kostelu svatého Mořice věnoval Martin Knewsl. Požadoval, aby jistá Salcze-

¹⁹ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 407, zápis č. 569.

²⁰ Spáčil (ed.). Nejstarší městská kniha, s. 239, zápis č. 585. Překlad Vladimír Spáčil, v originále: Anno LXXI^o feria sexta in crastino Dyonisii Andreas apothecarius in pleno consilio constitutus talem fecit et disposuit legacionem compos ratione domum suam et res mobiles et immobiles universas capitulo ecclesie Olomucensis ad Fidelem manum dominis Jacobo (altarium) sanctorum Thome (et) Laurencii et Wliconi, vicariis castri, fideliter disponenda.

rin, která mu dlužila oněch 200 zlatých, je dala právě kostelu na stavbu sloupů. Pokud by je nedala, mají se vzít z jeho majetku.²¹

Olomoučtí měšťané ve většině případů věnovali svůj odkaz na stavbu kostela svatého Mořice, což bylo aktuální především od třicátých let 15. století, kdy se po husitských bouřích pokračovalo ve stavbě a obnově kostela, který na konci 14. století vyhořel. Často také zmiňovali konkrétní účel, na jaký mají být peníze použity, pouze čtyři odkazy pro chrám svatého Mořice neobsahují udání konkrétního účelu.²² Například Nicolai Krodler či Martin Knewsl věnovali kostelu peníze na svíce, v roce 1449 odkazuje Niclas von Nimlans pět hřiven na vitráže.²³

Můžeme také nalézt zbožné donace pro oltáře v kostelech či pro kaple. V rámci chrámu svatého Mořice olomoučtí měšťané věnovali svůj majetek například oltáři Elevationem Corporis Christi (zmíněné svíce), oltáři sv. Marty (sedm a půl hřivny), oltáři sv. Bernarda (dvacet hřiven), oltáři sv. Bartoloměje (dvě hřivny na obřadní roucho) a oltáři Nejsvětější Trojice ve věži (devět hřiven). Bohumil Zlámal ve svých *Dějínách* zaznamenává, že Johannes Vorlauff založil oltář Nejsvětější Trojice sumou osmdesát hřiven.²⁴ Nicméně ve Vorlauffově testamentu se píše, že dále odkázal, zafundoval a zbudoval jeden oltář čítající osm marek v nové věži Svatého Mořice, kam také umístil kapli a ozdobil, jak nejlépe dokázal, a na toto odkázal všechny své klenoty zlaté i stříbrné a cokoliv cenného měl.²⁵ Bohužel Zlámal nepíše, kde tuto informaci získal, nicméně Petr Elbel uvádí, že olomoucká městská rada prodala oltářníkům této kaple za osmdesát hřiven úročný plat osm hřiven, což vykládá jako úmysl Johanna Vorlauffa založit kapli a kaplanské beneficium²⁶ – „Item legavit, ut fundetur et erigatur unum altare de octo marc. census in nova turri sancti Mauricii, ubi et capella disponatur er ornetur prout melius potuerit et ad illud legavit omnia sua clenodia aurea et argentea et quidquid preciosum habuerit.“²⁷ Podle Elbela byla fundační činnost jedním z nejpozoruhodnějších projevů religiozity pozdně středověkých měšťanů.²⁸ Oltářnické beneficium tak je ve většině případů primárně zbožným skutkem, kdy se fundátor pokoušel

²¹ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 370, zápis č. 482.

²² Tamtéž, s. 385, zápis č. 516; s. 386, zápis č. 520; s. 391, zápis č. 551; s. 392, zápis č. 553.

²³ Tamtéž, s. 402, zápis č. 557.

²⁴ Bohumil Zlámal. *Dějiny kostela sv. Mořice v Olomouci*. Olomouc: B. Zlámal 1939.

²⁵ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 385, zápis č. 514.

²⁶ Petr Elbel. Farní organizace a religiozita měšťanů. In: *Dějiny Olomouce* 1, s. 249.

²⁷ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 385, zápis č. 415.

²⁸ Elbel. Farní organizace, s. 249.

vytvořit trvalou památku na svoji osobu, aby na něj bylo vzpomínáno ještě dlouho po smrti. Zakládání oltářů započalo v českých městech spíše až v poslední čtvrtině 14. století a na Moravě kolem roku 1400. Na konci středověku existovalo v olomoucké katedrále i v kostele svatého Mořice a jejich okolí přibližně 30 kaplí a oltářů.²⁹

Zajímavostí je donace Alžběty, matky Jiříkovy, z roku 1452. Tento testament je spolu s testamentem Jiřího Molera jediný česky psaný testament v *Kodexu Václava z Jihlavy*. Kromě jiného v něm Alžběta odkazuje také jednu hřivnu na moravskou kapli při Svatém Mořici.³⁰ Podle Zlámala je toto jedna z prvních zmínek o existenci tzv. moravské či české kaple, později kaple svatých Cyrila a Metoděje. Od počátku 16. století sloužila kaple převážně k českým kázáním a kázáním, a to jak pro obyvatele Olomouce, tak i pro obyvatele přilehlých vesnic. V kapli se přestalo kázat z důvodu nedostatku peněz v druhé polovině 16. století. Kaple definitivně zanikla v 19. století a jediné, co se z ní dochovalo, je oltářní kříž a sochy Panny Marie a svatého Jana (srov. Zlámal, 1939, s. 18–20). Je pochopitelné, že žena, jejíž testament je výjimečný už tím, že je psán česky, se rozhodla věnovat finanční obnos právě na moravskou kapli.

Pokud se podíváme obecně na odkazy, které byly určeny chrámu svatého Mořice, zjistíme, že většina odkazů měla v zásadě výhradně finanční charakter. Pravděpodobně toto souvisí s faktem, že chrám svatého Mořice byl v přestavbě. Lidé se chtěli podílet na stavbě tak významné budovy pro život měšťanů, jakou jistě farní kostel byl, a věděli, že finanční pomoc bude nejužitečnější. Důležitost kostela pro měšťany dokazuje i fakt, že odkaz pro chrám svatého Mořice je zaznamenán celkem v 51 ze zkoumaných testamentů, tedy pouze ve 24 z nich se zmínka o chrámu svatého Mořice či odkaz pro něj neobjevuje. To je poměrně rekordní číslo oproti ostatním institucím.

Ačkoliv největší množství zbožných donací bylo určeno farnímu kostelu svatého Mořice, ani na kostel svatého Michala olomoučtí měšťané úplně nezapomínali. Příspěvky však byly poměrně drobné. Celkově odkázali kostelu svatého Michala pouze dvacet hřiven a dvě svíce, z čehož jedna byla sanktusní. Většinu odkazů věnovali na opravu budov, ale máme zde také odkaz Barbary, pozůstalé po Michalu

²⁹ Elbel. Farní organizace, s. 250.

³⁰ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 407, zápis č. 569.

Polczinovi,⁵¹ v němž pamatovala na chudé vdovy v klášteře. Sama si pravděpodobně dobře uvědomovala těžké postavení vdov, pokud jim nezůstal po manželovi žádný majetek, ačkoliv sama byla spíše zámožnou vdovou, soudě dle jejího testamentu.⁵² Lehce překvapuje, že měšťané ve svých závětech více nemysleli na kostel v době, kdy zrovna vyhořel,⁵³ a tudíž nejvíce potřeboval jakoukoliv výpomoc. Můžeme se ale domnívat, že poskytli spíše okamžitou pomoc, jak již bylo zmíněno, a nepovažovali tedy za nutné dále přispívat. Počet příspěvků věnovaných kostelu svatého Michala je oproti chrámu svatého Mořice opravdu mizivý. Celkem deset testátorů ze zkoumaného vzorku testamentů ve svém testamentu odkázalo něco kostelu svatého Michala, ve většině případů to opět byly spíše finanční částky.

Františkánský klášter svatého Bernarda se objevuje v testamentech olomouckých měšťanů až od poloviny 15. století. Jedním z úctyhodných donací je dar 300 zlatých, který v roce 1462 věnovala Kateřina Paczoldin mnichům na jejich živobyті.⁵⁴ Taková částka byla poměrně neobvyklá, porovnat ji můžeme s odkazem 200 zlatých na sloupy Svatého Mořice od Martina Knewsla, který se často zmiňuje v literatuře. Ovšem v porovnání s dalšími odkazy v tomto konkrétním testamentu je tato částka průměrná. Do této doby se o klášteř svatého Bernarda v testamentech neobjevuje jediná zmínka či odkaz. Zajímavostí je opět testament Alžběty, matky Jiřkovy, z roku 1452, která věnuje jednu hřivnu na klášter svatého Bernarda – „jestliže by klášter svatému Bernardu stavěli, aby na to stavení hřivnu z statku mého dali“.⁵⁵ V té době ještě nebylo jisté, jestli se vůbec klášter bude stavět, ale očividně se o tom ve společnosti minimálně mluvilo a Alžběta, patrně velice zbožná žena, chtěla mít jistotu, že i ona přispěje svým dílem, byť stavba začala až o několik let později.

⁵¹ Polcovi či Polczinovi byli jeden z nejstarších olomouckých rodů, který se v Olomouci udržel až do 16. století. Michal Polczin byl konšelem a purkmistrem mezi lety 1392–1427. Viz Václav Nešpor. *Dějiny města Olomouce*. Olomouc: Votobia 1998, s. 46.

⁵² Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 357, zápis č. 456; s. 390, zápis č. 528.

⁵³ Kostel vyhořel celkem dvakrát v průběhu zkoumaného období. Prvně v roce 1393, kdy při požáru města shořel jak konvent, tak i kostel, podruhé pak v roce 1404. Po prvním požáru se složilo na opravu kostela město i kapitula a papež Bonifác dokonce vyhlásil v roce 1400 nové odpustky pro ty, kteří přišli do kaple Navštívení Panny Marie a jakkoliv přispěli na opravy kláštera a kostela. Viz Stanislav Červenka. *Církevní vývoj*. In: Jindřich Schulz (ed.). *Dějiny Olomouce 1*, s. 166.

⁵⁴ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 258, zápis č. 198.

⁵⁵ Tamtéž, s. 407, zápis č. 569.

Velmi kuriózní odkaz ovšem sepsal Pavel Kratzer, který v roce 1456 věnoval pět hřiven na opravu budov a také půl tuny⁵⁶ slanečků pro mnichy – „Item her hot geschafft ein tonne herink, halb in das spittal und halb zu sant Bernhardin.“⁵⁷ Odkaz byl učiněn v lednu a teoreticky bychom se mohli domnívat, že toto množství vystačilo mnichům na celé zimní období. Je ovšem otázkou, jak byl tento odkaz „vyplacen“ a zda bylo celé množství slanečků předáno najednou či po částech. K tomu se již testament nevyjadřuje. Odkaz slanečků špitálu a klášteru není nijak překvapující. Z o něco mladších záznamů o konzumaci ryb ve špitále svatého Jiří ve Špýru se dozvídáme, že v první polovině 16. století činil podíl konzumace slanečků přibližně 50 procent všech konzumovaných ryb a že roční spotřeba slanečků byla zhruba dvě tuny. Odkaz půl tuny slanečků tedy mohl podle tohoto příkladu pokrýt spotřebu špitálu na čtvrt roku.⁵⁸ Ani donace slanečků v závěti určené klášteru nejsou neznámým fenoménem. V časově blízké době jsou doloženy například v Horní Lužici, a to v množství odpovídajícím zde uvedenému. Viz donace jedné tuny slanečků klášteru ve Zhořelci z roku 1492.⁵⁹

Mezi další instituce, kterým olomoučtí měšťané věnovali své donace v testamentech, pak patřil například klášter svatého Františka, kterému bylo určeno celkem 19 odkazů, farní kostel Panny Marie na Předhradí, na nějž měšťané pamatovali celkem 14 odkazy, klášter svaté Kláry, kostel svatého Blažeje, bývalý biskupský kostel svatého Petra a další. Zřídka najdeme odkazy i institucím mimo město samotné.⁴⁰

⁵⁶ Tuna v tomto významu označuje starou dutou míru užívanou zejména v souvislosti se slanečky. Má stejně jako slovo herink severský původ. Jaromír Bělíč – Adolf Kamiš – Karel Kučera. *Malý staročeský slovník* [online]. Praha 1978 [2015-04-10]. <http://vokabular.ujc.cas.cz> uvádí příklad „pro jednu tunu heryňkóv“. Srovnání též Miroslava Koreníkové. *Staročeské názvy nádob, jejich původ a motivace pojmenování*. Magisterská diplomová práce, FF MU 2011, s. 170.

⁵⁷ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 416, zápis č. 582.

⁵⁸ Wolfgang Kleinschmidt. Essen un Trinken in der frühneuzeitlichen Reichsstadt Speyer. Die Rechnungen des Spitals St. Georg (1514–1600). *Münsteraner Schriften zur Volkskunde/Europäischen Ethnologie* 17 (2012), s. 144–146.

⁵⁹ Verzeichniss Oberlausischer Urkunden. Zweiter Band, vom Jahre 1490 bis 1805–Görlitz 1824, s. 15.

⁴⁰ Můžeme tak nalézt odkaz již zmíněné Magdaleny, pozůstalé po Cunzovi z Prostějova, která odkazuje bratřím v Prostějově pět hřiven, aby se modlili za duši její i jejího muže. Srov. Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 376, zápis č. 498. Dalším může být například odkaz pro kostel svatého Petra v Brně, který byl ovšem podmíněn – „Jestliže by po smrti své matky zemřel Václav dříve než jeho sestra Dorota, má případnout trvale deset hřiven uvedených peněz za duši jejího otce, Petra lékaře,

Špitály

Ve městě se člověk denně setkával s chudobou a nemocemi. Bylo proto dobrým zvykem pomáhat s péčí o chudé a nemohoucí, přinejmenším finančně. Není tedy překvapením, že olomoučtí měšťané na špitál a chudé mysleli i ve svých testamentech. Specifikovali v nich darování financí či jiných věcí (například sukno či jídlo) právě chudým a nemocným, ať už nějaké instituci ve městě, jako například špitálům, či činili odkazy neinstitucionální. V Olomouci byly minimálně čtyři špitály a tzv. zádušní domky. Špitál svatého Ducha na Předhradí, který byl nejstarší a jako jediný stál uvnitř hradeb, dále pak špitál svatého Ondřeje, špitál Panny Marie v poli a špitál svatého Joba a Lazara.⁴¹ Ve většině případů měšťané vyjadřovali svá přání, jak se má s jejich penězi naložit. Setkáváme se tak s odkazy například dvacet hřiven od Kateřiny Paczoldin na jídlo pro chudé ve špitálu, od Clary Salczerin dvacet hřiven na chudé s přáním, aby každý měsíc byli vykoupáni a nakrmeni (pravděpodobně na její náklady).⁴² Můžeme zde nalézt také druhou polovinu tuny slanečků z již zmiňovaného testamentu Pavla Kratczera, který má na paměti stravu pro chudé.⁴³ Měšťané také často mysleli na hygienu chudých, jako například Michael Czotl, který ve své závěti odkazuje finance na opravu střechy špitálu a také na lázeň.⁴⁴

V průběhu středověku vzniklo ve městě několik špitálů, které z počátku hrály významnou roli v péči o osoby nakažené leprou. Od 14. století se lepra v zásadě nevyskytuje a leprosária se měnila na špitály, jež časem získávaly charitativní funkci a v nichž se poskytovala péče osobám s nakažlivými nemocemi. Proto byly již od počátku budovány za městskými hradbami. V testamentech olomouckých měšťanů můžeme narazit na odkazy pro leprosária až do poloviny 15. století, například testament Nicolase Schindlera z roku 1433, odkazující šest hřiven leprosáriu u Svatého Ondřeje a Panny Marie,⁴⁵ nebo odkaz Nicolase Libsta z roku 1441 pro leprosárium u Svatého Ducha.⁴⁶

kostelu svatého Petra v Brně.“ Srov. Spáčil (ed.). *Nejstarší městská kniha*, s. 238, zápis č. 580.

⁴¹ Jitka Němečková. Z dějin olomouckého špitálu sv. Joba a Lazara. *Olomoucký archivní sborník* 14 (2016), str. 48.

⁴² Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 371, zápis č. 484.

⁴³ Tamtéž, s. 415, zápis č. 582.

⁴⁴ Tamtéž, s. 355, zápis č. 451.

⁴⁵ Tamtéž, s. 362, zápis č. 466.

⁴⁶ Tamtéž, s. 385, zápis č. 518.

Kateřina Jíšová se zabývala otázkou zbožných odkazů v testamenech pro chudé v českých městech. Nabízí se tedy srovnání s výsledky z Olomouce. Jíšová uvádí, že 84 testátorů z celkového počtu 455 zkoumaných testamentů odkazovalo chudým finance na lázeň, v Olomouci takový odkaz nacházíme například v již zmíněném testamentu Michaela Czotla z roku 1433. Celkem 73 olomouckých měšťanů darovalo chudým prostou finanční hotovost bez bližšího určení, jak by s ní mělo být naloženo. Nejvíce odkazů, v 28 případech, se vztahovalo na nákup sukna pro chudé, což je zřejmé také v Olomouci, například Alžběta, matka Jiříkova – „Item jiné všecky věci, mnoho nebo málo, což mymto poručenství zbývá, to všecko mocně poručí a dává paní Barboře Martínkové, masařově ženě, aby z toho sukna nakúpila a mezi chudé rozdala za její Alžbětinu duši.“⁴⁷ Překvapivé je, že Jíšová označuje jako méně časté donace na jídlo pro chudé, celkem 23 donací ze zkoumaných 455 testamentů. Ve zkoumaných olomouckých testamenech můžeme nalézt celkem deset odkazů na jídlo pro chudé, oproti pěti odkazům na ošacení pro chudé.⁴⁸ Celkem 43 měšťanů olomouckých myslelo ve svých testamenech na chudé a špitály.

Je otázkou, zda můžeme donace špitálům řadit ke zbožným donacím a hledat za nimi náboženské motivy. Špitály byly v dané době spíše městskou institucí, kterou řídili správci jmenovaní městskou radou. Na druhou stranu péče o chudé a nemocné je v křesťanství hluboce zakořeněna, a tudíž donace pro chudé bych radila ke zbožným donacím učiněným nejenom za účelem pomoci chudým, ale také kvůli snaze udělat před smrtí (respektive po ní) dobrý skutek a spasit svoji duši.

Druhy zbožných donací

V testamenech olomouckých měšťanů se můžeme setkat s různými druhy zbožných donací, tedy s několika způsoby, jakými se rozhodli věnovat svůj majetek na zbožné účely.⁴⁹

Pochopitelně jednou z nejčastějších forem zbožných donací byla prostá finanční částka. Testátoři ve svém testamentu jasně určili částku, kterou si přejí věnovat určité církevní instituci, špitálu nebo chudým

⁴⁷ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 407, zápis č. 569.

⁴⁸ Kateřina Jíšová. Milosrdenství v českých středověkých městech. *Documenta Pragensia Supplementa IV* (2013), s. 34–36.

⁴⁹ Ve výjimečných případech odkazovali i celý majetek, jak učinil Ondřej lékárník v roce 1371. Srov. Spáčil (ed.). *Nejstarší městská kniha*, s. 239, zápis č. 585.

a častokrát již ani blíže nespecifikovali, jak má být částka využita. Poskytovali tím velký prostor pro úvahu, jak s jejich penězi naložit, a mohly tedy pokrýt nejakutnější potřebu obdarované instituce. Možným vysvětlením pro darování finanční částky je její přístupnost. V okamžiku, kdy majetek většinou zdědí rodina, lze finanční částku snadno darovat. Celkem 61 ze zkoumaných testamentů obsahuje finanční obnos. Částky se pohybovaly v poměrně velkém rozptylu, od tří set zlatých až po pár grošů. Ve většině případů však testátoři zapsali konkrétní využití odkazu. Přičemž nejčastěji mysleli na stav budov, dále na potřeby bratří v klášterech, jako bylo jídlo, například již zmíněná půl tuna slanečků pro špitál a půl tuna pro klášter svatého Bernarda,⁵⁰ nebo svým odkazem usilovali o zlepšení stravy a osobní hygieny, což se ve spojení s odkazy pro chudinu ukazuje jako poměrně časté.⁵¹

Můžeme nalézt zmínky o finanční částce, která se měla věnovat na plat například oltářníkům, čímž zajišťovali neustálou péči o svůj oblíbený oltář, a tedy jistě i přímluvu u toho, komu byl oltář zasvěcen. Případně přímo na založení oltáře, jak to udělal zmíněný Johannes Vorlauff, který nechal v roce 1440 založit oltář Nejsvětější Trojice ve věži farního kostela svatého Mořice.⁵²

Relativně často se také setkáváme s odkazem finanční částky, za kterou se měl v konkrétním obdarovaném kostele sloužit určitý počet mší a vigilií. Například Barbara, pozůstalá po Michaelu Polczinovi, ve svém testamentu z roku 1431 uvádí, že nechává veškerý majetek za duši Michaela, svého muže, aby se každý rok, pátý den po svátku Obřezání Páně, v kostele svatého Mořice držela zádušní vigilie s devíti čteními a k tomu, aby bylo slouženo 30 zádušních mší, na které jsou zaplacení kněží čtyřmi denáry a také svíčky. Zvoníkům odkazuje dva groše a má se zvonit všemi zvony. A také se má každou neděli při mši číst jméno její, jejího muže a jeho matky.⁵³

Testátoři ovšem neodkazovali pouze finanční obnosy. Testament byl důvěrná záležitost, již se člověk vypořádával s tím, jak má být naloženo s jeho majetkem po smrti. Ovšem celý majetek člověka nemá podobu finančního obnosu či ho nelze na finanční obnos zredukovat. Často se proto setkáváme s tím, že testátor odkazuje i církevním institucím předměty, o kterých se domnívá, že by mohly být pro ně

⁵⁰ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 416, zápis č. 582.

⁵¹ Spáčil (ed.). *Nejstarší kniha*, s. 250, zápis č. 688.

⁵² Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 383, zápis č. 514.

⁵³ Tamtéž, s. 357, zápis č. 456.

užitečné. Můžeme tedy narazit na sukno, které mělo být využito pro chudé, či přímo na oblečení, které se mělo věnovat chudým nebo bratřům.⁵⁴ Nežrídka jde o dary v podobě svící na oltáře či sanktustních svící ke mši, jako například v testamentu Martina Knewsla, který věnoval sanktusní svíce do kostela svatého Mořice, kostela Panny Marie na Předhradí, klášteru svatého Františka, klášteru svaté Kláry, kostelu svatého Michala, kostelu Všech svatých a kostelu svaté Kateřiny, celkem tedy sedm velkých svící.⁵⁵

Jedním ze zvláštních odkazů, které v testamentech můžeme nalézt, je odkaz na zvonění. Zvony hrály v životě středověkého měšťana významnou roli. Určovaly čas, zvonily na poplach nebo také svolávaly na bohoslužby. Oznamovaly, že se ve městě děje něco významného. Existují také doklady o tom, že zvony určovaly čas práce. Funkci informování o čase si zvony udržely i po zavedení mechanických hodin, jelikož se jejich zvuk nesl do dálky, a tudíž bylo jednodušší určit čas i ze vzdálenějších míst než přímo pod hodinovou věží.⁵⁶ Měšťané si důležitost zvonů uvědomovali, a proto můžeme nalézt zmínky o zvoněních taktéž v měšťanských testamentech. V roce 1431 sepsala svoji poslední vůli olomoucká měšťanka Barbara Polczin, ve které věnuje zvláštní důraz anniversáriím za duši svoji i svého muže (v době sepsání testamentu byla již patrně vdovou). Ve svém testamentu požaduje, aby každý rok po svátku Obřezání Páně byly v chrámu svatého Mořice slouženy vigilie s průvodem k hrobu, které měly být doprovázeny zvoněním zvonů, za což měl zvoník dostat dva groše.⁵⁷ Další zápis nacházíme v testamentu Mikuláše Stawdigla, který taktéž odkazuje dva groše jako odměnu pro zvoníka a prosí o zvonění zvonů v chrámu svatého Mořice spolu s vigiliemi.⁵⁸ Nechat zvonit za svoji duši bylo snahou, jak nechat na sebe vzpomínat všechny, kteří v ten moment zvony uslyšeli. Podobné zápisy lze samozřejmě najít také v testamentech zachovalých z jiných měst, například z Plzně⁵⁹ či z Brna.⁶⁰

⁵⁴ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 413, zápis č. 579.

⁵⁵ Tamtéž, s. 371, zápis č. 484.

⁵⁶ Více se úlohou a funkcí zvonu ve středověkých městech zabývá Tomáš Borovský. *Zvony a lidé středověkého města*. In Martin Čapský a kol. *Komunikace ve středověkých městech*. Opava: Slezská univerzita 2014, s. 39–52.

⁵⁷ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 357, zápis č. 456.

⁵⁸ Tamtéž, s. 365, zápis č. 469.

⁵⁹ Adolf Strnad (ed.). *Listář královského města Plzně a druhdy poddaných osad II. 1450–1526*. Plzeň: Městské historické muzeum 1905, s. 572, č. 679; s. 698, č. 840.

⁶⁰ Tomáš Borovský. Čas středověkých měšťanských testamentů. In: Jíšová – Doležalová (ed.), *Pozdně středověké testamenty*, s. 55–71.

V testamentech olomouckých měšťanů nacházíme odkazy pro poutní cesty, a to na dvě konkrétní místa, Cáchy a Řím. Než se poutník vydal na cestu, bylo obvyklé sepsat a nahlásit závěť a také předat majetek do dočasné správy. Testátor uvedl v testamentu, že by si přál, aby byla vykonána poutní cesta, a mohl na ni odkázat určitou sumu. Tuto cestu nemusel podstoupit on sám, ale osoba, kterou pro tento úkol vybral. Jakss, stavitel chrámu svatého Mořice, ve svém testamentu z roku 1430 uvádí, že jeho žena Ursula má vykonat poutní cestu k Panně Marii v Cáchách a k Petru a Pavlu v Římě pro slávu duše.⁶¹ Duchovní zásluhy se tímto tedy připsaly také testátorovi. Je nutné ovšem podotknout, že v závětech ze zkoumané doby a okruhu nenalezneme pokyny ke zbožným poutím, které bylo možné vykonat v blízkém geografickém okruhu, ale spíše k poutím do vzdálených končin, jako byl právě Řím nebo Cáchy.⁶² Odkaz na zbožnou pouť se objevuje ve třech testamentech z celkového počtu 75 zkoumaných. Jeden z roku 1430 a dva z roku 1435. Je to poměrně malý vzorek, který ovšem může souviset s nárůstem zbožných donací po husitských válkách. Zajímavé je, že jednu donaci na zbožnou pouť učinila žena, Clara Salczerin, a to rovnou na tři poutě, dvě do Říma a jednu do Cách. Na hlubší prozkoumání role zbožných poutí v testamentech je toto ovšem příliš malý vzorek. Pozoruhodné je taktéž to, že v rámci odkazu na pouť již není přímo určena částka, jež by pokryla nezbytné náklady na tuto pouť, kterou vyžadovali po svých bližních. Zůstává otázkou, jestli tato pouť byla doopravdy vykonána.

Závěr

V úvodu tohoto článku jsem představila několik základních otázek, které se zde pokusím rozebrat a zodpovědět na základě výše uvedených informací. Otázku, zda se události v dané době odrazily na religiozitu olomouckých měšťanů, je poměrně náročné zodpovědět, jelikož nemáme dochovaný reprezentativní vzorek testamentů z dané doby. Na základě zachovaných testamentů ovšem můžeme prohlásit, že míra zbožných donací se zvýšila v období od počátku dvacátých let 15. století, tedy od začátku husitských válek, největší počet testamentů

⁶¹ Spáčilová – Spáčil (ed.). *Památná kniha*, s. 368, zápis č. 479.

⁶² Jan Hrdina. Čeští a moravští poutníci v Říši v pozdním středověku. In: Jiří Mihola (ed.). *Na cestě do nebeského Jeruzaléma – Poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*. Brno: Moravské zemské muzeum 2010, s. 15.

se zbožnými donacemi je pak dochován ze třicátých let 15. století, celkem 26 testamentů z celkového počtu 75 zkoumaných testamentů. Ze čtyřicátých let je to potom 17 testamentů a z padesátých let 15. století 16 testamentů. Celkem 52 ze zkoumaných testamentů sepsali muži, 23 pak přísluší ženám. V období do dvacátých let 15. století se jedná spíše o jednotlivé testamenty. Přítomnost zbožných odkazů tedy rámcově odpovídá náboženským změnám v království. Nelze přesně určit, zda zvýšení zbožných odkazů bylo přímou reakcí na události doby, nicméně lze toto předpokládat. Pro potvrzení této domněnky by nicméně bylo nutné nahlédnout do dalších pramenů vztahujících se k této době a otázce.

Další otázkou bylo, jak se zbožné legáty měnily v průběhu zkoumaném stoletém období a jaké instituce měštané upřednostňovali. Do třicátých let 15. století se zbožné donace v testamentech různily. Většinou šlo o finanční dary různým kostelům v Olomouci či na chudé, ovšem ve třicátých letech 15. století se objevují první zásadnější zbožné odkazy pro chrám svatého Mořice v Olomouci. Od té doby jsou odkazy pro chrám svatého Mořice stálí, zbožný legát pro tento chrám nalezneme v takřka každém testamentu. Lze shrnout, že podoba zbožných legátů byla v průběhu zkoumaného období v zásadě stále stejná, resp. nejčastěji se setkáváme s finančními odkazy a poté s odkazy na různé bohoslužebné úkony, jako jsou mše či vigilie, a v neposlední řadě také s odkazy movitých či nemovitých věcí. Ze zkoumané doby můžeme také vyhodnotit, že měštané ve svých testamentech nejčastěji mysleli na chrám svatého Mořice a sekundárně na chudé či na špitály. Ze zkoumaných testamentů můžeme dojít k závěru, samozřejmě s ohledem na komplikovanost reprezentativnosti vzorku, že měštané ve svých testamentech odkazovali nejčastěji finanční částky. Je to poměrně pochopitelné, jelikož pro obdarovanou instituci bylo jednodušší využít finanční obnos, který – samozřejmě s ohledem na přání testátorova – mohla využít v zásadě dle svého rozhodnutí na aktuálně nejnutnější potřebu. Rovněž byl tento způsob vhodný i pro testátora a vykonavatele jeho poslední vůle, protože přesnou finanční částku bylo možno snadněji předat. Většina testátorů také připojovala své přání, jak má být jejich odkaz využit. Nejčastěji jsme se setkali s odkazy na opravu či stavbu budov nebo některých jejich částí, jako jsou sloupy či vitráže. Podobně také nalezneme odkazy, které měly svým testátorům zajistit, aby se na ně pamatovalo i delší dobu po jejich smrti, ať již šlo o anniversária či o liturgické předměty s jejich jménem.

Práce si kladla za cíl zachytit a charakterizovat určité proměny měšťanské zbožnosti prostřednictvím studia a zpracování zbožných odkazů v dochovaných testamentech olomouckých měšťanů z období mezi lety 1360 až 1466. Podrobnější zkoumání zbožnosti měšťanů a obecně motivace pro vytváření zbožných donací v testamentech by bylo úkolem komplexnějšího výzkumu. Je třeba mít neustále na paměti limity použití testamentu jako pramene. Odkazy kostelům či klášterům mohly vycházet jak z motivace zbožné, ale také pragmatické, jako byla například snaha o přímluvu po smrti, o zachování památky na testátora anebo také snaha o zvelebení města. Přesto se ukázalo, že tento typ pramene do určité míry je schopen reflektovat religiozitu olomouckých měšťanů v pozdním středověku. Testamenty měšťanů, jimiž se práce zabývala, byly opravdu pouze vzorkem obyvatel Olomouce, a je tedy poměrně problematické posoudit jejich výpovědní hodnotu z hlediska zbožnosti, jelikož měšťané mohli činit zbožné skutky již za života, a tudíž necítili třeba potřebu je zmiňovat ve svých závětech.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákuřova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: annavrtalkova@gmail.com*

THE CHOICE OF MATTHIAS IN ACTS 1:15–26

DAVID G. MONACO

ABSTRACT

This article deals with the choice of a replacement for Judas Iscariot in the Acts of the Apostles particularly from the standpoint of the Semitic background to the event. It begins by determining where the episode actually starts, with respect to an identification of the ἀδελφοί mentioned in the text. It moves on to demonstrate that despite seemingly contradicting Jesus' earlier command to "wait" in the holy city, the disciples see themselves as both justified in their actions and obeying the divine plan in taking this initiative. After addressing the issue of Peter's speech justifying the Apostles' actions, the article takes the position that the prayer of the community beginning with the words σὺ κύριε is likely addressed to the Risen Christ rather than God the Father. The issue of the casting of lots is approached from the standpoint of its Semitic background, particularly from its Hebrew Bible background, as a sacral act linked directly with the preceding prayer to demonstrate that the Risen Lord was still guiding the early Christian community. The final section of the article discusses the concept of the Twelve and its importance to both Judaism and primitive Christianity.

Keywords

Matthias; casting of lots; Judas; Lord; Lukan Christology; Semitic background to the New Testament; the Twelve

DOI: 10.14712/23363398.2017.24

The choice of Matthias in the first chapter of the Acts of the Apostles is a passage that presents a number of problems on a variety of different levels, not the least of which are the elements that indicate some Semitic background or influence to the incident itself. Right from the start, while verse 26 clearly closes our passage, one

may legitimately ask where the pericope actually begins. In the many different works consulted in composing this article, virtually all of the authors seem to opt for verse 15, yet in the fifth edition of *The Greek New Testament*, the editors have chosen to place the heading “The Choice of Judas’ Successor” at verse 12.¹ This seemingly insignificant detail could have a great deal of bearing if, for example, one views, along with Josep Rius-Camps, the presence of the “brothers” of Jesus as having a significant bearing upon the choice of Matthias to replace Judas as the twelfth Apostle.²

On the most basic level, one notes that in this pericope, the author of Acts presents us with the only story covering the time between the Ascension of Jesus and the Descent of the Spirit. This entire story, however, would seem to be somewhat out of place. One might even say that it is in seeming contradiction to the rather simple command of Jesus to remain in Jerusalem and await the promise of the Father. It would seem legitimate to ask, as does Karl Heinrich Rengstorf, why the entire episode takes place at all, given the additional fact that Jesus himself seemed not to be overly concerned about replacing Judas prior to his Ascension.³

When one comes to the actual details of the story, there are other questions that are raised. Is the number one hundred and twenty to be considered particularly significant as Jacques Dupont seems to indicate,⁴ or is there no major significance to this cipher above and beyond the fact that it is a multiple of the number twelve, as per Hans Conzelmann⁵ or Frederick Fyvie Bruce?⁶ The speech of Peter presents several interesting aspects to the reader. Above and beyond the way in which Hebrew Bible quotations are reworked in order to fit Judas’ situation

¹ Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce Metzger, eds. *The Greek New Testament*. Revised by Florian Voss in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia. (5th ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014), 397. Luke Timothy Johnson, in *The Acts of the Apostles*, Volume 5 of the *Sacra Pagina Series* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 35 presents the section under the title “Preparing the People (1:12–26).”

² Josep Rius-Camps, “Elecció de Maties, restauració pòstuma del nou Israel,” in *Rivista Catalana de Teologia* 12 (1987), 7.

³ Karl Heinrich Rengstorf, “Die Zuwahl des Matthias (Apg 1,15 ff.),” in *Studia Theologica* 15 (1961), 35. <https://doi.org/10.1080/00393386108599814>.

⁴ Jacques Dupont, *Les Actes des Apôtres* (Paris: Les Éditions du Clef, 1964), 39.

⁵ Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*. Volume 7 of *Handbuch zum Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 23.

⁶ Frederick F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 76.

and the clear difference between this account of the death of Judas and the Matthean account,⁷ why, one may ask, would Peter see the need to tell the details of the story to this group a mere matter of days later, as if these events had occurred quite some time before, and why would he translate an Aramaic term into Greek with the comment “in their own language,” when the entire group was most likely Aramaic speaking?

The prayer offered by the disciples presents a problem regarding the address $\sigma\upsilon\ \kappa\upsilon\pi\iota\epsilon$. This simple vocative is easy enough to translate, but difficult to pinpoint. Who is the Lord to whom the disciples offer this prayer? Is the reader to assume along with Conzelmann that the prayer is addressed to God,⁸ or is the prayer addressed to Jesus, the one who chose the original Twelve?⁹ What, if anything, does the answer to this question tell us about the Christological consciousness of the author of Luke-Acts? The casting of lots too raises certain questions. On a most basic level, concerning the “how,” there is very little said. The text does not give a great deal of insight into the method used. From the use of the term, it would appear to offer two basic suggestions in this specific case: either a casting of lots in order to eliminate one or a casting of lots in order to choose one. However, the text merely tells us that lots were “given” and that “the lot fell upon Matthias, and he was numbered with the eleven Apostles.”

There is, however, a more important related question, namely, why the use of lots at all? Why would the disciples have used such a technique to determine the choice of a successor for Judas? What is the significance of the casting of lots in the ancient world in general, but more specifically in the first century Jewish mind-set? In that regard, the casting of lots actually involves a desire to leave the choice not up to chance, but rather, up to God.¹⁰ This attitude could be particularly significant when put into perspective with the addressee of the prayer in vs. 24. In Luke-Acts, in general, the one who calls is Jesus. Does the juxtaposition of $\sigma\upsilon\ \kappa\upsilon\pi\iota\epsilon$ with a Jewish attitude toward the casting of lots have any significance from a primitive Christological standpoint?

⁷ Not to mention the radical difference from the later account given by Papias of Hierapolis.

⁸ Conzelmann, 25.

⁹ Giovanni Leonardi, “I dodici e ‘gli apostoli’ nei Vangeli sinottici,” in *Studia Patavina* 42 (1995), 170.

¹⁰ Annie Jaubert, “L’élection de Matthias et le tirage au sort.” Pages 274–280 in *Studia Evangelica* 6. Edited by Elizabeth A. Livingstone. (Berlin: Akademie Verlag, 1973), 274.

Finally, let us return to the more overarching question about the entire episode: why does it even occur? What is the purpose of replacing Judas when neither the man replacing him nor the other potential replacement is ever heard from again? Why the concern for the completion of the Twelve when the Twelve as a group will virtually disappear from the scene, except for a number of isolated instances? The question is intriguing, because in this pericope, there would appear to be some eschatological significance to the Twelve, an idea that makes more sense when the statement of Jesus regarding the placement upon thrones judging the 12 tribes of Israel in Luke 22:28–30 is brought into consideration. Certainly it is worth noting that there is no visible concern about a replacement for James, the brother of John after Herod has him killed in chapter 12.¹¹

Delimitation of the Text and the “Brothers” of Jesus

Rius-Camps considers the opening verse of the passage to be verse 15.¹² Nonetheless, in “L’elecció de Maties, restauració pòstuma del nou Israel,” he so strongly links the immediately preceding verses, marked by the editors of the *Greek New Testament* as the beginning of the pericope, with our text that it would seem difficult to separate them. He does this by linking the ὄχλος in verse 15 with the group mentioned in verses 13–14, i.e. the Eleven listed by name, the women, Mary the mother of Jesus, and his brothers.¹⁵

The crux of the matter would seem to be the term ἀδελφός. Verse 14 tells us that the eleven remaining Apostles named in verse 13 were “persevering with one mind in prayer with (the) women and Mary the mother of Jesus καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.” Rius-Camps states that, “Pere tracta d’evitar que els germans de Jesús facin valer els privilegis històrics d’Israel en perjudici de la nova línia iniciada per Jesús amb l’elecció dels Dotze i de la qual ells es consideren els únics legítims continuadors.”¹⁴ This interpretation flows quite smoothly when one puts together the καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ of verse 14 with the ἀναστάς

¹¹ José Antonio Jáuregui, “Función de los ‘doce’ en la Iglesia de Jerusalén,” in *Estudios Ecclesiásticos* 63 (1988), 269.

¹² Rius-Camps, 1.

¹⁵ *Ibid.*, 4.

¹⁴ *Ibid.*, 7.

Πέτρος ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν in verse 15, acknowledged by Rius-Camps himself as the start of our pericope.

The salutation ἄνδρες ἀδελφοί, in verse 16 is not really pertinent to this discussion even though obviously the word ἀδελφός does appear. As Conzelmann points out, the use of this address on the part of Peter serves to demonstrate that the speech was composed in its present form or at least redacted significantly by Luke, since the phrase is a Greek rather than a Hebrew form of address,¹⁵ which one would naturally expect from an Aramaic-speaking Jew from Galilee. Rescinding from the presence of the word ἀδελφός in verse 16, Rius-Camps' interpretation of the other two uses of the term in the preceding verses can seem all the more attractive if one places it in context with problems that arise within the primitive Jerusalem community later in the course of the Acts of the Apostles, such as those concerning the aftermath of the baptism of Cornelius and his household and of circumcision and obedience of the Law. Nonetheless, there are certain difficulties with this conclusion.

The range of meaning in Greek of the term ἀδελφός leaves some doubt as to the exact significance of the phrase in verse 14. A blood relationship is without a doubt the literal meaning of the word. However, if one accepts a literal interpretation, there is no absolute clarity regarding this particular usage of the term. One example is the issue of gender. A translation of the phrase καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ could just as easily read “and his brothers and sisters.”¹⁶ A blood relation may not be intended in this particular instance as it is also possible to accept a figurative meaning for the term.¹⁷ This interpretation is valid even if one views the speech as a Lucan redaction of an older tradition translating an original Aramaic ܡܪܝܩܐ. From this standpoint, the link between the term in verses 14 and 15 becomes even more tenuous, and the textual tradition surrounding these verses seems to bear out the weakness of this link. A number of different manuscripts, including Codex Vaticanus, read καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, whereas Codex Sinaiticus, for example, lacks the preposition.

When one examines verse 14, the addition of the preposition σὺν has been seen “to separate Jesus from his ἀδελφοί, and is therefore

¹⁵ Conzelmann, 23.

¹⁶ BDAG, 18.

¹⁷ Ibid., 18.

suspect as a scribal addition made in the interest of supporting the perpetual virginity of Mary.”¹⁸ As regards verse 15, Bruce Metzger points out that:

The Western text (D, it^e, sig. D Cyprian Augustine) has substituted μαθητῶν of ἀδελφῶν of κ A B C *al.* The reason is obvious: to prevent the reader from confusing these “brethren” with the brothers of Jesus (ver. 14). (The word μαθητής is used nowhere else in the first five chapters of Acts.) For the same reason the scribe of the Bodmer Papyrus of Acts seems to have substituted ἀποστόλων (P^{74vid}).¹⁹

While it must be acknowledged that these variants are probably secondary, they do present evidence of the ambiguity involved in the interpretation of the term ἀδελφός in our present context. It would appear that in verse 15, certain scribes of the Western tradition saw the possibilities and wished to clarify the term for their readers, while the scribe of the Bodmer Papyrus saw the possibility of confusion and adjusted the text in order to avoid any possible doubt.

Essentially, the thesis of Rius-Camps, while intriguing and certainly feasible from a grammatical standpoint, may be somewhat tenuous. This judgement is arrived at both from the preceding evidence and from the grammatical signal that most clearly delimits our text. Verse 15 begins as follows: Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις. As Ben Witherington points out, “The phrase ‘in those days’ in *v. 15*, and elsewhere in Luke’s writings indicates a transition to a new section.”²⁰ It would appear, therefore, that Luke is essentially delimiting the text for us.

In conclusion, the pericope concerning the tradition of the death of Judas and the resulting choice of Matthias to take his place among the Twelve may be delimited as Acts 1:15–26. Given this conclusion, supported by both the afore-mentioned Lucan tendencies and the translational possibilities for the term ἀδελφοίς, Rius-Camps’ theory would appear to be somewhat difficult to prove. While quite interesting and possible from a purely linguistic point of view, to link so strongly the

¹⁸ Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: American Bible Society, 1994), 246–247.

¹⁹ *Ibid.*, 247.

²⁰ Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 116.

ἀδελφοί, of verse 14 with those mentioned in verse 15 would seem to be an uncertain connection to make.

Contradiction or Consistency

In Acts 1:4, we read, “And staying with (them), he commanded them not to be separated from Jerusalem, but to wait for the promise of the Father which ‘you heard from me.’” At no time has the Acts of the Apostles recorded an order on the part of the Risen Lord to fill out the Twelve or to replace Judas, but rather to go back to the holy city and to “wait.” Nonetheless, the story barely passes from the Lucan note about their return to the holy city to our passage in which Peter gives a speech concerning the necessity of filling Judas’ position. The community then goes directly into prayer, and they proceed to cast lots in order to determine the successor of Judas Iscariot. It would seem reasonable to ask what would have been the motivation of the Apostles for taking such an initiative.

The choice of another to take the place of Judas is not simply a matter of rounding out the number of the Apostles from the odd number eleven to an even sum. There is something far more important involved that would seem to give them the assurance that they are following at the very least the implicit will of the Lord. The main issue would be the concept of the Twelve with respect to the eschatological Israel and witness to Jesus, as comes across powerfully throughout Luke-Acts. While the notion of the Twelve will be covered in further detail below, it may be said at this point that there is a particular Semitic/Hebraic significance to the number twelve as well as a particular theological and eschatological significance to the Twelve for Jesus, and hence for Luke, that made the choice of a replacement for Matthias necessary.

The importance of the Twelve in Luke-Acts and the reason for replacing Matthias is underlined by I. Howard Marshall: “In the Gospel, the Twelve had a special function as apostles to the Jews and could look forward to sitting on thrones to judge the twelve tribes of Israel (Lk. 9:1-6; 22:28-30); the filling up of the number was probably meant to indicate that the task of witness to Jesus as the Messiah for the Jews was to be continued after the resurrection.”²¹ However, it is noteworthy

²¹ I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 65.

in this context that the Apostles see no reason to replace James after the comment concerning Herod in Acts 12:2: “and he did away with James, the brother of John, by means of (the) sword.” It is this fact that has led some to even go to the extreme of claiming that the whole episode in Acts 1:15–26 was illegitimate, as Marshall points out.²² However, this would tend to obscure the issue at hand, which comes forth clearly in Peter’s speech to the gathered community.

The fact that the Apostles do not see a need to replace James, the brother of John, is evidence that our pericope deals with an entirely different issue. The reason for the replacement of Judas is not so much linked to his death, but rather, to the actions preceding his death. It was not the fact that Judas died, but rather the fact that he committed apostasy that necessitated his replacement in the minds of the Apostles. This is confirmed during the course of Peter’s speech, most likely shaped and crafted by Luke, from the evidence of the way in which Hebrew Bible quotes are used. These quotations from Psalms 69:25 (LXX 68:26) and 109:8 (LXX 108:8) will give a Scriptural rationale for the understandably scandalous treachery on the part of their former companion, showing that all somehow fits into the divine plan, and will help to demonstrate to the reader that the Apostles are following what they understand to be God’s will. It is the second quotation from Psalm 109 that is particularly interesting in our present context. As Luke Timothy Johnson points out:

This is the only direct citation from Ps 108 [*sic*] in the NT, and it is interesting that the application works best because of the LXX translation. The Hebrew *pēhudātō yiqqah ’aḥer* is best understood in its context to mean, ‘may another seize his goods.’ The LXX’s rendering of *pēhudā* by *episkopē* (‘office/magistracy’) works very well for Luke’s purposes. It is used in 1 Tim 3:11 for the ‘office of overseer (*episkopos*),’ a position that Luke recognizes in Acts 20:28.²⁵

It is clear from this particular usage that the entire pericope is essentially “justified” through this citation of the Psalm.

²² I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, 67.

²⁵ Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 36.

While it is true, as noted above, that the Risen Lord did not concern himself with a replacement for Judas during the forty days prior to his Ascension, nor did he give any such command to the disciples, they clearly act with the sense that they are being faithful to and fulfilling his will. In this regard, Marion L. Soards notes that “by citing scripture to establish the continuity of the past and the present, the speakers in Acts clarify the meaning of the present in terms of God’s own purposes. Thus, in Acts 1,20, the Psalms interpret Judas’ fate and indicate God’s will for the early Christian community to seek his replacement.”²⁴ Essentially, while the pericope may appear to be somewhat inconsistent with the very simply expressed desire of the risen Jesus that they return to Jerusalem and “wait,” in Luke’s presentation, the disciples act according to God’s will, hence the entire event reflects God’s own initiative for the community.

Significance of the 120

In the opening line of our pericope, we read that there were “about one hundred and twenty” persons gathered. The figure itself is interesting because of its significance in Jewish thought and raises the question of how much such an idea would have influenced the author of Acts. One cannot help but notice the fact that the number is ten times twelve, the significance of which will be expanded upon below. Suffice it to say here that the number recalls to mind both the twelve tribes of Israel and hence, for the Christian, the twelve Apostles, which is exactly the point of the whole pericope. It is this consciousness that leads the Apostles to take the initiative in choosing a successor for Judas. As Annie Jaubert points out, “la signification du nombre Douze est certainement eschatologique: les Douze représentent la totalité du peuple d’Israël, les douze tribus.”²⁵

There is, however, another function of the number one hundred and twenty in the Judaism of the time that may or may not come into play in the present context. In *The Beginnings of Christianity*, Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury note that, “it can scarcely be an accident that this number is that of the Twelve multiplied by 10. It is remarkable

²⁴ Marion L. Soards, “The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature,” in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70 (1994), 74.

²⁵ Jaubert, 279.

that *Sanhedr.* 1. 6 enacts that the number of officers in a community shall be a tenth of the whole, and that 120 is the smallest number which can hold a ‘small Sanhedrin.’”²⁶ Max Wilcox, in referring to their work, comments that, “such a number could not include women and minors. But however we view the matter the figure of 120 looks intentional, whether or not it was historically accurate.”²⁷ The idea of the “small Sanhedrin” is most intriguing from the standpoint of the Semitic background to our pericope. The link with the number twelve is clear enough from a Jewish standpoint, but if Luke is presenting the disciples here as a “small Sanhedrin” capable of making this important decision, this background would be all the more strongly reinforced.

The possibility of a “small Sanhedrin” is, however, difficult to prove for two different reasons. In the first place, the appropriate verbs related to the communal action are all in the plural: ἔστησαν, προσευξάμενοι εἶπαν, and ἔδωκαν, but the subject is not directly expressed. It is probably not mere coincidence that the Western text puts ἔστησαν into the singular ἔστησεν, essentially making Peter the subject of this initial verb and hence, the driving force behind the action that will follow on the part of the community. This may reflect ecclesiological concerns²⁸ and is certainly consistent with the tendency of this scribal tradition to harmonize and clear up potential ambiguity, as demonstrated above.

In the second place, in the patriarchal culture of the ancient world in general and Israel in particular, this species of town “quorum” of one hundred and twenty could not involve women and children, as the above quote from Wilcox demonstrates, and herein lies the more serious difficulty. From the text of Acts 1:15, it is not clear that Luke was referring only to the men, despite Peter’s address ἄνδρες ἀδελφοί, which is, as noted, a clearly Greek, rather than Hebraic or Aramaic form of address, hence, probably not original. While it may be argued that the author of Acts does intend to give a picture of a “small Sanhedrin,” scholars such as Conzelmann feel that the number one hundred and

²⁶ Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity* (London: Macmillan and Co., Limited, 1935), 12.

²⁷ Max Wilcox, “The Judas Tradition in Acts I. 15–26,” in *New Testament Studies* 19 (1973), 440.

²⁸ Lake and Cadbury, 14.

twenty, in fact, does include women.²⁹ Possibly the most that can be said is that the number cited in Acts 1:15 does, in fact, have a Semitic basis, but just how closely it ties in with the practice of localized Jewish leadership of the era is not quite so clear as is its recalling of the number twelve.

Peter's Speech

This first speech in Acts on the part of one of the Apostles brings up the question of the authorship not only of this particular speech, but of the speeches in Acts in general. Numerous commentators have noted that the speeches in Acts strongly reflect the hand of Luke.⁵⁰ Gustav Stählin puts the idea into perspective as such, “Man hat mit Recht gesagt: was der antike Dramatiker mit seinen Chören will und erreicht, das tut Lukas durch seine Reden.”⁵¹ Nonetheless, it is one thing to say that the speeches have been put in their final form or even substantially composed by Luke, and it is quite another to say that they have been created by him *ex nihilo* and therefore, have no historical value.

This is, in fact, a key issue with the speech of Peter in Acts 1:15–26. Peter stands, “in the midst of the brothers (and sisters),” and delivers a speech that details both the death of Judas and the need to replace him in the circle of the Twelve. In an examination of the Semitic background to Luke-Acts in general and to our pericope in particular, the discourse of Peter is very much a potential point of contention. As noted above, Peter's use of the term ἄνδρες ἀδελφοί in verse 16 is a Greek form of address, which signals strongly to a Lucan redaction as does verse 19, following up on the bloody end of Judas recounted in the previous verse: “And it became known to all the ones dwelling (in) Jerusalem, so that that field was called *in their own dialect* ‘Hakeldamach,’ that is, ‘Field of Blood.’” To reiterate, why would an Aramaic-speaking Jew from Galilee, so soon after the actual event, make a statement that reads like an old tradition, and why would he describe his own language and that of his actual audience as “their own dialect?”

While admitting the redactional elements involved in the speech, the nature of the choice of Matthias itself points to an underlying tradition

²⁹ Conzelmann, 25.

⁵⁰ Steven M. Baugh, “Phraseology and the Reliability of Acts,” in *New Testament Studies* 36 (1990), 290.

⁵¹ Gustav Stählin, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 24.

with which Luke worked. One may say at the very least that he “filled out” the tradition concerning comments made at the time by Peter to the group. To quote Wilcox in this regard, “However we see the matter it seems plain that this speech of Peter is not simply an invention of Luke, but incorporates traditional material of some kind.”⁵² In an article appearing in *New Testament Studies*, Raymond Albert Martin examines syntactical evidence that would indicate whether or not the Greek text of chapters 1–15 of the Acts of the Apostles evidences translational elements that might point to some species of Hebrew or Aramaic “Vorlage.” Specifically mentioning our very passage, he notes that:

The most natural conclusion would seem to be that in those sections where these translation Greek frequencies are most in evidence the writer is either himself translating Semitic sources or using with little modification Greek sources which are a translation of Semitic sources. The following subsections at least would seem to fall into this category: i. 15–26; ii. 1–4; iv. 5–12, 23–31; v. 17–42; vii. 1–53; ix. 10–19*a*, 19*b*–30; xi. 1–18; xiii. 16–41.⁵³

As noted above, the citations of the Psalms appearing in the text serve to justify the entire event. They demonstrate that the death of Judas and his replacement in the circle of the Twelve is a part of the divine will and therefore necessary. The key to this understanding is the use of the terms ἔδει in verse 16 and δεῖ οὖν in verse 21. The use of the verb δέω in these contexts places us into the realm of God’s will. In verse 16, the imperfect tense shows that the events concerning Judas listed in verses 17–20 “had to” happen, since they were predicted in LXX Psalm 68:26 (with appropriate Lucan adjustments from the plural to the singular) and LXX Psalm 108:8. This use is in contrast to the present δεῖ οὖν of verse 21, which, while keeping us in the same ambient of destiny, indicates that the choice of Judas’ replacement is the necessary consequence of the afore-mentioned events.⁵⁴

Scholars examining the speech of Peter in Acts 1:15–26 have focused on a number of possibilities of how Luke redacted the speech. Which parts better evidence the hand of the author and which parts demonstrate a pre-Lucan tradition going back to an Aramaic source are open

⁵² Wilcox, 458.

⁵³ Raymond Albert Martin, “Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I–XV,” in *New Testament Studies* 11 (1964), 52. <https://doi.org/10.1017/S0028688500002939>.

⁵⁴ Lake and Cadbury, 12.

to discussion. Nonetheless, there does appear to be a tradition with which the author of Luke-Acts worked. One possible reconstruction of that original story is proposed by Marie-Émile Boismard and Arnaud Lamouille:

Dégagé de ces éléments intrusifs, le récit primitif redevient parfaitement cohérent. Pierre se lève au milieu des disciples (v. 15) et annonce qu'il faut (δεῖ) que s'accomplisse l'Écriture concernant Judas (v. 16): «Qu'un autre reçoive sa charge» (v. 20b). Il précise ensuite les conditions que doit réaliser le candidat (vv. 21–22), puis on procède à l'élection de Matthias (vv. 23–26). Tout le reste (vv. 17–20a) fut ajouté au récit primitif.⁵⁵

Σὸ κύριε

The prayer of the Apostles which precedes the casting of lots for Matthias is significant for at least two different reasons. First, as will be demonstrated in the following section, it helps to place us into the appropriate ambient for the ancient Jewish idea of casting lots before the Lord,⁵⁶ and second, the address σὸ κύριε is somewhat problematic. Since the focus of the next section will be on the actual casting of lots for Judas' replacement, this section will focus on the identity of the Lord to whom the Apostles address their prayer.

In both the New Testament and the Septuagint, the term κύριος is widely used. In the Septuagint, it is the more ordinary translation of the Hebrew tetragrammaton יהוה. It is used to refer to God in the New Testament as well, as Jesus himself does in Luke 20:37, "But that the dead are raised up, Moses also made known at the thornbush as he says, '(the) Lord, the God of Abraham and (the) God of Isaac and (the) God of Jacob.'" It is also a common reference to both the earthly Jesus and the Risen Christ, as in Peter's address to the crowds at Pentecost in Acts 2:36, "Therefore, let all the house of Israel surely know that God made him both Lord and Christ this Jesus whom you crucified." Since this term is applicable in the New Testament to both God and to Jesus, the address σὸ κύριε is somewhat ambiguous in our present context.

⁵⁵ Marie-Émile Boismard and Arnaud Lamouille, *Les Actes des Deux Apôtres* (Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1990), 42.

⁵⁶ Jaubert, 274.

The addressee is not as clear as would be the case with either $\sigma\upsilon$ κύριε θεέ or $\sigma\upsilon$ κύριε Ἰησοῦ.

Exegetes seem to be divided on the topic. For some, the addressee is God. Jürgen Roloff states quite forcefully, “Trotz der Anrede „Herr“, die sonst im Neuen Testament meist Jesus zukommt, kann kein Zweifel daran sein, daß nicht er, sondern Gott der Empfänger dieses Gebetes ist.”⁵⁷ Yet for others such as Rengstorf, the κύριος in the passage is Jesus, hence the prayer is directed to Jesus, the Risen Lord.⁵⁸ It is, in fact, quite possible that the addressee is the Risen Christ: “The epithet καρδιογνώστα suggests that this refers to Jehovah, but it is used in *Apost. Const.* iii. 7. 8 of Christ, and the apostles had been chosen by Jesus ‘through the Holy Spirit’ (i. 2), and therefore the use of the same word (ἐξελέξω) for the choice of a substitute for Judas may indicate that Jesus is intended.”⁵⁹

An analysis of the verb ἐκλέγω in the New Testament would seem to bear out the opinion of Lake and Cadbury. As one examines the use of the term, one finds that it is used clearly of God, as in 1 Corinthians 1:27, “But God chose the foolish of the world so that he might put the wise to shame, and God chose the weak of the world so that he might put the strong to shame.” Nonetheless, it is used of Jesus frequently. Whereas in Matthew 10:1, Jesus’ call of the Twelve involves the verb προσκαλέομαι, and in Mark 3:14, the verb used is ποιέω, in John (cf. John 6:70) and in Luke-Acts (cf. Luke 6:13 and Acts 1:2), the choice of the Twelve by Jesus is related through the use of the verb ἐκλέγω.

In the Septuagint, the verb appears frequently in reference to things and persons chosen by God, e.g. Jerusalem (cf. 1 Kings 11:13), David (cf. 1 Kings 11:34), the people (cf. 1 Kings 3:8), the Temple (cf. 2 Chronicles 7:16), Moses (cf. Sirach 45:4), Aaron (cf. Psalm 104:26), Abraham (cf. Nehemiah 9:7), Jacob (cf. Isaiah 41:8), Israel (cf. Isaiah 44:1), Zion (cf. Psalm 131:13), etc. While the scope of this paper is not to examine Luke’s Christology, which could come as much from a Gentile-Christian as a Jewish-Christian (i.e. more Semitic) understanding, it would seem appropriate to at least raise the issue here. Given the idea that the prayer may likely be addressed to Jesus, the use that Luke makes of the Septuagint in general (and in our text in particular), and the nuances

⁵⁷ Jürgen Roloff, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 34.

⁵⁸ Rengstorf, 47.

⁵⁹ Lake and Cadbury, 15.

attached to the term ἐκλέγω within the Septuagint, is Luke attempting to say something in a Christological vein?

Lake and Cadbury would seem to dismiss the idea of too high a Christology in the continuation of the previous citation:

Such passages as Acts ix. 14, 21, xxii. 16, vii. 59, 60, xiv. 23, show that the name of Jesus was invoked by his followers, and that he was regarded as able to help them; but it is doubtful whether they prove that he was prayed to in the same way as God. The invocation of Jesus by Jewish Christians may at first have been parallel to the later Christian invocation of saints, and the word ‘Lord’ is not in itself decisive.⁴⁰

Nonetheless, it may be conceivable that at least on a more primitive level, there is some type of Christological understanding that Luke is attempting to convey to us in this pericope.

The Casting of Lots

In the above section on **Contradiction or Consistency**, it was noted that there has been some controversy regarding the whole episode of the choice of Matthias. As Marshall notes:

Some commentators have argued that the recourse to the lot typifies the situation of the church before Pentecost when it did not have the guidance of the Spirit, and others have gone further and claimed that the church acted wrongly in choosing Matthias: it should have waited for the ‘twelfth man’ of God’s own choice, Paul, instead of giving God his choice between two others who are never heard of again.⁴¹

The casting of lots for Matthias has not only caused trouble from the standpoint of those scholars to whom Marshall alludes, but as Stählin notes, has also created some consternation over their very use: “Endlich hat die Anwendung des Loses bei dieser Apostelwahl Verwunderung, zuweilen Anstoß erregt.”⁴² The truth of Stählin’s observation is best exemplified in an article entitled “Acts 1: 23–26: Charismatic

⁴⁰ Ibid., 15.

⁴¹ Marshall, 67.

⁴² Stählin, 30.

Renewal and Common Moral Teaching on Divination,” in which the author, dealing with a specific issue involving the charismatic renewal, treats our passage and the idea of the casting of lots in the Jewish tradition from the standpoint of its “scandalous” nature.

In commenting on the use of Urim and Thummim in the Hebrew Bible, the author, John Francis Maxwell, states that, “it was about this time, perhaps even during the exile, that the deuteronomist historians were recording (in Joshua and 1 Samuel), the above-mentioned accounts of the use of Urim and Thummim, not for imitation but for warning.”⁴³ Moving on to the account in Acts, after essentially questioning a literal interpretation of the text,⁴⁴ he writes that, “it was recorded by St. Luke not for imitation but for warning.”⁴⁵ This interpretation misses the point of the story, however. Luke is not so much warning us as he is giving us what is, apart from the imagery of the Twelve, the most Semitic element of the entire passage. The casting of lots, while certainly not limited to Jewish tradition,⁴⁶ had nothing whatsoever to do with a game of chance, but was rather, an acceptable means of discerning the will of God, particularly in the Hebrew Bible. In fact, “Das Werfen des Loses galt im Alten Testament und im Judentum als sakralrechtlicher Akt: Gott selbst wurde damit eine letzte, von menschlichem Einfluß freie Entscheidung eingeräumt,”⁴⁷ and the link with preparatory prayer in such passages of the Hebrew Bible (cf. 1 Samuel 14) demonstrates this belief.

The wording of Acts 1:15–26, particularly verse 24: “And having prayed, they said, ‘You, Lord, knower of the hearts of all, reveal which one of these two you have chosen,’” makes it clear that for the disciples, this was an event accomplished neither by a random “toss of the dice,” nor by their own willing, but rather, by the will and choice of the Risen Lord himself. The prayer places the entire episode into the realm of the sacral and the act of giving the choice over to the casting of lots, a frequent practice in Second Temple Judaism,⁴⁸ demonstrates a faith

⁴³ John Francis Maxwell, “Acts 1: 25–26: Charismatic Renewal and Common Moral Teaching on Divination,” in *Clergy Review* 67 (1982), 9.

⁴⁴ *Ibid.*, 10.

⁴⁵ *Ibid.*, 11.

⁴⁶ Claus Westermann, “Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament,” in *Kerygma und Dogma* 6 (1960), 12.

⁴⁷ Roloff, 34.

⁴⁸ Murray Lichtenstein, Louis Isaac Rabinowitz, and Stephan Pfann, (2nd edition), “Lots.” Pages 217–219 in volume 13 of *Encyclopedia Judaica*. Edited by Fred Skolnik

that the Lord continues to guide and direct his fledgling community. Luke would seem, as is the case with his Hebrew Bible counterparts, not overly concerned with the technical details of the event (examples of which do appear, however, particularly in the Talmud⁴⁹). What is important is that the act itself is seen as demonstrative of the divine will.

Turning again to the Semitic background of this account, specifically the casting of lots (לְהַזִּיל in the Hebrew, normally translated as κλήρος in the Greek, as in our pericope) for Judas' replacement, it must be admitted, as alluded to above, that this was a practice in many different places and cultures in the ancient world. It was unique neither to ancient Israel nor to Second Temple era Jews. William A. Beardslee focuses on the theological meaning of the casting of lots as a metaphor both in Qumran and in Jewish apocalyptic and states that:

Thus it appears possible that the tradition available to Luke used the term “lot” in the sense of “decision by the community, reflecting God’s decision”, as at Qumran; and that Luke has recast the story to make explicit the mechanism by which the divine will was revealed. If so, this procedure would be quite in keeping with Luke–Acts throughout, for the author frequently makes more explicit and visible the process by which God acts.⁵⁰

There are, however, certain dynamics involved in the wording of the story that point in the direction of an account of a literal lot casting. For example, referring to our text, Johannes Lindblom, in a work entitled “Lot Casting in the Old Testament,” has noted that “the same is the case when it is said, for instance, that ‘the lot fell (*nāphal*) upon Jonah’ (i 7; cf. 1 Chron. xxvi 14). To this mode of expression there are equivalents in modern idioms. In the NT the Hebrew terminology occurs in Greek form. In the narrative of the completion of the apostolate in Acts i 23ff. we meet the phrases ἔδωκαν κλήρους and ἔπεσεν ὁ κλήρος ἐπὶ Μαθθίαν.”⁵¹ The Greek wording in Acts is faithful to the Hebrew wording (cf. also the Hebrew of Ezekiel 24:6 and Nehemiah 10:34) concerning the “falling” of the lot upon Matthias. It is important to note in this regard, how-

and Michael Berenbaum. 2nd Edition. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 218.

⁴⁹ *Ibid.*, 218.

⁵⁰ William A. Beardslee, “The Casting of Lots at Qumran and in the Book of Acts,” in *Novum Testamentum* 4 (1960), 250. <https://doi.org/10.2307/1560274>.

⁵¹ Johannes Lindblom, “Lot-casting in the Old Testament,” in *Vetus Testamentum* 12 (1962), 167. <https://doi.org/10.2307/1516444>.

ever, that while there are a number of different stories of lot casting in the Hebrew Bible, there is no real description of the actual procedure, as mentioned above concerning technical details.

For example, as regards the specific use of the Urim and Thummim, the sacred lots, “that the identity of the Urim and Thummim was already lost in the third century before the Christian era is evinced by the translation of the terms in the LXX. The Alexandrian translators have taken the plurals as abstract plurals, and have translated in accordance with their presumed roots.”⁵² Similar uncertainty is evident about what precisely the ephod means,⁵³ which seems to also be involved in cases of “inquiring” of the Lord in the Hebrew Bible (cf. 1 Samuel 30).

In the final analysis, the story of the casting of lots for the choice of Judas’ replacement is an excellent example of the Semitic background of the early Christian community. The method used in order to select Matthias to take the place of Judas and reconstitute the circle of the Twelve Apostles shattered by the apostasy of one of their own reflects the fact that Jesus’ disciples were Jews steeped in the traditions and customs of their people. The author of Luke-Acts may have reworked and filled out the story, but he hands over to his Hellenistic audience and to us, the modern readers, a somewhat enigmatic, yet fascinating tale that he has himself received from the earliest days of Christianity.

Importance of “The Twelve”

Ultimately, this is the crux of the matter. It is the idea of “The Twelve,” with its entire Semitic/Hebraic/Jewish nuance, around which the entire pericope revolves. The concept of the number twelve in Judaism is obvious. Even a merely cursory knowledge of the Bible, Hebrew Bible or New Testament, puts into relief the Jewish sense concerning the twelve tribes of Israel and gives the reader an idea of their importance. The Book of Revelation, just to cite one New Testament work, could hardly be more clear on the concept (cf. Revelation 21:9–21). As one examines Acts of the Apostles 1:15–26, this whole ambient comes swiftly to mind. At this stage in our investigation, it would seem

⁵² Edward Robertson, “The Ūrim and Thummim; What Were They?” in *Vetus Testamentum* 14 (1964), 69. <https://doi.org/10.2307/1516765>.

⁵³ Hans Heinrich Schmid, “גֹּרָל gōrāl lot.” Pages 310–312 in *Theological Lexicon of the Old Testament*. Volume 1. Edited by Ernst Jenni and Claus Westermann. Translated by Mark E. Biddle. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997), 310.

prudent to begin by treating the idea of the number twelve in more depth in order to bring out even more clearly just how important this conception was to Judaism and to the early Christian community.

The number twelve seems to have had a great deal of significance throughout the ancient world in general. It appears to have gained its importance due to the influence of ancient Babylon, so immersed in astrological traditions, particularly through the division of the year into twelve months.⁵⁴ Given the power and influence of ancient Babylon, this was bound to have had ramifications in the Ancient Near East. Heinz O. Guenther, in detailing the power of Babylonian astrology and the hold that it had on the surrounding area, puts much of the issue into perspective as regards ancient Israel:

Astrological principles had forced themselves upon the Canaanite religion, upon Persian Mazdaism, as well as upon Egyptian sun worship. Small wonder, even Israel could not elude their powerful grip. The appearance of the number twelve within Israel's tribal structure is an unmistakable sign of it.⁵⁵

There were, however, unique features of the number twelve in the ancient Hebrew conception. While noting the divisions of the year into twelve months and the link with ancient amphictyonies tied to sanctuary observance,⁵⁶ the *Theological Dictionary of the New Testament* points us in a key direction as regards the Jewish nuance to the idea of the twelve:

The institution achieved universal significance to the degree that the system of twelve tribes in Israel perhaps derives from such an early union. The distinctive feature in this case is that even after the decay of the original federation with the disappearance of some members and the fusion of the others into a political society, the system of twelve tribes remained

⁵⁴ Karl Heinrich Rengstorf, “δωδεκα.” Pages 321–328 in *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume II. Edited by Gerhard Kittel. Translated by Geoffrey William Bromiley. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 321.

⁵⁵ Heinz O. Guenther, *The Footprints of Jesus' Twelve in Early Christian Traditions*. (New York: Peter Lang, 1985), 65.

⁵⁶ Rengstorf, “δωδεκα,” 321–322.

the basis and also the expression of the Hebrew and later the Jewish consciousness of fellowship.⁵⁷

It was in this theological viewpoint that Jesus and his disciples were steeped and into which the early Church was born. Again to quote Guenther:

It is important to note that the post-Easter Christian community, due to its Palestinian origin, participated fully in Israel's number symbolism. In New Testament times, the figure of twelve pulsated in the veins of contemporary culture and religion. The preoccupation of the Christian community with this figure is anything but surprising in the light of the number's own long history in Israel.⁵⁸

Given the above understanding of the number twelve in Jewish history and tradition, it would seem wise to turn now to the use of this symbolism in Luke-Acts in general and in Acts 1:15–26 in particular. Luke's strong linking of the Twelve as THE Apostles is universally noted, as is the way in which they provide continuity between Jesus and the Church.⁵⁹ Verses 21–22, part of Peter's speech, state quite clearly the definition of Apostle for Luke, a definition that rules out even Paul:⁶⁰ "Therefore, it is necessary (that) one of these men going with us in all the time (in) which the Lord Jesus went in and went out among us – beginning from the baptism of John until the day (on) which he was taken up from us – become a witness of his resurrection with us." It is certainly telling that there are only two names put forward for the vote, "Joseph, the one called Barsabbas, who was surnamed Justus, and Matthias."

Given the ecclesiological development in Luke's presentation of the Apostles as the Twelve as opposed to other texts of the New Testament, it would seem reasonable to ask to what extent did Luke present tradition and to what extent did he exercise his own creativity? That the tradition of the Twelve which Luke received stemmed from Jesus himself would seem to be very hard to deny. As Rudolf Pesch notes in his

⁵⁷ Ibid., 322.

⁵⁸ Guenther, 74.

⁵⁹ Seán Freyne, *The Twelve: Disciples and Apostles* (London and Sydney: Sheed and Ward, 1968), 234.

⁶⁰ Pervo, Richard I., *Acts: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 54.

commentary on the Acts of the Apostles, “Daß Lukas die Konzeption von den (nur) »zwölf Aposteln« nicht erfunden, sondern nur ausgearbeitet und für das allgemeine kirchliche Bewußtsein durchgesetzt hat, geht deutlich daraus hervor, daß sie schon in der Tradition vor ihm angelegt und auch in derjenigen neben ihm bezeugt ist.”⁶¹

In *Luke and Scripture*, Craig A. Evans and James A. Sanders, focusing on Luke 22:24–30, help to put into perspective the tradition surrounding the Twelve with which Luke worked not only in the Gospel, but also in the Acts of the Apostles. They reiterate and make more precise the idea of Pesch cited above, putting the background of Luke’s ideas regarding the Twelve into one aspect of their rich Hebrew Bible perspective: “The reference to the apostles sitting on thrones judging the twelve tribes of Israel (Luke 22:30; cf. Matt 19:28) is part of an early eschatological concept, one that is based on Daniel 7 and Psalm 122. Luke received it, of course, as a piece of dominical tradition most likely preserved in Q.”⁶² These texts, which explicate Luke 22:30 as well as its parallel passage in Matthew 19, are important, because it is on the strength of the Lord’s promise to the original Twelve that the importance of the Twelve as the Apostles (a term reserved almost exclusively for them in Luke–Acts) rests for Luke.

As Evans and Sanders develop their examination of the idea of the “twelve thrones” from Luke 22:30 (“so that you may eat and drink at my table in my kingdom, and you will sit upon thrones judging the twelve tribes of Israel”), they emphasize the effect that both Daniel 7 and Psalm 122 had in rabbinic exegesis and on the Jewish mindset, the ambient in which Christianity was born. They make mention particularly of the messianic interpretation of Daniel 7 on the part of the rabbis and the rabbinic tradition that the patriarchs would receive thrones in the final judgement.⁶³ Toward the end of the chapter, they touch upon our own passage directly:

There is no question that Luke 22:30 (//Matt 19:28) is based on Daniel 7 and Psalm 122. Not only is this dominical saying ultimately based on these scriptural traditions, but I think that it also reflects the essential aspects

⁶¹ Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 95.

⁶² Craig A. Evans and James A. Sanders, *Luke and Scripture* (Minneapolis: Fortune Press, 1995), 155.

⁶³ *Ibid.*, 157.

of their interpretation in early Judaism. Luke's combination of dominical materials suggests that he understood and agreed with this interpretation. He not only anticipates Jesus' enthronement but the enthronement of the apostles (twelve apostles when Judas is replaced by Matthias) who with Jesus will rule over the restored house of Israel.⁶⁴

There is a great deal of richness to Luke's theology in general and to the tradition of the number twelve within Judaism that he inherited and upon which he built as well as in the actual choice made by the historical Jesus himself. Another author cited above places the force of Jesus' choice of the twelve in a slightly different vein, that of the Suffering Servant of Isaiah. According to Seán Freyne, the choice of the Twelve by Jesus would be linked to the idea that "according to Second Isaiah, the Servant would restore the dispersed of Israel, and we have argued in an earlier chapter that this expectancy for messianic times prompted the original choice of the Twelve by Jesus."⁶⁵ Whatever the Scriptural reference, be it that pointed out by Evans and Sanders, that of Freyne, or any other, the fact of the matter is that the Hebrew Bible is a veritable goldmine of rich references to the twelve patriarchs, the twelve tribes, and all of the concomitant ideas associated with the theme in ancient Israel.

Jesus' choice of the Twelve, so powerfully situated in his own personal and collective Jewish background looks not only backwards to the history of Israel bound up in the twelve patriarchs and the twelve tribes, but more importantly, as the works of Evans and Sanders and Freyne demonstrate, forwards to the eschatological future of Israel. It is the will of Jesus to which the Apostles, in Acts 1:15–26, attempt to be faithful through the reconstitution of their "damaged" number by the casting of lots for Matthias. This eschatological idea of the Twelve comes across clearly in an article by Paul Gaechter: "Die Bedeutung der Zwölf als Zwölf liegt also darin, daß sie in Analogie zur Stellung, welche die zwölf Patriarchen für das irdische Israel als die leibliche Nachkommenschaft Abrahams hatten, die Stellung des Fundamentes und Ausgangspunktes für das neue, geistige Israel einnehmen sollten."⁶⁶

⁶⁴ Ibid., 170.

⁶⁵ Freyne, 245.

⁶⁶ Paul Gaechter, "Die Wahl des Matthias (Apg 1, 15–26)," in *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949), 332.

The idea of an eschatological future for Israel, evident in a variety of biblical texts, such as the passages cited by Evans and Sanders, and even more evident in Jewish apocalyptic and rabbinic literature, was ultimately a belief in the care and love of the God who had chosen Israel out from among the nations (cf. Deuteronomy 7:7). Philippe Henri Menoud places the Twelve in this perspective as he notes that:

[I]ls sont les représentants du peuple de Dieu qui, à la fin des temps, doit être reconstitué dans sa totalité et son unité. Il s'ensuit, d'une part, que le cercle des Douze doit toujours être complet, et, d'autre part, que la mort (sans apostasie) d'un des Douze ne crée pas de vacance dans le cercle apostolique, puisque la fin de l'existence terrestre d'un apôtre n'est pas le terme de son ministère.⁶⁷

Essentially, Menoud points out not only the uniqueness of the Twelve and their need to be reconstituted after Judas' apostasy, but also that the lack of a replacement for James, the brother of John, later on in Acts reflects not so much a later disinterest in the Twelve on the part of Luke, but rather a sense that they now live in the eschatological hope present in their Jewish vision of the end-times and Jesus' promises in that regard contained in the Q saying of Luke 22:30.

Conclusion

The choice of Matthias in Acts 1:15–26 is a fascinating study that leads us not only into the very heart of the theology and ecclesiology of Luke-Acts, but it is also a wonderful example of the Semitic background out of which the early Church community arose. The reader of Luke-Acts comes across this tradition in many different facets of the pericope, but above all in three of the different points of the text explained above: the speech of Peter, the casting of lots, and the idea of the Twelve.

In the speech of Peter, there are elements that point us clearly in the direction of a strong Lucan redaction. The reader notes the Greek form of address, the translation of an Aramaic term to an Aramaic-speaking audience with the comment, "in their own dialect," and the quotations

⁶⁷ Philippe Henri Menoud, "Les additions au groupe des douze apôtres, d'après le livre des Actes," in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 37 (1957), 75.

from the Hebrew Bible that seem to work best in their edited Greek form. Nonetheless, there is also evidence of some earlier tradition, most likely Aramaic, that underlies the more essential elements of the speech. This would certainly be more in keeping with what would have likely occurred during those first post-Resurrection days of the early Church.

The casting of lots, while strange from our modern point of view, would not have carried the same notion of a “game of chance” that it does in today’s day and age. In the ancient world in general, and in the Jewish world in particular, this was considered a legitimate way of leaving a decision up to God, who would reveal his will in this manner.⁶⁸ The amount of biblical citations in which one finds the idea of casting lots before the Lord is sufficient to demonstrate this fact. The casting of the lots after a prayer on the part of the Eleven also has important precedent in the Jewish tradition.

Finally, the idea of the number twelve/the Twelve is the most richly traditional idea of all from a Semitic standpoint in general and a Jewish standpoint in particular. The concern for replacing Judas would seem to come out of a felt need to complete the circle of the Twelve in league with the eschatological significance of the promise of Jesus in Luke 22:30. Jesus’ choice of the Twelve as a defined, particular group stems clearly from his Hebrew roots, with all of the ancient significance of the patriarchs, the tribes, and all of the future, eschatological nuance that they carried in later Judaism and in Jewish apocalypticism, leading up until the Judaism of Jesus’ own day. The Semitic concept of the number twelve runs so strongly throughout our pericope, that even the number one hundred and twenty brings it swiftly to mind.

In the final analysis, the choice of Matthias reads, despite its redactional elements, as a very real and “earthy” account of the earliest days of the Church. It helps us to understand a little better the concerns of that early community and the background out of which these people came. They were first and foremost Jews who never saw themselves as anything but Jewish. Their ideas were Jewish, their history was Jewish, their continued presence in the Temple (attested to in later passages in the Acts of the Apostles), and the way in which they act in

⁶⁸ Werner Dommershausen, “גורל, gōrāl.” Pages 450–456 in *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume II. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. Translated by John T. Willis. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 452.

our pericope testify to their Jewishness. The choice of Matthias in Acts 1:15-26 serves not only to recount an episode from the time between the Ascension and Pentecost, but also gives us a privileged insight into the thought processes, concerns, and beliefs of Jesus' earliest circle of disciples.

*Pontifical College Josephinum
7625 North High Street
Columbus, Ohio 43235
e-mail: dmonaco@pcj.edu*

RECENZE A ZPRÁVY

**Miroslav Vepřek. *Hlaholský misál Vojtěcha Tkadlčička.*
Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2016, 272 s.
ISBN 978-80-7412-242-2**

JOSEF BARTOŇ

Málo Čechů ví, katolíky nevyjímajíc, že liturgie západního typu ve slovanském jazyce se na našem území etablovala a realizovala celkem ve třech oddělených, různě dlouhých obdobích.¹ Nejprve samozřejmě v době cyrilometodějské na Moravě a vzápětí v Čechách v navazující době přemyslovské (dlouhé období téměř 250 let, zakončené zhruba r. 1100, kdy byla slovanská vzdělanost násilím zlikvidována). Pak v mnohem exkluzivnější podobě v pražských Emauzích, když sem Karel IV. (ve spojitosti se svými slovanskými ideovými akcenty a také pro svou zálibu v rozmanitosti obřadů) r. 1347 pozval benediktiny z Dalmácie, kde byla liturgie západního obřadu v církevněslovanském jazyce a hlaholském písmu definitivně papežsky povolena o sto let dříve. Emauzská komunita, která několik desítek let fungovala jako významné intelektuální centrum (mj. jako „neformální katedra slavistiky“ – slovy významného paleoslovenisty Radoslava Večerky), se za husitské doby definitivně bohemizovala a „utrakvizovala“, ale předtím ještě založila slovanské kláštery v Polsku (ve slezské Olešnici a v městě Kleparz u Krakova), kde se církevní slovanština v bohoslužbě udržela téměř do konce 15. století. Potřetí se u nás církevněslovanská liturgie západního obřadu objevuje s dekretem papežské Kongregace pro ritus v r. 1920, kdy se (vedle povolení češtiny v biblických čteních při zpívaných mších) v omezeném rozsahu povoluje sloužit „hlaholskou mši“ o vybraných svátcích na konkrétních místech Čech a Moravy.²

Tato liturgie se sloužila v zásadě podle knih chorvatské provenience, a tudíž v církevní slovanštině s chorvatským jazykovým zabarvením, v tzv. nové církevní slovanštině chorvatského typu,³ což s sebou v našem prostředí (mini-

¹ Stranou necháváme novodobé působení moderních církví pravoslavné a řeckokatolické, jež používají také církevněslovanský jazyk (ruského typu, resp. ukrajinského nebo rusínského podtypu), ale výlučně ve východním obřadu, který u nás představuje moderní „kulturní import“. Dávná cyrilometodějská církev naproti tomu užívala textů západních i východních (nebo i textů smíšených), v české církvi do r. 1100 patrně převládala slovanský ritus západní. Pozdější texty hlaholské liturgie (emauzské a novodobé) jsou výlučně západní.

² Text dekretu s komentářem: Josef Vajs. Český a staroslovanský jazyk v liturgii. *Cyril. Časopis pro katolickou hudbu posvátnou v Československém státě*, 46 (1920), č. 5–6, s. 49–51.

³ V dějinách literární staré slovanštiny (církevní slovanštiny) se rozlišují tři hlavní fáze, a to i terminologicky. Je to *staroslověnština* (s variantou moravskou,

málně u intelektuálů) neslo zvláštní, ne zcela příjemný pocit „importovanosti“ (typická srbochorvatská souhláska *ć*, např. *noć, pomoć* – „noc“, „pomoc“, typické *a* např. ve slovech *dan, danas* – „den“, „dnes“ atd.). V podpoře a pěstování slovanské liturgie římského obřadu se nejvýrazněji angažoval teolog a slavista, kněz a profesor pražské teologické fakulty Josef Vajs (1865–1959), jeden z nejvýznamnějších světových paleoslovenistů. Ten jednak už o něco dřív napomohl k „probuzení“ a upevnění skomírající hlaholské liturgie v samém Chorvatsku (mj. kvalitními edicemi liturgických knih), jednak potom u nás učinil první kroky k úpravám liturgických textů pro české prostředí ve smyslu jazykového (zejména hláskoslovného a výslovnostního) posunu směrem k češtině. Vajsovo dílo se zvětčilo také ve světoznámé Janáčkově Glagolské mši (1927). Jeho následovníkem v hlubokém zájmu a péči o „hlaholskou mši“ se stal Vojtěch Tkadlčík (1915–1997), kněz, teolog a slavista, mj. žák Josefa Vašici. Akademicky působil na teologické fakultě v Olomouci (1958–1950, 1968–1974 a od r. 1990 do smrti), většinu života ale strávil jako řadový duchovní, mnohdy v dosti odlehlých místech Čech a Moravy, několik let mu byl komunistickými úřady odňat souhlas k výkonu kněžského úřadu. Tkadlčík zasvětil zhruba čtyři desetiletí (od první poloviny padesátých do počátku devadesátých let 20. století) mravenčí badatelské i organizátorské práci zaměřené k vydání a uvedení v život textů hlaholské mše v specifickém *českém typu nové církevní slovanštiny*. Ve svém úsilí navázal na směřování Vajsovo, byl však výrazně důslednější. Výsledkem byl v podstatě velmi umně realizovaný jazykový konstrukt, vlastně poměrně detailní „rekonstrukce“ církevněslovanského jazyka, jak by se pravděpodobně u nás vyvíjel do nové doby, kdyby jeho užívání nebylo přerušeno násilnou likvidací slovanského písemnictví na konci 11. století. Zjednodušeně řečeno, Tkadlčík tedy do tohoto jazyka uvedl různé hláskoslovné a morfologické charakteristiky, jež by do zdejší církevní slovanštiny jinak během času spontánně pronikly z češtiny (např. změna *g* → *h*: *Hospod, hlava*; západoslovanské *š* proti jihoslovanskému *s*: *veš* „všečen“; zsl. *-em* proti jsl. *-om*: *Duchem*). Odborná filologická fundovanost jeho práce byla posléze z mnoha stran oceněna (velmi pozitivní slova na adresu Tkadlčíkova projektu jsem např. vícekrát

bulharsko-makedonskou a slovinskou; někdy se mluví také o *staré církevní slovanštině*), *církevní slovanština* v užším smyslu (dalo by se mluvit také o *střední církevní slovanštině*; tento jazyk plnil funkci spisovného jazyka, když lidový jazyk ještě neměl vypracovanou vlastní prestižní-literární varietu; rozlišuje se šest tzv. *redakcí církevní slovanštiny*: středobulharská, srbská, chorvatskohlaholská, česká, ruská, rumunská) a *nová církevní slovanština* (ta už funguje v podstatě jen jako jazyk bohoslužebný, *lingua sacra*, vedle plně emancipovaného místního jazyka plnicího všechny ostatní „spisovné“ funkce; rozlišujeme tyto *typy nové církevní slovanštiny*: ruský, chorvatský, český – ten oficiálně až od r. 1972). Srov. František V. Mareš. Novocírkevněslovanský jazyk ruského typu a jeho pravopisný systém. In: *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst 2000, s. 541–543; Radoslav Večerka. *Staroslověnština v kontextu slovanských jazyků*. Olomouc–Praha: UP/Euroslavica 2006, s. 111–112. Václav Čermák. K pojetí nové církevní slovanštiny v areálu Slavia orthodoxa a Slavia latina. *Slavia* 77 (2008), s. 29–39.

slyšel z úst svého vysokoškolského učitele, výše zmíněného prof. Radoslava Večerky). Tkadlčík připravil rukopis (strojopis) nového hlaholského misálu k cyrilometodějskému výročí r. 1963 (ještě podle starého „tridentského“ ritu), ten však nakonec ani nebyl našimi církevními autoritami předložen ke schválení Římu ani druhému vatikánskému koncilu (k žádosti se totiž nepřipojili slovenští biskupové, a především koncil překvapivě přijal velkorysou liturgickou reformu spojenou také s rozsáhlým užíváním živých národních jazyků). Tkadlčík potom upravil misál již podle textů obnoveného ritu Pavla VI. a ten byl nakonec po schválení vydán v úsporné, zjednodušené formě (pouze v přepise do latinky) a užíván jako „zkušební“ pro olomouckou arcidiecézi (1972).⁴ O dvacet let později (1992) se pak Tkadlčíkovi konečně podařilo vydat definitivní hlaholský misál jako liturgickou knihu v řádné, slavnostní úpravě.⁵ Texty v něm jsou vytištěny hlaholicí (polokulatými literami nejstaršího typu, jaký je doložen v Kyjevských listech, jedinečné památce velkomoravského původu) a zrcadlově v přepise do latinky. Hlaholskou mši je nyní možno sloužit ve všech českých a moravských diecézích i kdekoliv jinde, nejen o vybraných svátcích, ale i při jiných příležitostech.

Dílu Vojtěcha Tkadlčíka, zvláště pak genezi a tvaru jeho misálu, věnoval svou badatelskou pozornost olomoucký bohemista a paleoslovenista Miroslav Vepřek, jehož monografie dopodrobna a z více stran pojednávající dané téma se nedávno objevila na pultech knihkupců (2016). Vyšla v olomouckém jezuitském nakladatelství Refugium Velehrad-Roma, které lze jen pochválit za to, že (v rámci své rozsáhlé a tematicky různorodé knižní produkce) v posledních deseti letech vydalo i několik dalších velmi dobrých prací z oblasti paleoslovenistických a bohemistických výzkumů.⁶

Vepřkova monografie je opatřena krátkou *předmlouvou* (s. 6–7), v níž paleoslovenistka Helena Bauerová (někdejší autorova učitelka na FF Univerzity Palackého) vzpomíná na svá osobní setkání s Vojtěchem Tkadlčíkem a na jeho práci na hlaholském misále. Vepřkův úvod (*Mons. prof. ThDr. Vojtěch Tkadlčík a jeho odkaz*, s. 8–14) je pak věnován jednak Tkadlčíkovu životopisu, jednak čtenáře seznamuje s významným pramenným zdrojem, bohatou Tkadlčíkovou korespondencí (uloženou nyní v Centru Aletti v Olomouci), z níž autor na mnoha místech své knihy cituje a jež mu byla velkou pomocí při mnoha interpretacích.

⁴ *Rímskýj misal slověnským jazykem izvoljenijem Apostolským za Arcibiskupiju Olomouckuju iskusa dělja izdan.* Olomouc: Kapitulní ordinariát v Olomouci 1972.

⁵ *Rímskýj misal povelěnijem svjataho vseljenskaho senma vatikanskaho druhaho obnovljen i oblastiju Pavla papeža šestaho izdan. Mešnjij čin s izbranymi mšami vlašča češskaha v slověnskij jazyk přeložen.* Olomouc: AVE 1992.

⁶ Jde o tyto monografie: Miroslav Vepřek. *Česká redakce církevní slovanštiny z hlediska lexicální analýzy.* Olomouc: Refugium 2006; Robert Dittmann. *Místní jména v českých překladech Starého zákona.* Olomouc: Refugium 2009; Robert Dittmann. *Dynamika textu Kralické bible v české překladatelské tradici.* Olomouc: Refugium 2012; Josef Vintř. *Ostrovské rukopisy.* Olomouc: Refugium 2014.

První z pěti kapitol tvořících hlavní část publikace (*Hlaholský misál a jeho kontexty*, s. 15–44) je literárněhistorickou studií osvětlující genezi tří verzí Tkadlčikova misálu (1963, 1972, 1992). Čtenář je také seznámen s liturgickým dílem Tkadlčikova předchůdce Josefa Vajse, s dějinami hlaholských liturgických textů a zvláště s novodobými chorvatskými církevněslovanskými misály, na které ve větší či menší míře Tkadlčik navazuje (a některé naopak vykazují návaznost na práci Tkadlčikovu). Pojednává se i důležitá otázka osob, které se spolu s Tkadlčikem na tvorbě misálů podílely. Spolupracovníkem ve vlastním slova smyslu byl vídeňský slavista František V. Mareš, s nímž Tkadlčik komunikoval především čilou korespondencí; vedle něj se zde ale připomíná různá míra spoluúčasti řady dalších osob – lingvistů, hudebníků, duchovních.

V druhé kapitole (*Textová analýza Hlaholského misálu*, s. 45–94) zaměřené textologicky autor podává synopsi obsahu tří verzí misálu a především se dopátrává konkrétních textových zdrojů, z nichž Tkadlčik čerpal. Misál není pouhým mechanickým vlastním novým Tkadlčikovým přetlumočením z latiny, mnohé části jsou s úpravami převzaty ze starších misálů, u biblických pasáží Vepřek nalézá několik zdrojů od nejstarších staroslověnských textů po ruskocírkevněslovanskou Bibli carevny Alžběty z 18. století, v modlitebních textech jsou obsaženy i delší pasáže z cyrilometodějských legend, Proglasu apod.

Rozsahem kratší třetí kapitola (*Hlaholský misál a Kyjevské listy*, s. 95–112) se soustřeďuje na vztah Tkadlčikových textů ke Kyjevským listům (jde o sakramentář západního typu), které Vepřkovými slovy „představují jeden z nejdůležitějších klíčů ke genezi Hlaholského misálu“, neboť „posloužily V. Tkadlčikovi při sestavování misálu jako model grafický a jazykový a v neposlední řadě též jako přímý zdroj některých textů“. Tato památka pravděpodobně zachycuje „normu“ velkomoravské staroslověnštiny, což se projevuje zejména v promyšleném promíšení prvků jihoslovanských (tj. z dialektu, který Konstantin s Metodějem znali z rodné Soluně) a západoslovanských, resp. pračeských (kterými lingvisticky geniální Konstantin patrně jazyk přizpůsobil pro moravské poměry). Právě polokulatou hlaholici Kyjevských listů Tkadlčik využil jako vzor pro hlaholskou sazbu ve vydání z r. 1992. Tkadlčik úzce navazuje i na jazykovou podobu Kyjevských listů (viz dále) a z tohoto starobylého sakramentáře do svých misálů přímo přebírá i delší textové pasáže.

Nejrozsáhlejší je kapitola čtvrtá (*Jazyková analýza Hlaholského misálu*, s. 113–177), jež je ve vlastním smyslu lingvistická a podává podrobnou charakteristiku jazyka Tkadlčikových textů. Autor se samozřejmě soustřeďuje zejména na jazyk definitivního tvaru hlaholského misálu – tj. misálu z r. 1992, tištěného zrcadlově v hlaholici a latince. Tkadlčik tu ve skutečnosti užívá *dva odlišné typy jazyka*. V hlaholsky sázené části jde (zjednodušeně řečeno) o rekonstruovanou „moravskou staroslověnštinu“ postavenou zejména na „normě“ Kyjevských listů, je to tedy jazyk obsahující archaické charakteristiky (mj. nosovky a tzv. jery – specifické staroslovanské redukované samohlásky). V zrcadlové latinkou sázené části (a taktéž ve starších verzích

misálu z r. 1963 a 1972) pak nacházíme onu *novou církevní slovanštinu českého typu*, tj. variantu pozdní církevní slovanštiny pečlivě rekonstruovanou do podoby, jak by se byla vyvinula, kdyby užívání slovanské liturgie u nás po r. 1100 pokračovalo až do nové doby. Vepřek podává podrobnou analýzu hláskoslovné, tvaroslovné i lexikální roviny textu a mnoha příklady dokládá minuciózní promyšlenost Tkadlčkovy práce, v níž se vždy znovu a znovu ukazují mnohé návaznosti na domácí jazykové kořeny (velkomoravskou staroslověnštinu a církevní slovanštinu přemyslovských Čech).

Pátá kapitola (*Hlaholský misál jako kulturní a kultový fenomén*, s. 178–192) ukazuje místo Tkadlčikova misálu a hlaholské mše u nás v širších kulturních souvislostech. Jednou z hlavních funkcí hlaholské mše původně mělo být také přiblížení účastníků bohoslužeb obsahu liturgických textů (a Tkadlčik podobně jako předtím Vajs měl v úmyslu usilovat i o rozšíření možnosti tyto církevněslovanské mše sloužit). Po úplném zesrozumitelnění liturgického konání díky zavedení národních jazyků po koncilu tato zamýšlená funkce vzala za své – a hlaholské mše se staly naopak čímsi výjimečným, archaizujícím, velebným, staly se především prostředkem vyjádření návaznosti na starobyrou domácí liturgickou tradici. Vepřek v této kapitole také bohatě ilustruje skutečné využití Tkadlčkových textů v praxi a pomocí různých svědectví (z korespondence nebo z živých rozhovorů) ukazuje, jak a kde se hlaholské mše od sedmdesátých let dodnes sloužily a slouží. Dalším okruhem je zájem hudebníků o Tkadlčikovu hlaholskou mši: nejvýznamnějším zpracováním je patrně *Sedmá mše – hlaholská – ke cti českých patronů* světově proslulého skladatele Jana Hanuše z r. 1985.

Závěr knihy (s. 189–192) je poměrně stručný a v podstatě podává vhodně hutným způsobem propojující shrnutí dílčích závěrů jednotlivých kapitol.

Na sám konec knihy je zařazena bibliografie (*Seznam literatury*, s. 193–201), anglické a německé shrnutí (*Summary*, s. 202–204; *Resümee*, s. 205–208), velmi užitečný seznam církevněslovanských slov a tvarů obsažených v definitivním vydání misálu z r. 1992 (*Index verborum k Hlaholskému misálu*, s. 209–253) a jeden rejstřík (*Jmenný a věcný rejstřík*, s. 254–257). Následují ještě přílohy (*Obrazová příloha*, s. 259–269), kam autor knihy zařadil reprodukce několika zajímavých dokumentů, např. velmi přejný dopis kardinála Berana Vojtěchu Tkadlčikovi o hlaholské mši, dopis devadesátiletého Josefa Vajse či týž text (začátek III. eucharistické modlitby) ve znění chorvatského a Tkadlčikova misálu umožňující i laikovi udělat si obrázek o rozdílnostech obou typů církevní slovanštiny.

S pochvalou bych zmínil redakční a sazečskou stránku publikace: svědčí o pečlivé práci autora i redaktorů (tiskových a redakčních chyb se v ní najde poskrovnu a jde v zásadě o drobnosti, např. na s. 42 *Františka Václava Marše* místo *Mareše* nebo na s. 200 *Syntax aktivní participií* místo *aktivních*), což zvlášť vynikne, když si uvědomíme, jak vysoké nároky bylo třeba splnit, zejména vzhledem k nutnosti sázet text v několika různých písmech (krom základní české latinky se často objevuje i hlaholice a cyrilice, někdy také řecká

alfabéta). Rád také poznamenávám, že knížka přes svůj odborný ponor není přetížena zálužnostmi akademického diskursu, zkrátka se dobře čte – a jsem přesvědčen, že to bude platit i pro čtenáře z řad laiků, kteří mají hlubší zájem o liturgii či o cyrilometodějskou tradici.

Co napsat na závěr? Vepřkova práce je zdařilou a v mnoha ohledech objevnou syntézou, záslužným odborným i popularizačním počinem a v neposlední řadě také velmi pěkným pomníkem obdivuhodné osobnosti kněze a slavisty Vojtěcha Tkadlčíka. A co víc – kniha se snad dokonce může stát i určitým hmatatelným pobídnutím kněžím a lidu katolickému, aby se hlaholská mše, tento pozoruhodný liturgický a kulturní fenomén, specifický právě pro naši zemi, aspoň při slavnostních příležitostech (např. na svátky našich svatých patronů, počínajíc soluňskými bratry a Václavem, kteří mají v ČR rezervovány dokonce i volné dny) v našich kostelích více sloužila. Hlaholská mše je zatím stále obecně velmi málo známou exkluzivitou. Ostatně málokdo z katolíků vůbec ví, že po mnoho set let (od cyrilometodějských dob až do druhého vatikánského koncilu) fungoval v římskokatolické církvi (v západním obřadu) vedle dominantní latiny kanonicky legálně také další liturgický jazyk – církevní slovanština. Akční rádius Vepřkovy publikace tedy zcela jistě překročí svůj domovský obor, slavistiku. Kniha bude mimo jiné solidním příspěvkem k širší debatě o liturgii a o církevních dějinách a bohdá přispěje i k tomu, aby si naše římskokatolická církev povšimla svého specifického liturgického klenotu a začala si hlaholské mše více vážit.

doi: 10.14712/23563398.2017.25

Vít Hušek. *Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie*. Praha: Oikúmené, 2017, 151 s. ISBN 978-80-7298-233-2

DAVID VOPŘADA

Zlaté období patristické éry, 4. a 5. století, bývá vnímáno jako etalon toho dobrého, co se ve starověkém křesťanství zrodilo a co zůstává inspirativní pro církev v každé době. A přesto již před více než pětadvaceti lety Robert A. Markus, významný znalec pozdní antiky, ukázal, že právě tato doba byla obdobím někdy až trýznivého hledání odpovědi na otázku, co dělá křesťana křesťanem a jaké je jeho místo ve světě.¹ To, co dnes považujeme za „rodinné stříbro“ církve, je často plodem odvahy velikánů, jimž říkáme „církevní otcové“, kteří neváhali v kontextu víry, Písma i tradice hledat a nacházet nová a neotřelá řešení problémů, v nichž se církev a její členové ocitli. Střípek do mozaiky, před jakým spektrem otázek tehdejší křesťané stáli, nabízí studie Víta Huška věnovaná římskému autorovi druhé poloviny 4. století s názvem *Ambrosiaster a dějiny spásy*. Vedle dřívějších autorových statí se jedná o první českou patristickou práci věnovanou Ambrosiasterovi, a již proto lze recenzovanou knihu považovat v českém teologickém prostředí za průlomový počín.

Kniha se otevírá rozsáhlým úvodem (s. 7–36), v němž Vít Hušek seznamuje čtenáře s postavou anonymního autora známého jako Ambrosiaster. Zvláštní pozornost přitom věnuje jeho práci s biblickým překladem, a to hlavně v kontextu plurality biblických překladů do řečtiny a latiny. Tato otázka zůstává rozhodující i pro současné přístupy nejen v biblistice, ale obecně i pro teologii a problém legitimní plurality teologických názorů. Na pozadí exegetických názorů soudobých autorů, především Ambrože, Jeronýma a Pelagia, autor ukazuje na Ambrosiasterovu tendenci preferovat takové čtení biblického textu, které je v souladu „s vírou a tradicí, reprezentovanou autoritou otců a garantovanou samotným Bohem“ (s. 29). Správné porozumění Písmu stojí na ortodoxii, autoritě apoštolů a církevních spisovatelů a je otevřeno Boží perspektivě (s. 35).

Znalost Ambrosiasterovy exegetické metody umožňuje správně uchopit hlavní část knihy věnovanou teologickoantropologickým tématům, protože Ambrosiaster se těmto otázkám věnuje především v rámci svých komentářů k Pavlovým listům. Hlavní část knihy se tedy dělí na tři kapitoly věnované

¹ Srov. R. A. Markus. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge UP 1990, s. 21, 30 *et passim*.

„pochybení a jeho nápravě“ (s. 37–73), „předvedění a předurčení“ (s. 73–82) a „křesťanskému životu“ (s. 82–112).

První z těchto kapitol se zabývá otázkou stvoření člověka, jeho pádu, tedy situaci, v níž se člověk po hříchu nachází. Čtenáře může překvapit, že podle Ambrosiastera nebyla motivem ke stvoření světa a člověka Boží láska, ale vzpoura ďábla a jeho andělů a Boží touha po náležité odplatě: „Hlavním motivem ke stvoření člověka není láska, ale riskantní strategie definitivní porážky vzbouřených andělů“ (s. 39).² Provinění, tělesná a duchovní smrt člověka ovšem vytváří novou situaci, v níž se člověk v dějinách spásy nachází. Celé dějiny lidstva člení Ambrosiaster na tři etapy: na dobu přirozeného zákona „od Adama po Mojžíše“, dobu Mojžíšova zákona „od Mojžíše po Krista“ a od Krista do konce času. Tyto jednotlivé etapy na sebe navazují: v první z nich byl člověk povolán žít podle přirozeného zákona, a kdyby se jím opravdu řídit, nemusel přijít Mojžíšův zákon (s. 56–58). Cílem Mojžíšova zákona je člověka, neschopného nehřešit, přivést k nápravě a především jej přivést od modloslužby nazpátek k Bohu (s. 58–61). Jakkoli pozitivní význam Mojžíšův zákon v procesu nápravy lidstva má, velká pozornost je věnována Kristovu příchodu. Kristus „porazil hřích i smrt, a tak lidi vysvobodil z moci pekla i z trestu za hřích,“ a tak se „manifestovala hojnost milosti“, která rozšířenost hříchu přesahuje (s. 64). Autor opět nabízí sondu do jednoho ze zajímavých aspektů Ambrosiasterovy soteriologie, jež představuje Kristův sestup do pekel (s. 65–69).³ Definitivní porážku nad Antikristem ovšem přinese až Kristův druhý příchod (s. 71–73).

Vít Hušek věnuje pozornost tomu, aby Ambrosiasterův pohled na dějiny spásy zasadil do dobového kontextu a způsobu, kterým otázku řeší soudobí autoři, zvláště Ambrož a Jeroným. Proto je do textu kapitoly vložen také exkurs věnovaný povaze a předávání Adamova hříchu a jeho důsledků u Ambrože,⁴ jehož cílem je přiblížit dobový kontext křesťanského tázání po nápravě (s. 47–54). I následující tematika předvedění a předurčení je zpracována s důrazem na dobový kontext zastoupený Jeronýmem a Pelagiem. V. Hušek ukazuje, jak se Ambrosiasterův pohled na tuto otázku formuje v návaznosti na výklad biblického textu, konkrétně Řím 8–9. Je pro něj důležitá Boží spravedlnost, která se v jeho předvedění, identickém s předurčením, projevuje (s. 78).

Třetí část pak konkrétně ukazuje, jak je v křesťanském životě důležité sepětí ortodoxie a ortopraxe. Křesťan musí především vyznávat ortodoxní nauku,

² Určitý vztah mezi pádem andělů a stvořením člověka lze vystopovat i u Atanáše, Hilária či Ambrože, kteří jej převzali od Órigena: srov. Vojtěch Novotný. *Cur homo: a history of the thesis of man as a replacement for fallen angels*. Praha: Karolinum Press 2014, s. 22–30.

³ Srov. Vít Hušek. Koho zachrání Kristův sestup do pekel? Ambrosiasterův výklad Ř 5,14–15. In: V. Hušek – L. Chvátal – J. Plátová (ed.). *Miscellanea patristica*. Brno: CDK 2007, s. 75–86.

⁴ Tématu se autor věnoval již dříve ve studii *Peccata haereditaria* u Ambrože Milánského. *Studia Theologica* 6, 3 (2004), s. 29–36.

„vyhýbat se hříchům, nakolik to jen lze, a konat dobré skutky“ (s. 82). Ambrosiaster reflektuje situaci, v níž se dnes křesťan nachází: Adamův hřích narušil harmonii mezi tělem a duší, takže lidské tělo se stalo „tělem hříchu“, a „člověk sice chce konat dobro, ale nemá k tomu sílu“ (s. 85). Z tohoto předpokladu vyplývá důležitost tří otázek, jimž se autor knihy věnuje: problematice odpuštění hříchů (s. 85–92), otázce lidské blaženosti spojené s bezhříšností (s. 92–96) a otázce možnosti nehřešit, a to zejména u Jeronýma a Pelagia (s. 96–112).

Celou knihu pak dovršuje závěr shrnující přehledně pojednávanou Ambrosiasterovu nauku (s. 115–116), poznámka k odkazům na Ambrosiasterovy spisy, bibliografie, rejstřík míst (tj. biblických knih a patristických spisů), tematický rejstřík a anglické résumé (s. 117–151).

Teologickoantropologické problémy řešené v Ambrosiasterově době mohou dnešnímu čtenáři připadat cizí a vzdálené. A přesto zůstávají navýsost zajímavé a přínosné – stejně jako ve věku pozdně antické nejistoty a úzkosti je dnešní člověk zván k reflexi vlastního místa ve světě a jeho smyslu. Hledání patristických autorů může tuto soudobou, leckdy neméně trýznivou reflexi obohatit, a to na půdě křesťanům stále vlastní, na půdě Písma a tradice církve. Vždyť člověk dnešní doby, a hlavně křesťan, je konfrontován s rozmanitými představami o světě. Teologie bývá vnímána jako dogmatická a strnulá. Ambrosiasterovo hledání je stálou připomínkou, že tomu u poctivé teologie takto není. Církevní otcové jsou přesvědčeni, že zůstávat věrni apoštolské tradici s sebou nutně nese potřebu hledat odpovědi, a nejen předávat naučené. Kniha Víta Huška přitom nabízí fundovaný vhled do témat, která jsou pro dějiny teologického myšlení a biblické exegeze zásadní. Snad se lze domnívat, že by čtenář mohl ocenit ještě větší propojení jednotlivých témat a kapitol, aby více vynikl celek Ambrosiasterovy teologie, a to zvláště v kontextu celého křesťanského starověku a patristické exegeze. I tak ale mnohé z prezentovaných pohledů zůstávají velmi vzácné – např. kapitola věnovaná problematice předvědění a předurčení ozřejmuje, že pozdější Augustinův spor s Pelagiem a jeho okruhem nevznikl ze dne na den a nebyl nikterak umělý, ale že byl výsledkem již předchozího rozvažování o situaci „člověka mezi dobrem a zlem“, jemuž se západní autoři od poloviny 4. století věnovali. I s ohledem na již zmíněný fakt, že se jedná o první českou knihu o Ambrosiasterově teologii, ji nelze nedoporučit všem teologům, studentům teologie a pochopitelně též nadšencům pro starokřesťanskou literaturu.

doi: 10.14712/23563398.2017.26

**Hieronim Kaczmarek. *Kościół i państwo*. Kraków:
Wydawnictwo WAM, 383 s. ISBN 978-83-277-1190-8**

M A R I A M A R Š Á L K O V Á

V Polsku v současné době pokračuje vlna značného zájmu o Česko. V létě 2016 byla vydána další odborná publikace dosti podrobně zpracovávající téma vztahu mezi katolickou církví (částečně se týká i ostatních církví) a českým státem v letech 1989–2014. Svazek *Czechy. Kościół i państwo* Hieronima Kaczmarka vydalo krakovské jezuitské nakladatelství WAM. Kniha je přepracovanou verzí disertační práce úspěšně obhájené v roce 2015 v Politologickém ústavu varšavské Univerzity Kardinála Stefana Wyszyńskiego (UKSW). Autorem je polský dominikán, od devadesátých let 20. st. působící jako kněz v Olomouci a Praze. Nyní zastává místo faráře pražské polské farnosti, je praktikem církevního života, důvěrně zná české církevní prostředí, a o to víc je jeho kniha pro polské prostředí přínosná a důvěryhodná.

Těžiště téměř čtyřsetstránkové knihy leží v pěti podrobných a přehledných hlavních kapitolách, rozdělených do dalších částí. Svou předmluvou ji opatřil pražský arcibiskup a český primas kardinál Dominik Duka. Publikace pojednává hlavně o období let 1989–2014, díky čemuž přináší zajímavý pohled nejen pro vědce z oboru politologie a příbuzných oborů, ale i pro bohemisty, kteří se právě tímto obdobím československého a posléze českého života zabývají. Slovo „církev“ v názvu knihy se vztahuje ke katolické církvi v Česku, avšak v knize nechybějí ani odkazy na ostatní církve.

Kapitola první pojednává o současných modelech vztahu mezi církví a státem z politologického hlediska. Je spíše obecná a je přínosná hlavně srovnáním modelů církev–stát fungujících v rámci Evropské unie. Čtenářům zabývajícím se právní situací církví v České republice tím dává širší základy a představuje jim nutné pojmy pro pochopení tohoto specifického tématu. Zároveň tak umožňuje i zhodnocení českých poměrů prostřednictvím srovnání s ostatními evropskými zeměmi.

Kapitola druhá bude velice přínosná hlavně pro polské prostředí. Autor v ní podává stručný přehled dějin církevně–státních vztahů v České republice od doby rekatolizace až do éry socialismu spojené s pronásledováním církve. Jsou to vlastně stručné dějiny českých zemí psané se zřetelem na otázky náboženství, a to zejména katolicismu. Velmi citlivě a s pochopením Kaczmarek analyzuje dodnes existující rozkoly a rozepře v české společnosti nebo sporné okamžiky dějin. Jsou zde popsána kontroverzní období vztahů církve a státu – zvláště jde o barokní rekatolizaci, reformu josefinismu, církevní záležitosti při vzniku první republiky (v rámci této kapitoly je několik stránek

věnovaných Masarykovu náboženskému myšlení a jeho kritice církve, což jsou skutečnosti v Polsku známé jen velmi úzkému okruhu badatelů a některým „čechofilům“) a samozřejmě i komunismus. Pečlivě zpracovaná podkapitola o národním obrození a v ní i podrobná prezentace Palackého konceptu českých dějin a role připisované husitské revoluci pomáhá polskému čtenáři pochopit dějinné důvody, proč katolická církev není v dnešním Česku obecně příliš populární.

Ve *třetí kapitole* je představeno současné české konfesní právo. Výchozím bodem je zde sametová revoluce a s ní započaté změny v této oblasti. V kapitole jsou představeny právní prameny týkající se náboženství: Ústava České republiky, mezinárodní smlouvy ratifikované Českou republikou a české zákony vztahující se na církev a náboženské společnosti. V rámci těch posledních jsou zvlášť rozebrány tyto problémové okruhy: registrace církví a subjektivita jednotlivých fyzických a právnických osob; manželské a rodinné zákony; zákony týkající se církevních škol, teologických fakult a výuky náboženství ve školách; financování církví a restituce církevního majetku. V kapitole jsou probírány různé smlouvy mezi církvemi a orgány státní moci a na nich je mj. vysvětlena odlišnost od polských poměrů, pokud jde o postavení českých vojenských, vězeňských a nemocničních kaplanů.

V *kapitole čtvrté* se autor věnuje problematice neuzavřeného konkordátu. Přibližuje historii dávných konkordátů a smluv s církví platných pro země Koruny české. Je zde rovněž exkurz na téma konkordátu v kontextu zákonodárství Evropské unie, jenž je sám o sobě dobrým a srozumitelně napsaným úvodem do této problematiky. Následně se autor věnuje pokusům o konkordát a peripetím okolo vzniku a snah o ratifikaci současné smlouvy mezi Svätým stolcem a Českou republikou. Tento dokument pak Kaczmarek podrobně rozebírá a velmi pečlivě popisuje diskuse probíhající od roku 2002 kolem této smlouvy (debaty v parlamentu, dopis prezidenta Václava Klause ministru zahraničních věcí, seminář „Vztah církví a státu“ uspořádaný Centrem pro ekonomiku a politiku v r. 2004). Česká republika je totiž dnes jediným evropským státem bez konkordátu a právě tento fakt se Kaczmarek snaží zevrubně vysvětlit jak z historického, tak z politického pohledu. V této kapitole jsou možná nejvíce zřetelné názory samého autora, občas až nekompromisně (a spíše negativně) komentujícího politické boje kolem (ne)uzavření konkordátu a (ne)ratifikace podepsané smlouvy.

Poslední, *pátá kapitola* je obzvláště zajímavá a bude mít význam nejen pro politology, ale i pro příslušníky řady jiných oborů zajímající se o aktuální dění v České republice se zřetelem na náboženské záležitosti. Pojednává totiž o předpokladech budoucích vztahů mezi církví a českým státem. Autor popisuje a shrnuje proměny, kterými české církve (hlavně církev katolická) prošly během čtvrtstoletí od sametové revoluce do roku 2014. Ocenit je třeba také přehled sociologických výzkumů náboženství a přehled postojů nejdůležitějších politických stran po roce 1989 ve vztahu k církvím. Pro polské bohemisty může být zvláště zajímavých několik stránek věnovaných problému sebeprezentace

katolické církve a ohlasům této prezentace v české společnosti, pro teology, politology a církevní historiky pak i přehled biskupských programů. Pro českého, resp. nepolského čtenáře je nový už sám předkládaný pohled na českou situaci – pohled polského řeholníka a kněze, který je dobře seznámen s církevními strukturami a způsoby fungování církve v Polsku a současně díky své dlouholeté pastorační praxi v Česku dobře a „zevnitř“ zná popisovanou problematiku. Velmi dobré je představení současného postavení katolické církve v České republice a způsobů jejího veřejného vystupování. Jde o téma mezi polskými bohemisty (i jinými zájemci o českou situaci) opomíjené nebo pojímané značně stereotypně, a může dát podněty k dalšímu hlubšímu studiu problematiky země, která je v Polsku především známa pod nálepkou „nejvíce ateistická země v Evropě“. V kapitole lze občas vycítit autorovo osobní nastavení k prezentovaným skutečnostem, jeho kritický náhled na některé popisované události – práce totiž není jen popisem současného stavu ale i pokusem o interpretaci některých situací z oblasti církevně-právního dění a jejich zasažení do širšího kontextu politického života v České republice.

Velmi užitečnou součástí knihy je na konci umístěný pečlivě připravený přehled interakcí mezi katolickou církví a státem a právních aktů týkajících se obecně náboženství od roku 1989 do roku 2014. Bibliografie je sama o sobě velmi užitečná, jak pro polského, tak pro českého čtenáře. Prameny obsahují přes 60 položek, seznam použité literatury přes 320 položek (českých a polských). Citovaná je především nejnovější literatura o daném období. Práce obsahuje také 21 tabulek a 2 schémata (některé z těchto ilustrujících příloh jsou převzaty z literatury, některé byly přímo vypracovány autorem), jež umožňují lépe porozumět složitým politicko-právním otázkám. V samostatné příloze pak autor podává plné znění Smlouvy mezi Českou republikou a Svatým stolcem o úpravě vzájemných vztahů ve vlastním překladu do polštiny.

Knihy by si zasloužila poněkud pečlivější redakci, to jí ale neubírá na věcné důležitosti. Celkově lze konstatovat, že Kaczmarkova práce je přínosná jak samým tématem, tak pečlivým a podrobným zpracováním (to se týká zejména práce s prameny a citovanou literaturou), a polskému čtenáři odhaluje či poddhaluje nemalé množství dosud téměř neznámých problémů a námětů k dalším úvahám. Jak jsme naznačili, recenzovaná kniha však bude v mnoha ohledech nepochybně zajímavá i pro českého čtenáře. Svědčí o tom ostatně i skutečnost, že se v současné době chystá její česká verze, jež by měla být vydána brněnským Centrem pro studium demokracie a kultury patrně ještě do konce roku 2017.

doi: 10.14712/23363398.2017.27

Acta Universitatis Carolinae THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum publishing house. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscripts will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2017, roč. 7, č. 2

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588 (Print)
ISSN 2336-3398 (Online)
MK ČR E 19775

Acta Universitatis Carolinae Theologica is licensed under a Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

