

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2014
roč. 4, č. 1

TÉMA
Metoda v teologii

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2014

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

David Vopřada, Dr.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. Theol. Slavomír Dluhoš (Kath.-Theol. Fakultät, Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (FF UK, Praha)

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

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D. (KTF UK, Praha)

doc. Ivana Noble, Ph.D. (ETF UK, Praha)

prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

doc. Dr. phil. Jakub Sirovátka (TF JU, České Budějovice)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (KTF UK, Praha)

RNDr. Gabriela Ivana Vlková, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Universitas Lateranensis, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 5, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 5, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova v Praze, 2014

ISSN 1804-5588

eISSN 2336-3398

OBSAH

Za katolickým biblistou Josefem Krejčím (3. 3. 1927 – 13. 1. 2014)	5
ÚVOD	7
TÉMA	
Metoda v teologii	
CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL	
Problematika historie poměru mezi teologií a přírodními vědami z metodologického hlediska	11
JAN REGNER	
Myšlení pozdního Wittgensteina a gramatika náboženského diskursu	33
MARTIN KOČÍ	
God in Question: Questioning as a Prerequisite for Theology	51
ŠTEFAN ŠTOFANÍK	
Popularization and Autobiography. Towards an Accessible Theology	67
VARIA	
DENISA ČERVENKOVÁ	
<i>De religione: How Christianity Became a Religion</i>	87
KAREL SLÁDEK	
Paths to Theo-Humanity in the Work of Russian Thinkers of the 19 th and 20 th Century.	115
MLADA MIKULICOVÁ	
Adam. Příběh prvního člověka v knize Genesis a v Koránu.	133

RECENZE A ZPRÁVY

Jean-Pierre Torrell

Fenomén „katolická teologie“

(Michal Sklenář) 155

Patristická konference 2013: Patristická exegeze Písma

(Jiří Pavlík) 158

Mezinárodní konference 2013 Společnosti pro biblickou literaturu (SBL)

(Jaroslav Brož) 160

Přínos ekumenismu k teologickému vzdělávání.

25. výroční setkání AÖF-ERF

(Florian Tuder) 162

Mediating Mysteries, Understanding Liturgies.

Správa z 9. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie LEST

(Branislav Kuljovský) 165

ZA KATOLICKÝM BIBLISTOU JOSEFEM KREJČÍM (3. 3. 1927 – 13. 1. 2014)

JOSEF BARTOŇ



Jen několik dnů po Novém roce 2014, v pondělí 13. ledna, nás zastihla smutná zpráva z italského Tridentu, že v ranních hodinách v nedožitých 87 letech tiše odešel dlouholetý vyučující naší biblické katedry KTF UK, katolický kněz ThDr. Josef Krejčí, S.S.L. Pohřeb se konal o tři dny později v severoitalském městečku Mezzocorona.

Josef Krejčí byl rodilý Pražan,¹ v Praze také maturoval na reálném gymnáziu (1946). Teologii odešel studovat do Říma na Lateránskou univerzitu (1946–1950). V době jeho studií došlo ve vlasti k definitivnímu převzetí moci komunisty (1948) a Krejčí se stejně jako několik dalších Čechů pobývajících studijně v zahraničí (např. známý dominikánský kněz Ondřej M. Petrů, překladatel Nového zákona, který tehdy v Římě pobýval na postgraduálním studiu) rozhodl zůstat v emigraci. Na kněze byl vysvěcen 22. 12. 1951 a vzápětí byl přijat do duchovní správy tridentské diecéze, kde pak v pastoraci působil od roku 1952 (s přestávkami danými studijními a pracovními povinnostmi) v podstatě až do své smrti. Na římském Lateránu pokračoval ve studiu, získal zde licenciát teologie (1952) a posléze doktorát teologie (roku 1956 obhajobou disertace *Kázání v provensálských kláštorech v 6. století*). Další studium, tentokrát na Papežském biblickém institutu v Římě (1958–1960), zakončil specializovaným licenciátem Písma svatého (1960), následující studijní pobyt na École biblique et archéologique française v Jeruzalémě absolvoval jako Élève titulaire (1960–1961; závěrečná práce

¹ Životopisné detaily čerpám z osobního rozhovoru s J. Krejčím v květnu 2005.

Pozemkový majetek ve starém Izraeli). V letech 1962–1963 se podílel na zpracování kumránských textů v Centru pro automatizaci literární analýzy v Gallarate u Milána. Většinu svého života spojil s pedagogickým působením na diecézním Teologickém učilišti v Tridentu v Itálii (1966–2003), kde téměř čtyři desítky let vyučoval úvod do Písma svatého a předměty starozákonní biblistiky a posléze také převzal zodpovědnost za tamní knihovnu. Po pádu komunistického režimu ve vlasti (1989) byl osloven Katolickou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze, na níž pak (souběžně se svým tridentským angažmá) pedagogicky působil celá devadesátá léta. V západních jazycích i v češtině publikoval odborné i popularizující články a recenze na biblická, většinou starozákonní témata. U nás je jeho nejznámější prací česká exilová monografie *Slovo Boží*,² prezentující a podrobně komentující konstituci 2. vatikánského koncilu *Dei Verbum*. Přes mnoholeté přebývání v zahraničí pořád zůstával českým biblistou, což dokládá mj. jeho trvalý zájem o český biblický text. Osobně se ujal redakce nového římského vydání Nového zákona Ondřeje M. Petrů,³ přičemž se zejména podílel na revizi výkladových částí.⁴ Za zmínku stojí i jeho živý zájem o Český ekumenický překlad (ČEP), jenž po řadu let postupně vznikal ve vlasti.⁵ Krejčí vznik tohoto monumentálního díla českých biblistů pozorně sledoval a věnoval mu vstřícné recenze v odborném teologickém tisku českého exilu.⁶

Na Josefa Krejčího, neokázalého a nenápadného, ale dobrosrdečného a ryzího člověka, kněze a respektovaného staršího kolegu-pedagoga vždy rádi a s vděčností vzpomeneme. *Requiescat in pace.*

² Josef Krejčí. *Slovo Boží*. Řím: Křesťanská akademie 1971.

³ *Nový zákon*. Z původního řeckého znění přeložil a vysvětlivkami opatřil Dr. Ondřej M. Petrů OP 3. vyd. Řím: Křesťanská akademie 1976.

⁴ Krejčí svou roli v této posmrtné edici Nového zákona Ondřeje M. Petrů (sám překladatel zemřel r. 1970) osvětluje ve své předmluvě (s. 3): neprovedl zásadní změny textu ani výkladových částí (zdůvodňuje to mj. tím, že „je [...] naděje, že časem budeme mít ekumenický překlad Písma svatého, na kterém se pracuje ve vlasti“), podle svých slov více zasáhl jen „do úvodů do evangelíí a k listu Efesanům“.

⁵ Práce na ČEP trvaly od r. 1961 do r. 1979 (resp. 1985, kdy byly vydány i deuterokanonické knihy).

⁶ Josef Krejčí. Nad novým překladem Písma svatého do češtiny. *Studie* 14, 3–4 [31–32] (1972), s. 910–914; Týž. Čtyři evangelia. Nový překlad Písma svatého sv. 15, Biblické dílo ERC pro edici Kalich, Praha 1973, str. 255. *Studie* 16, 2 [38] (1974), s. 144–145. V recenzi na čtveroevangelium např. vyslovil zcela nepokrytě nadšený soud, že „tato kniha si může skutečně činit nároky, aby se stala jediným překladem“.

ÚVOD

Otázka metody se v kontextu současného teologického bádání zdá být naprosto klíčovou. Od doby Bernarda Lonergana a jeho stále inspirativního díla *Method in Theology* se ovšem debata o teologické metodě výrazně posunula. Teologie je dnes postavena před výzvy nových forem myšlení, které jsme si zvykli souhrnně označovat jako postmoderna. Teologie stojí rovněž tváří v tvář prohlubující se sekularizaci, respektive detradicionalizaci a pluralizaci společnosti. A aby toho nebylo málo, i prostředí univerzity, pro teologii tak samozřejmé, prochází změnami, s nimiž se musí vyrovnávat. Jak si všímá David Tracy ve své knize *Analogical Imagination*, teologie se nachází na jakési křižovatce mezi církví, společností a akademií a jako taková je konfrontována s různými způsoby kladení otázek a rozličnými cestami, jak se s otázkami vyrovnávat. Studie tematické části tohoto čísla tuto situaci potvrzují.

Příspěvek *Ctirada V. Pospíšila* je svěží a provokativní sondou do vztahu teologie a přírodních věd (nejen) v české katolické teologii druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století. Historická analýza je doplněna o teoretické pojednání tématu, které odhaluje jeho stále ještě podceňovanou komplexnost. Autor se proto snaží formulovat předpoklady a kritéria plodného dialogu mezi teologem a přírodním vědcem. Tohoto renomovaného autora v tematické části doplňují články mladých teologů, kteří se na otázku metody v teologii snaží podívat novým neotřelým způsobem. *Jan Regner* zaměřuje svou pozornost na potenciální přínos filosofie Ludwiga Wittgensteina pro teologickou metodu. Po analýze relevantních míst Wittgensteinovy filosofie jazyka a na pozadí dialogu s filosofickým pragmatismem a scientismem Regner

nachází ve svérázném rakouském mysliteli inspirativního partnera. Článek *Martina Kočího* pokračuje v linii setkání filosofie a teologie. Kočího ústředním zájmem je role otázky jako nutného předpokladu smysluplného teologického vypovídání. Po konstatování, že moderní ani postmoderní myšlení nedokáže podstatu teologického tázání adekvátně uchopit, se autor obrací k českému filosofovi Janu Patočkovi, ve kterém doufá najít jak střední cestu mezi modernou a postmodernou, tak inspiraci pro teologické tázání. Závěrečná studie tematické části neopouští pole postmoderní teologicko-filosofické debaty. *Štefan Štofanič* vychází z díla, ale také životního příběhu Johna D. Caputa a zamýšlí se nad alternativním způsobem provozování teologie v kontrastu k přísně vědeckému akademickému pojetí. Pro čtenáře bude jistě zajímavé, že to, co autor vyjadřuje na rovině argumentů, zároveň podporuje svým neotřelým – a pro nejednoho akademika pobuřujícím – stylem. Štofanič prezentuje odvážnou vizi, respektive nástin snad nové teologické metody, kterou by bylo možné rozvinout v postmoderním věku. Autorův článek je třeba chápat jako vybídnutí k diskusi. Štofanič si byl vědom, že jeho text bezpochyby vzbudí mnoho kritických ohlasů. Se zármutkem sdělujeme, že tento nadějný slovenský teolog bohužel nebude moci svou teologii rozvést a dále rozpracovat. Štefan Štofanič tragicky zahynul 7. května 2014 při autonehodě.

V netematické části se *Denisa Červenková* vrací ke své monografii o sociopolitické roli *religio* v antické kultuře a proměnách, jimiž procházel vztah antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu. Všimá si prvních vstřícných pokusů o dorozumění křesťanů s pozdněantickou latinskou kulturou a římskými správními strukturami u Tertuliána, jenž ovlivní další křesťanské generace. *Karel Sládek* ve své studii na pozadí osudů vybraných ruských křesťanských myslitelů sleduje pojetí boholidství mj. jako cestu boje se zlem a zbožštění synergii mezi lidstvím a boholidstvím, která zraje od osobních duševních krizí těchto autorů k pozdější syntéze. A konečně *Mlada Mikulicová* srovnává postavu Adama v biblické knize Genesis a v Koránu a sleduje jak shodné prvky, tak rozdílné interpretace významu této postavy pro vztah Boha a člověka a vyústění lidských dějin.

Redakce

TÉMA
Metoda v teologii

PROBLEMATIKA HISTORIE POMĚRU MEZI TEOLOGIÍ A PŘÍRODNÍMI VĚDAMI Z METODOLOGICKÉHO HLEDISKA

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

ABSTRAKT

V tomto příspěvku autor představuje a domýšlí metodologické přínosy vyplývající z několikaleté práce na monografii, která je věnována problematice reakce české katolické teologie 1850–1950 na výzvy přírodních věd, a to v širším světovém i interdisciplinárním kontextu. Ukazuje se, že napětí neexistuje na ose teologie – přírodní vědy, nýbrž na ose teistický – ateistický světonázor. Autor důsledně odmítá ideologizaci teologie i přírodních věd. V teologii spadá tato tematika přednostně do kompetence fundamentální teologie, v jejímž rámci by se měla ustavit nová disciplína „teologie přírodních věd“, následně také do dogmatické teologie, a to do pojednání o Bohu stvořiteli a do traktátu o vlastnostech trojjediného Stvořitele.

Klíčová slova

katolická teologie, přírodní vědy, filosofie vědy, metoda v teologii, dějiny teologie, dějiny české katolické teologie

Reflexe nad metodou aplikovanou v teologické práci určitě není přednostně apriorní záležitostí, která by fakticky předcházela vlastní konfrontaci s problémy, před něž nás staví sám život ve víře. Metodologická stránka naší práce má jistě nikoli vylučně, leč přednostně povahu zobecňujícího promýšlení konkrétních intelektuálních zkušeností s řešením právě zmíněných otázek. Je tudíž nabíledni, že metodologická rovina teologické práce je něčím, co sice vykazuje kontinuitu, nicméně zároveň se zde setkáváme s organickou dynamikou či vitalitou.¹ Zkrátka a dobře, vskutku tvůrčí teologická práce

¹ Domnívám se, že dvě právě uvedené charakteristiky se výslovně a zřetelně odrážejí v celé monografii: Ctírad V. Pospíšil. *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení*

odhaluje nové možnosti a předkládá nečekané a překvapivé varianty řešení časných i věčných otázek nejenom na úrovni traktovaného předmětu studia, nýbrž nevyhnutelně rovněž v pomyslném prostoru vlastního metodologického ústrojenství. Koneckonců paradigma hermeneutického kruhu jasně vypovídá o tom, že při interpretačním aktu se dostává do pohybu přednostně interpretující subjekt a teprve díky němu a jaksí v něm a spolu s ním rovněž interpretovaný text, případně interpretovaná skutečnost. Zároveň by mělo být zřejmé, že posuny na rovině metodologie jsou sice intelektuálně nejpracnější, leč zároveň potenciálně nejprínosnější. Podmínkou zmíněné plodnosti je srozumitelné vyjádření daných posunů a následně také jejich inteligentní recepcce. Není radno si nalhávat, že právě nastíněné podmínky efektivity úsilí vynaloženého v oblasti metodologie by se daly předpokládat jako samozřejmost. Intelektuální nazření metodologické roviny teologické práce se totiž určitě nikomu nenabízí zdarma, a tak k němu hlubším a tvůrčím způsobem dospívají jen nemnozí.

Jestliže jsem se v posledních téměř dvou letech poměrně detailně věnoval tomu, jak reagovala česká katolická teologie na výzvy moderní přírodovědy zejména v období let 1850–1950,² pak by nikoho nemělo překvapit, že nyní nadešel čas pokusit se pokud možno přehledně a stručně shrnout, upřesnit a vyhodnotit přínosy tohoto bádání na metodologické rovině. Předeseilám, že následující strany rozhodně nepředstavují pasáž z monografie, která v době vzniku právě předkládaného příspěvku byla v přípravě do tisku, byť je pochopitelné, že zde zazní mnohé, co je ve zmíněné knize přítomno jaksí roztroušeně. Dále je třeba podotknout, že prezentovat to, co se zdá být nové přinejmenším v našem kulturním a jazykovém prostředí, a možná jej dokonce v leckterém aspektu překračuje, se nemůže obejít bez připomenutí relativně dobře známých zásad, které ovšem někteří autoři, zejména ti bez solidnějšího systematickoteologického vzdělání, nezřídka opomíjejí.

v dogmatické teologii. 2. uprav. a rozšíř. vyd. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP 2010.

² Srov. Ctirad 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.

1. Základní přístupové cesty k historii problému a jeho velká metodologická komplexnost

Kdo se jako badatel vydá do spletitého labyrintu, jímž je historie poměru mezi teologií a přírodními vědami, velmi záhy zjistí, že to, co se v mnoha publikacích předkládá jako hotová a jasná věc, zdaleka hotové a jasné není. V českém prostředí takový odvážlivec nenarazí ani na jednu solidnější studii, která by danou problematiku v českém jazykovém prostředí mapovala a vyhodnocovala buď z hlediska dějin přírodních věd, anebo z hlediska teologie.

Pokud je mi známo, zahraniční práce věnované dějinám zmíněného poměru se většinou věnují pouze určitému výseku metodologicky nesmírně komplexní problematiky. Nenašel jsem kupříkladu publikaci, která by výrazně překračovala hranice vlastní konfese.⁵ Dalším problémem je, že autoři těchto spisů často prezentují jen vybrané práce určitých teologů, ale nepředkládají komplexní průzkum, v jehož rámci by se podroboval analýze rozsáhlejší vzorek teologických publikací na dané téma. Zmíněný postup s sebou ovšem nese riziko, že taková prezentace bude ovlivněna vstupním předporozuměním poněkud více, nežli je zdrávo.

Z uvedeného důvodu jsem zvolil výzkum chronologicky řazených publikací, na něž jsem narazil, aniž bych přistoupil k nějakému předběžnému výběru, pokud za něco takového nepovažujeme vymezení lety 1850–1950. Výhodou je výrazné omezení vlivu vstupní předpojatosti a krajní otevřenost konkrétním myšlenkovým formám, které se v dějinách české katolické teologie projevují. Není divu, že takto pojatý výzkum autora samotného přivádí k netušeným zjištěním a závěrům. Výhodou nastíněného postupu je rovněž to, že promlouvají

⁵ Jako příklad lze uvést jistě užitečnou práci z evangelického prostředí: Hans Schwarz. *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, kde se setkáváme s přehledem vybraných anglických a německých prací z evangelického, respektive anglikánského prostředí. Schází zde však solidnější přehled katolické tvorby. Poukazy na katolické magisterium jsou výrazně zjednodušené, nekompletní a nahodilé, jen marně bychom hledali stopy rozlišování různých úrovní závaznosti magisteriálních výpovědí. Naproti tomu ve sborníku: Valentino Maraldi. *Teologia della creazione e scienza della natura: vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa*. Bologna: EDB 2004, nacházíme sice jednu práci z pera evangelického teologa, který však o historii problému v zásadě nepojednává; ostatní příspěvky, které se historie více či méně dotýkají, nepřekračují hranice katolického horizontu. Upřímně řečeno, neexistuje žádná práce, která by uspokojivě prezentovala dějiny daného problému na celoevropské – celosvětové úrovni.

samy historické texty, a tak čtenář může dospět k poněkud jiným hodnocením než autor takto koncipované monografie. Nezanedbatelná nevýhoda uvedeného přístupu spočívá jednak ve zvýšeném rozsahu výsledné studie či monografie, jednak v nevyhnutelné repetitivitě někdy úmorných technických pasáží. Tímto způsobem pojatá odborná publikace bude přínosná a čtivá pro specialistu, normální smrtelník bude mít s daným textem určité potíže.

Vraťme se ale k zahraničním pracím na téma, které je nastoleno v titulu tohoto příspěvku. Nesetkal jsem se zde s žádným autorem, který by prezentoval materiál z oblasti dějin teologie v souvislosti s příslušnými kontexty, jimiž jsou zcela evidentně jednak dějiny světové přírodovědy a její stav v době, kdy zkoumané teologické práce vznikaly, jednak regionální dějiny přírodovědy, protože právě ony představují nejbližší kontext teologovy práce na tomto poli. Navíc i s prezentací obsahu uváděných děl to bývá leckdy problematické, protože se často nedbá na jemná rozlišování, která bývají v takovýchto dílech přítomna. Nerespektuje se například rozdíl mezi přímým přitakáním teorii evolučního vzniku lidstva na jedné straně a otevřeností takovému řešení jako více či méně pravděpodobné možnosti na straně druhé. Prezentace pramenných textů bývá jen zběžná, pokud nechceme použít výrazu povrchní, často silně poznamenaná vstupním předporozuměním. Zkrátka a dobře, v oblasti výzkumu dějin reakce teologie na výzvy moderních přírodních věd je třeba do budoucna vykonat ještě mnohé.

S tím, co bylo právě řečeno, souvisí jeden neustále se opakující metodologický nešvar, spočívající v tom, že výkony teologů se hodnotí odděleně od skutečného stavu vědního poznání dané epochy. Podvědomě se pak na ně aplikují jako kritérium dnešní poznatky. Není tudíž divu, že takto posuzovaná díla teologů vyhlížejí jako výplody nevzdělanců a zpátečníků. Je proto evidentní, že solidní výzkum, který nevyhnutelně implikuje nejen heuristickou, ale rovněž seriózně interpretační složku, nemůže opomíjet zkoumání dějin příslušného přírodovědního oboru či disciplíny jak na světové, tak na národní rovině.

2. Lokalizace příslušející dané problematice v rámci systematické teologie

Bereme-li vážně metodologický princip analogie víry, s čímž souvisí organická a hierarchická sounáležitost pravd víry, na kterémžto základě překonáváme specializační myšlenkovou roztržičnost a s tím

spjatou potenciální sterilitu výstupů našeho snažení, je třeba se vážně zamýšlet nad přesnou adresou, kam ta která tematika patří.

Nikdo nebude pochybovat, že daná tematika se týká přednostně teologie stvoření, případně teologické kosmologie, a antropologie. Z žánru posuzovaných publikací vyplývá, že přednostním místem, kam tato problematika patřila, bývala po celé naší sledované období (1850–1950) apologetika, jejíž nástupkyní a v jistém ohledu také dědičkou je dnes fundamentální teologie. Tu a tam se tohoto souboru otázek dotýká také dogmatická teologie, a to v traktátu *De Deo creatore*,⁴ což v jistém ohledu přetrvává dodnes.

Zahledíme-li se na současnou situaci, nezůstává nám než konstatovat, že v naší době dominují schémata mapující kompetenční pole fundamentální teologie, která zpravidla danou tematiku nezahrnují. Apologetika v původním slova smyslu se na teologických fakultách nepřednáší. V jistém ohledu osiřelé pole interakce mezi teologií a přírodními vědami tak bývá vydáno na pospas myslitelům plným dobré vůle, nicméně také myslitelům, jejichž úroveň teologického myšlení nebývá vždy uspokojivá. Zdá se tedy, že jedním z výstupů našeho bádání je apel na fundamentální teology, aby danou tematiku mnohem vroucněji než doposud zahrnuli mezi témata vlastní disciplíny. Pochopitelně na úrovni naší doby, tedy nikoli konfrontačně a v určitém ohledu ideologicky, nýbrž s markantní otevřeností vůči transcenci a v dialogické formě.

Jaký význam má tato tematika pro dogmatické pojednání o tajemství stvoření a jaký postoj by k ní měla zmíněná disciplína zaujímat? V čem je odlišnost od fundamentálně teologického přístupu? Mělo by být evidentní, že pro zdravou apologetiku bylo dogmatické vyjasnění, co je a co není v dané záležitosti skutečným obsahem víry, východiskem nejen v postoji k přínosům přírodní vědy, ale také v hledání řešení nastalých problémů.⁵ Jako příklad lze uvést otázku, zda bezprostřední stvoření lidského těla Bohem patří mezi výslovně zjevené pravdy. Jestliže ohledně lidské duše panovalo a panuje u pravověrných

⁴ Srov. např. Adalbertus Šanda. *Synopsis Theologiae dogmaticae specialis I*. Friburgi Brisgoviae: B. Herder 1916, s. 135–137; Josef Pospíšil. *O Bohu Stvořiteli: Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad: Cyrilo-Methodějský spolek na Velehradě 1923, s. 403–413.

⁵ Takovýto přístup je zřetelně patrný například v díle: Josef Šmejkal. *Křesťanský názor světový: Díl I. Rozumové základy víry*. Milevsko: nákladem vlastním, tiskárna J. Krätzera 1911.

teologů jednotné mínění, podle něhož její bezprostřední stvoření Bohem je zjevenou pravdou víry, v případě vzniku lidského těla se velmi záhy, tedy již v průběhu druhé poloviny 19. století, objevují výrazné pochybnosti ohledně stupně závaznosti této nauky, a to i u teologů, kteří neprojevovali obzvláštní otevřenost možnosti vzniku/stvoření lidského těla evolucí.

Dogmatická teologie zase ze své strany pochopitelně zahrnuje do své prezentace výsledky, k nimž dospěla apologetika či fundamentální teologie, která nakonec nemůže než konstatovat, že příslušné názorové napětí se objevuje na poli filosofie, kde soupeří protikladné světonázory, nikoli na ose poměru přírodní věda – teologie. Právě zmíněná přítomnost fundamentální teologie v dogmatické teologii a opačně zřetelně odpovídá tomu, že mezi oběma disciplínami panuje poměr popsatelný pomocí paradigmatu hermeneutického kruhu.

Existuje však ještě jeden specifický aspekt vlivu přírodních věd v oboru dogmatiky a také morální teologie, který česká katolická teologie v období let 1850–1950 nebyla s to plně docenit. Platí totiž, že nový přírodovědecký obraz kosmu, světa živých bytostí, kořenů existence lidstva nevyhnutelně vypovídá dříve netušeným způsobem o Stvořiteli,⁶ posouvá naše povědomí ohledně adekvátní hermeneutiky biblických textů, ozřejmuje v novém světle tajemství přirozenosti, s čímž pochopitelně velmi úzce souvisí takzvaný přirozený zákon.⁷

Jako určitý příklad nedostatečné reflexe významu proměny obrazu světa na přírodovědecké rovině v oboru dogmatiky lze uvést to, jak česká teologie zpracovala či nezpracovala Einsteinovu teorii relativity. Význačný katolický filosof a apologeta Alois Kudrnovský ve své zasvěcené analýze tohoto přínosu⁸ dospěl zhruba v polovině dvacátých let

⁶ Srov. Ctirad V. Pospíšil. *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakl. – Krystal OP 2010, s. 427–465.

⁷ Srov. MTK. Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon. In: MTK. *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 75–155. Mělo by být nabílední, že jednou z nejzásadnějších metodologických třecích ploch v morální teologii je právě otázka poměru mezi empirickými údaji, které často souvisejí s přírodními vědami, a nároky, jež na věřícího klade nadpřirozené zjevení a víra. Srov. Ctirad V. Pospíšil. Podněty k hlubšímu promyšlení poměru mezi dogmatickou a morální teologií. *AUC Theologica* 1, 1 (2011), s. 7–56.

⁸ Srov. Alois Kudrnovský. Einsteinova teorie relativity a apologetické otázky. ČKD 65 [88] (1922), č. 1–2, s. 13–18; č. 3–4, s. 119–125; č. 7–8, s. 220–228; č. 9–10, s. 295–304; 64 [89] (1923), č. 7–8, s. 329–336; č. 9, s. 463–472; 65 [90] (1924), č. 4, s. 259–265; 66 [91] (1925), č. 7–8, s. 477–491; 67 [92] (1926), č. 1, s. 23–27; č. 3–4, s. 231–236; č. 5–6,

ke konstatování, že věc je nejistá a že z hlediska apologetiky se zde nevytváří žádná třetí plocha. Zdá se, že tento závěr byl jedním z důvodů, proč se s touto tematikou v následujících desetiletích, tedy ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století, v pojednáních o stvoření světa a v apologetických spisech českých katolických teologů neseškáváme. Upřímně řečeno, velmi obdobné hodnocení bychom asi mohli vyslovit o většině toho, co čeští katoličtí teologové vyprodukovali v oblasti teologie stvoření na poli dogmatické teologie i v období 1950–1990. Dokladem toho, že se jednalo o nedomyšlenost překonatelnou již v prvních desetiletích 20. století, je práce vynikajícího luteránského teologa Karla Heima (1874–1958), který se snažil aktualizovat naše vyprávění o Bohu a o jeho stvoření právě na základě nového obrazu světa, jak nám ho předkládá zejména moderní fyzika. Jednak na tomto základě, jednak na bázi dialogického personalismu pak vypracoval multidimenzionální pojetí skutečnosti, která svou komplexností nevyhnutelně překračuje parciální pohled daný metodou určité vědní specializace.⁹ Jistě není bez zajímavosti, že k čemusi velmi obdobnému nás dnes na úrovni mezioborového dialogu vybízí také Mezinárodní teologická komise.¹⁰

Můžeme tedy uzavřít, že historické bádání ohledně poměru české katolické teologie k výzvám moderních přírodních věd prokazuje svoji podnětnost i pro naši současnost, neboť jsme z něho vytěžili jednak určení místa, kam daná tematika patří, jednak určité perspektivy metodologického zaměření další reflexe nejen na poli fundamentální teologie, ale také v oblasti dogmatiky a částečně rovněž morální teologie. Traktát o tajemství stvoření by tedy měl být předkládán v jistém ohledu nadvakrát – jednou ve fundamentální teologii, podruhé na rovině teologie stvoření, případně na rovině charakteristik trojjediného Boha stvořitele.

s. 326–330; č. 8, s. 476–484. Rozsahem se jedná o menší monografii, která vznikala v průběhu pěti let a vycházela v ČKD poměrně nepravidelně.

⁹ Srov. Jirí Vogel. *Karl Heim: v diskusi teologie a přírodních věd*. Brno: L. Marek 2013.

¹⁰ Srov. MTK. *Teologie dnes: Perspektivy, principy a kriteria*. Olomouc: CMTF UP 2014. Autoři dokumentu se snaží překonat nejen roztržštěnost teologie do mnoha disciplín a přístupů, ale také vybízejí komunitu teologů, aby na úrovni celé univerzity vytvářeli prostor dialogu a setkání různých věd.

3. Základní tematické okruhy dané problematiky a její velká metodologická komplexnost

Téměř všechny zahraniční práce, které se dotýkají dané problematiky, se soustřeďují na problematiku poměru teologie k darwinismu. Popravdě řečeno, zmínky o postoji teologie k přínosům astronomie se týkají převážně jmen jako Koperník, Galileo, případně G. Bruno. O 18. ani 19. století se v dané souvislosti světová teologická literatura zabývající se dějinami vlastního oboru povětšinou nezmiňuje, přestože osvětlení tohoto tematického okruhu nám může ukázat vcelku zřetelně, jak ve století páry naši kolegové vykládali biblické šestidenní a jak to bylo s domněle fundamentalistickou lekturou Bible ve vztahu k výzvám moderní přírodovědy.

Pokud se jedná o českou katolickou teologii, řadu odborníků zřejmě překvapí, že jsem v inkriminovaném období nenarazil ani na jednoho českého katolického teologa, který by první kapitolu *Geneze* vykládal fundamentalisticky. Téměř jednoznačně převládá takzvaný ideální – alegorický výklad s určitou náznakovou otevřeností vůči velmi umírněné konkordistické lektuře. Čeští teologové si jasně uvědomovali, že Písmo je směrodatné ve věcech spásy, a nikoli v záležitostech, které spadají do kompetence přírodních věd.¹¹ Nenalezl jsem nikoho, kdo by se stavěl odmítavě k Laplaceově teorii vzniku Slunce a planet.

Poměrně značný metodologický problém ovšem tkví v tom, že dnešní autoři bohužel zpravidla nerozlišují otázku evoluce v oblasti fauny a flóry a problematiku vzniku – stvoření člověka cestou evoluce. Kdo ale čte spisy našich předchůdců poněkud svědomitěji, zjistí vcelku snadno, že oni tyto okruhy velmi pečlivě rozlišovali. Dozvídáme-li se v určité publikaci, že kupříkladu J. H. Newman sympatizoval s Darwinovou evoluční teorií,¹² má tato výpověď bez bližší specifikace téměř nulovou vypovídací hodnotu, protože již od šedesátých let 19. století přinejmenším implicitně a od sedmdesátých explicitně se katoličtí

¹¹ Jako příklad uvádím následující citaci z díla, které vzhledem k jeho obsahu a názorovým stanoviskům můžeme označit za dobově standardní: „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 29, 2 (1888), s. 87–94, zde s. 89. Studie má více pokračování.

¹² Srov. např. Ulrich Lüke. *Schöpfung und Evolution. Wider den naturalistischen Kreationismus und der metaphysische Evolutionismus*. In: Patrick Becker – Ursula Diewald (ed.). *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 2011, s. 21–36, zde s. 27.

teologové vyslovovali velmi vstřícně k možnosti stvoření organismů v oblasti fauny a flóry cestou evoluce. Opírali se přitom o některé výrokky svatého Řehoře z Nyssy, svatého Augustina a svatého Tomáše Akvinského, v nichž se projevovala otevřenost vůči alternativě stvoření materiálního a zejména organického světa cestou vývoje.¹³ Titíž autoři se ale v druhé polovině 19. století stavěli zpravidla zamítavě k možnosti vzniku/stvoření lidského těla cestou evoluce. Pokud by tedy J. H. Newman zaujímal vstřícný postoj k evoluci na rovině fauny a flóry, bylo by to v dané době v zásadě standardní teologické stanovisko. Pokud by projevoval inklinaci k možnosti vzniku/stvoření lidského těla cestou vývoje, řadil by se k nemnoha teologickým průkopníkům, kteří byli vůči této alternativě vysvětlování vzniku lidského rodu otevření již v druhé polovině 19. století a v prvním desetiletí století 20.¹⁴

¹³ O textech tří zmíněných autorů, které se používaly a používají jako odůvodnění křesťanského pojmání evoluce v oblasti fauny a flóry, hovoří: František Vojtek. *Cesty k Teilhardovi*. Řím: Křesťanská akademie 1996, s. 22–28. Konkrétně se jedná o díla: Řehoř Nysský. *Explicatio apologetica in Hexaëmeron* (PG 44, 72B); Augustin. *De Genesi ad litteram IV* (PL 34, 323–324); Tomáš Akvinský. *Summa contra gentiles III* 22. Dlužno ovšem podotknout, že samotné Vojtkovo dílo vzniklo ve strojopisu a samizdatu ještě hluboko v totalitní době.

¹⁴ Současná odborná literatura – srov. např. Barry Brundell. *Catholic Church politics and evolution theory*. *British Journal for the History of Science* 34 (2011), s. 81–95; Mariano Artigas – Thomas F. Glick – Rafael A. Martínez. *Negotiating Darwin the Vatican Confronts*. Baltimore: The John Hopkins University Press 2006 – uvádí pět jmen teologů, kteří byli vyšetřováni příslušnou římskou kongregací před rokem 1903 právě proto, že veřejně projevovali otevřenost evolučnímu způsobu vzniku lidského těla ze zvířecích předků. Na tomto místě si je můžeme s úctou jenom připomenout: Raffaele Caverni [1857–1900]. *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi ad un giovane studente*. Firenze: Carnesecchi 1877; Marie-Dalmace Leroy OP [1828–1905]. *L'évolution des espèces organiques*. Paris: Perrin 1887; John Augustine Zahm [1851–1921]. *Evolution and Dogma*. Chicago: McBridel 1896; Geremia Bonomelli [1851–1914, od roku 1871 až do smrti biskupem v diecézi Cremona]. *Seguiamo la ragione*. Milano: Cogliati, 1898; John Cutley Hedley (1837–1915).

Na základě pozorné četby děl českých teologů se mi podařilo tento seznam rozšířit o další jména, u nichž v závorce uvádíme také rok, kdy daný názor vyjádřili ve svých publikacích převážně v rámci exegeze prvních kapitol knihy *Geneze*: Joseph Knabner SJ (1877); Erich Wasmann SJ – rakouský přírodovědec a teolog (1903); Norbert Peters (1907); Franz von Hummelauer SJ (1908); Johann Baptist Goettesberger (1910).

K tomu je třeba připočíst věřící přírodovědce, kteří otevřeně hlásali, že Bůh určitým způsobem stvořil lidstvo cestou evoluce: George J. Mivart (1871), Alexander Braun (1872), v českém prostředí pak to byl ve své době botanik světové úrovně a syn dnes známějšího velkého českého literáta Ladislav Josef Čelakovský (1877), František Mareš (devadesátá léta 19. století), v jistém ohledu v raném období své tvorby přinejmenším implicitně také význačný mladoček Eduard Grégr (1856). Náznaky tohoto mínění se dají nalézt v „přírodovědecké“ poezii: František L. Čelakovský. *Růže*

Každopádně je zřejmé, že poměr mezi teologií a přírodními vědami je třeba zkoumat zejména ve třech oblastech, totiž teologie – astronomie, teologie – evoluce v oblasti fauny a flóry, teologie – evoluční koncepce vzniku člověka. Tak to také odpovídá dobovým publikacím, které uvedené tři okruhy jasně rozlišují.¹⁵

Jak jsme již konstatovali, kromě zmíněných záležitostí vstupují do hry nevyhnutelné kontexty, mezi něž na prvním místě patří dějiny přírodních věd jak na světové, tak také na naší národní úrovni. To ovšem znamená, že do hry vstupují následující vědní kompetence: dějiny astronomie, astrofyziky, geologie, biologie, paleoantropologie, prehistorické archeologie jak na světové, tak na národní úrovni. Není pochyb o tom, že další kompetencí je znalost ne právě jednoduché metody aplikované v systematické teologii. K tomu všemu je nutno přičíst ještě zvládnutí obecné hermeneutiky a zejména základů filosofie vědy a dějin filosofie. Aby toho nebylo málo, autor musí zvládnout rovněž znalosti z disciplíny jménem dějiny teologie a specificky dějiny české katolické teologie, což zahrnuje orientaci v obecné historiografii zkoumaného období, v našem případě 19. a 20. století, přehled o životních osudech a díle příslušných autorů.

Hovoříme-li o národní úrovni stavu přírodních věd, je třeba zmínit také to, jakého přijetí se v druhé polovině 19. století evoluční hypotéze vzniku člověka dostalo od myšlenkových špiček české společnosti. V dané souvislosti je záhodno konstatovat, že proti teorii vzniku člověka ze zvířecích předků se z humanitních i náboženských důvodů

stolista, Báseň a pravda. Praha 1840, II. část, báseň LXVI. In: Jan Jakubec (ed.). *Sebrané spisy F. L. Čelakovského II*. Praha: Jan Laichter 1916, s. 1–64.

Informace o tomto středním myšlenkovém proudu, který se nachází mezi spíše materialisticky zaměřenou interpretací evoluce na jedné straně a výrazně klerikálně teologickou interpretací, jež zaujímalá vůči možnosti evoluce v oblasti stvoření/vzniku člověka převážně zamítavé a výrazně skeptické stanovisko, jsem v konzultované světové teologické literatuře zabývajcí se problematikou dějin poměru teologie k přínosům přírodních věd v zásadě nenalezl, pominu-li ovšem občasné letmé zmínky o G. Mivartovi.

¹⁵ Ačkoli čeští katolíci teologové tři zmíněné oblasti jasně rozlišovali téměř hned, zdá se být na tomto místě vhodné připomenout ve své době pro svou kvalitu mezinárodně rozšířenou a nikoli pouze v katolických kruzích vysoce ceněnou publikaci: François Duilhé de Saint-Projet. *Apologie víry křesťanské na základě věd přírodních*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a Nakl. V. Kotrba 1897, XIX + 382 s. (digitalizovaná podoba této enormně zajímavé monografie je k dispozici na <www.cchma.cz>). Kniha je rozdělena do čtyř částí, z nichž ta první je věnována reflexi nad aplikovanou metodou (s. 1–89), druhá kosmologii (s. 90–138), třetí otázce vzniku života (s. 139–238) a konečně ta čtvrtá vzniku člověka, tedy antropologii (s. 239–372).

v českém kulturním světě stavěli poměrně ostře veličiny jako J. E. Purkyně,¹⁶ J. Barrande,¹⁷ F. Palacký,¹⁸ T. G. Masaryk,¹⁹ E. Rádl.²⁰

Teprve v okamžiku, kdy se teolog začne nořit do problematiky teologického zpracování aplikace evoluční teorie na vznik lidstva, objeví se před ním další neopomenutelné souvislosti. Jsou to velmi svízelné otázky rasismu,²¹ sociálního darwinismu,²² eugeniky,²³ anatomie,²⁴

¹⁶ Srov. Emanuel Rádl. *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Praha: Academia 2006, s. 420–421.

¹⁷ Srov. Ferdinand Prantl. Vývoj české botaniky a zoologie v XIX. století. In: Kol. aut. *Zdeňku Nejedlému Československá akademie věd*. Praha: Nakl. ČSAV 1953, s. 477–499, zde s. 496.

¹⁸ Srov. Jiří Štaif. *František Palacký; život, dílo, mýtus*. Praha: Vyšehrad 2009, s. 285.

¹⁹ Srov. např. Karel Čapek. *Rozhovory s T. G. M.* Praha: Fragment 2009, s. 55.

²⁰ Srov. Rádl. *Dějiny biologických teorií*.

²¹ Srov. Anonym. Věrohodné-li jest Mojžíšovo vypravování o stvoření člověka? A pochází-li pokolení lidské od jednéh toliko rodičů? ČKD 21, 1 (1848), s. 22–49. Česká katolická teologie v celém sledovaném období vykazuje jasně antirasistickou orientaci, což je zcela evidentně spjato s monogenismem. Tato názorová orientace rozhodně nebyla v období 1850–1950 samozřejmostí: srov. např. Nico Vorster. Christian Theology and Racist Ideology: A case Study of Nazi theology and Apartheid theology. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 7, 19 (2008), s. 144–161.

²² Srov. Robert Neuschl. Darwinistický evolucionismus ve vědách společenských, ČKD 49 [74] (1908), č. 1, s. 59–65; č. 2, s. 131–137; č. 3, s. 205–212; č. 5, s. 334–341; č. 6, s. 430–436; č. 7–8, s. 510–522; č. 9, s. 596–601; č. 10, s. 662–668; 50 [75] (1909), č. 1, s. 52–57; č. 2, s. 129–135; č. 3, s. 181–188; č. 4, s. 284–290; č. 5, s. 332–339; č. 6, s. 396–402; č. 7–8, s. 453–460; č. 10, s. 572–577.

²³ Srov. např. Břetislav Foustka. *Slabí v lidské společnosti: ideál humanitní a degenerace národů*. Praha: Laichter 1904; Charles B. Davenport. Eugenika, nauka o zušlechťování lidstva dokonalejším křížením. *Živa* 22 (1912), č. 1, s. 8–10; č. 2, s. 44–47; č. 3, s. 78–80; *Stanovy České eugenické společnosti*. Třeboň: K. Brandeis 1915; Vladislav Růžička [1870–1934, lékař, profesor biologie]. *Biologické základy eugeniky*. Praha: Fr. Borový 1923; periodikum: *Anthropologie: časopis věnovaný fyzické anthropologii, nauce o plemenech, demografii, eugenice a tělesné výchově se zvláštním vzhledem ke Slovanům* 1923–1941. Bohužel je třeba konstatovat, že zastánci eugeniky se v českém prostředí vykazovali jednoznačně ateistickou názorovou orientací, s čímž bývala spjata vyšší či nižší úroveň rasismu. Na historické rovině se tu prokazuje, že ztráta křesťanské víry vede zpravidla také z úpadku úcty k člověku. O konstatovaném svědčí vědecky pouze informační a spíše podprůměrné příspěvky K. Anderleho. Srov. např. Karel Andrie. Vliv křížení na krásu ženy. *Živa* 23, 8 (1913), s. 245–246. Podle evolucionisty Anderleho platí, že k stáru u kříženců převažuje vždy „rasa nižší“. Autor hovoří o zušlechťování jiných ras bělochy, kteří se s nimi kříží. Krása takto zplozených žen je dokladem tohoto zušlechťování. Anderle ostře odmítá stanovisko velkého mezinárodního antropologického kongresu z roku 1911, který hovořil o rovnosti ras. Jako prorocký hlas, jenž je jasným dokladem toho, že i v prvních desetiletích 20. století si člověk se spořádaným svědomím mohl uvědomovat zrůdnosti, které bývaly často spjaty s eugenikou, vyznívá následující prezentace postoje odpovědného vědce: srov. B. B. Alfred Russel Wallace proti eugenikům. *Živa* 23, 9 (1913), s. 280–281.

²⁴ Příkladem jsou vysoce fundované práce předního českého anatoma počátku 20. století: srov. Karel Weigner. Z čeho se soudí o původu člověka. *Živa* 11, 6 (1901), s. 166–170.

evoluční psychologie,²⁵ ba dokonce i určitých dobových právních souvislostí.²⁶

To ale rozhodně ještě není poslední svízel. Díla tohoto typu by totiž měla vykazovat minimálně tři vzájemně související, nicméně také jasně rozlišené dimenze. V první řadě je to vyhledávání příslušných pramenných publikací a zjišťování základních, orientačních informací o jejich autorech. Druhým rozměrem je adekvátní interpretace identifikovaných textů. Velmi často se ale zapomíná na třetí rozměr, jímž je vlastní systematickoteologická reflexe nad danou problematikou ve světle ponaučení vytěženého z historického bádání, díky čemuž úsilí našich předchůdců nabývá efektivity i v naší době. Mělo by být vcelku snadno srozumitelné, že rozhodně není jednoduché vzájemně rozlišovat a zároveň od sebe neodtrhovat zejména druhou a třetí dimenzi, protože v případě interpretace by měly promlouvat zejména dané texty, zatímco na rovině systematickoteologické reflexe vypovídá o příslušné problematice současný autor celé monografie či studie.

Právě předložený výčet by měl dostačovat, abychom si uvědomili, že práce tohoto typu klade na autora a následně nevyhnutelně i na čtenáře opravdu nemalé nároky. Bylo by bláhové zakrývat, že žádný konkrétní systematický teolog není s to tuto změť kompetencí zvládat na stejné úrovni jako příslušní specialisté. Práce tohoto typu proto vyžaduje nevyhnutelně řadu konzultací se znalci z daných oborů a také to, aby její výsledný tvar byl podroben většímu počtu recenzí. To všechno sice představuje pomoc, nicméně teolog musí nakonec s pokorou uznat, že výsledek jeho snažení má ke kýženému ideálu ještě pořád dost daleko.

Zároveň si dovoluji konstatovat, že zdaleka ne všichni, kdo se do této metodologické džungle odvažují, mají být jen pojem o všem, co vstupuje do hry. Není vyloučeno, že ne zcela utěšená situace v oblasti

Tento vědec pak v následujících deseti letech komentoval a vyhodnocoval na stránkách uvedeného periodika objevy paleoantropologů a také různé návrhy evoluční genealogie lidského rodu z hlediska anatomie. Srov. Karel Weigner. Rozbor teorií o původu člověka. *Živa* 20, 10 (1910), s. 274–280.

²⁵ Srov. např. Louise Barret – Robin Dunbar – John Lycett. *Evoluční psychologie člověka*. Praha: Portál 2007.

²⁶ Výraznou slušnost publikací českých přírodovědců před rokem 1900 bychom měli vnímat také v hlubších dobových souvislostech, protože například dne 24. 3. 1908 Nejvyšší kasační soud v konkrétním právním případě rozhodl, že ten, kdo se veřejně vyslovuje proti nesmrtnosti lidské duše, jedná v rozporu s paragrafem 122 tehdejšího trestního zákoníku, a tak se dopouští trestného skutku hanění náboženství. Srov. ČKD 49 [74], 7–8 (1908), s. 552. Neútočnost spisů některých českých přírodovědců dané epochy tedy mohla mít i jinou motivaci než pouze slušné vychování.

dialogu mezi teologií a přírodními vědami je zapříčiněna mimo jiné také náročností tohoto dialogu, takže jeho účastníci mnohdy nejsou schopni se odpovědně pohybovat v prostoru mezioborového kontaktu, a tak svou nekompetentností způsobují často nemalé škody. Tato nekompetentnost se neobjevuje pouze u některých představitelů teologie, ale též mezi přírodovědci, jimž často schází větší znalosti z oblasti filosofie vědy a hermeneutiky, a proto nejsou s to respektovat rámec kompetence příslušející jejich vědní specializaci a té, která patří filosofii, potažmo teologii. Teologové by se právě nastíněné záležitosti měli věnovat mnohem důsledněji než doposud. Náročnost tohoto podnikání nejen mne, ale i jiné vede k závěru, že by bylo na místě na pomezí fundamentální a dogmatické teologie stvoření založit novou specializovanou teologickou disciplínu s názvem „teologie přírodních věd“.²⁷

4. Nejvyšší magisterium a přínosy přírodních věd. Epistemologický statut přirozené poznatelnosti Boha

V právě nastíněném gordickém uzlu rozličných kompetencí hraje nemalou roli také znalost principů interpretace výroků a postojů řádného univerzálního magisteria katolické církve, což je normálně součástí metody aplikované v systematické teologii. Jelikož ve studiích, které jsem konzultoval, se sice nacházejí zmínky o magisteriu, leč na kompletní přehled výroků a jejich adekvátní vyhodnocení jsem nikde nenarazil, zdá se být vhodné ztratit o této záležitosti pár slov. Specialisté na historii teologického zpracování výzev ze strany přírodních věd totiž zpravidla nepracují s rozlišováním tzv. tří košů závaznosti daných výroků. Každopádně platí, že v období zhruba od roku 1850

²⁷ „Je třeba nemalého kulturního a vědeckého rozhledu, je totiž nutné, aby se dotyčný orientoval v přírodovědních disciplínách a také aby se vyznal v základních teologických tematikách, rovněž je třeba umět používat základní nástroj, v němž se obě tematiky setkávají, jímž jsou vymoženosti filosofie.“ Lodovico Galleni. *Il rapporto scienza-fede secondo il modello di Pierre Teilhard de Chardin*. In: Valentino Maraldi. *Teologia della creazione e scienza della natura: vie per un dialogo in prospettiva inter-religiosa*. Bologna: EDB 2004, s. 15–33, zde s. 15. Autor následně navrhuje ustavení nové disciplíny: „*scienza-e-teologia*“, tedy „věda a teologie“. Jakmile ale odmítáme zužovat pojem „věda“ na vědy přírodní, pak je třeba název nové disciplíny vymezit následovně: „přírodověda a teologie“. Podle mého soudu nejde jenom o vyrovnávání se s přínosy přírodovědy, ale také o důsledné promyšlení tajemství víry ve světle nových a jistých přínosů přírodních věd, a proto se zdá být vhodnější uvažovat o názvu „teologie přírodních věd“.

do současnosti máme k dispozici pouze výroky na rovině takzvaného třetího koše, které nejsou v dalším průběhu dějin nereformovatelné.

Pomineme-li v odborné literatuře relativně často připomínaný výrok pouze řádného magisteria německých biskupů z roku 1860 z Kolína nad Rýnem vyjadřující se odmítavě k ideji vzniku člověka evolucí,²⁸ řádné univerzální magisterium se k darwinismu ani k otázce vzniku/stvoření člověka evolucí v období let 1850–1950 výslovně nikde nevyjadřuje. Výroky papežů v daném období se soustřeďují výlučně na podtrhování jasných hranic kompetenčních polí teologie na jedné straně a přírodních věd na straně druhé.

Mohlo by se zdát, že určitou výjimku mezi výroky magisteria v 19. století představuje text I. vatikánského koncilu o možnosti dospět přirozeným rozumem k poznání Boha na základě zkoumání toho, co je jeho stvořitelem.²⁹ Jelikož daný text parafrázuje to, co nacházíme v Mdr 13 a Řím 1,20, je nesporné, že zde stojíme před pravdou zjevenou, tedy dogmatem. Dalo by se upřesnit, že stojíme před dogmatem na rovině zjevené pravdy, která byla připomenuta v rámci učení ekumenického koncilu, aniž by se jednalo o slavnostní definici ve vlastním slova smyslu.

Základní úskalí této nauky ovšem tkví ve správném situování daného výroku. Pokud by se někdo domníval, že magisterium se zde vyslovuje na rovině přírodovědy jako takové, hrubě by se mýlil. Poznatelnost Boha ze stvoření spadá zcela jednoznačně do oblasti světonázorové, tedy do oboru sapienciální interpretace celku skutečnosti, takže se nacházíme na poli filosofie a teologie.³⁰ Názorové pnutí ve vztahu mezi metodologicky ukázněnou přírodní vědou a disciplinovanou teologic-

²⁸ Poměrně ostře ho kritizuje také německý myslitel: Hans Küng. *Na počátku všech věcí. Přírodní vědy a náboženství*. Praha: Vyšehrad 2011, s. 95. Ve skutečnosti je ale třeba toto hodnocení podrobit kritice, neboť paleoantropologie v té době ještě nepřinášela žádné věrohodné doklady pro tuto teorii, jejíž hlasatelé jako E. Haeckel navíc neomaleně překračovali kompetenční pole přírodovědy a zcela neoprávněně předkládali tuto hypotézu jako jistotu, z níž vyvozovali militantní ateismus. Tyto ataky souvisely s takzvaným *Kulturkampf*, který se začal projevovat v Německu již po roce 1850. Kupříkladu v tradičně katolickém Bavorsku se napětí tohoto typu viditelně projevvalo již po roce 1850. Srov. Norbert Miko. *Kulturkampf*. *LThK* 6, s. 674–675. Ve světle těchto souvislostí je zřejmé, že na postoji německých biskupů není nic nelegitimního či protivědeckého.

²⁹ Srov. I. vatikánský koncil. *Dei Filius*, dogmatická konstituce ze dne 24. 4. 1870, kap. 2 (DH 3004).

³⁰ Uvedená interpretace vyplývá i z toho, že magisterium jasně odmítá jakékoli vměšování teologie do kompetenčního pole přírodních věd: srov. Pius IX. *Syllabus*, ze dne 8. 12. 1864 (DH 2912). Magisterium a teologie se ale zcela oprávněně může a musí

kou reflexí v zásadě ani není možné, neboť ve skutečnosti jde o spor mezi křesťanským a materialistickým světonázorem,⁵¹ jak jsme to již nemohli nekonstatovat výše.

Katolická teologie zcela správně a velmi promptně aplikuje tento princip v okamžiku, kdy přírodovědec nebo ten, kdo se přírodní vědou ohání, začne tvrdit, že věda prokazuje neexistenci Stvořitele, a proto jediný vědecký světový názor je ten ateistický.⁵² Světonázorová neutralita přírodních věd, po níž voláme, by nás ale měla vést ke stejné výhradě i v okamžiku, kdy se určitý přírodovědec nebo ten, kdo se přírodními vědami ohání, snaží prokazovat nevyhnutelnost vědeckého teistického světového názoru. Metodologicky se totiž jedná o stejnou nekorektnost jako v prvním případě. Oba přístupy jsou v zásadě ideologické a pro soudného teologa nepřijatelné. Upřímně řečeno, děs, který ve mně vyvolával kdysi „vědecký světový ateistický názor“, poněkud bledne před hrůzou, již ve mně vyvolává jeho ideologická kopie, která ovšem těžce diskredituje zralou křesťanskou víru, totiž „vědecký světový teistický názor“ fundamentalisticko-kreacionistického ražení.

Přírodovědec, případně ten, kdo se přírodními vědami nějak zaobírá, má určitě právo přichýlit se k určité komplexní interpretaci skutečnosti pod názvem světový názor. Jakmile se ale začne pohybovat na

dostávat do interpretačního střetu s jinými světonázorovými orientacemi. Srov. tamtéž (DH 2911).

⁵¹ Vědomí právě konstatované skutečnosti vcelku jasně vyznačuje z děl českých katolických teologů v inkriminovaném období. Bezprostředně o tom vypovídá dobový český filosof: „Přírodovědec, třeba důkladný ve svých pokusech, musí býti velmi opatrný, jakmile je nucen filosofovati, aby snad na základě nejpřesnějšího pokusu nehřešil proti zásadám filosofie tím, že by z pokusu vyvozoval víc, než z něho následuje.“ Jaroslav Beneš. Poměr scholastické filosofie k filosofii moderní a k vědám exaktním. ČKD 67 [92], 1 (1926), s. 1–15, zde s. 13–14.

Toto hodnocení je platné i dnes: „Není sporu, že kritika náboženství ze strany těchto nových materialistů zdaleka nedosahuje hloubky jejich klasických předchůdců.“ Küng. *Na počátku*, s. 58.

⁵² „Je politováníhodné, že v posledních letech se dostala do módy forma ateismu, která je náboženství veskrze nepřátelská a vysmívá se každé představě objektivního smyslu a hodnoty vesmíru. Dobří vědci jako například Francis Circk, Carl Sagan, Stephen Hawking, Richard Dawkins, Jacques Monod a Peter Atkins vydali knihy, které otevřeně zesměšňují náboženskou víru a při svých útocích si činí nároky na autoritu své vědecké práce. Jejich tvrzení jsou povážlivě nemístná. Jejich vlastní práce nemá přitom nějaký zvláštní význam pro pravdu či nepravdu většiny náboženských tezí. Když už skutečně nechtěně zabloudí na pole filosofie, ignorují jak dějiny, tak rozmanitost filosofických stanovisek, a předstírají, že materialistické názory jsou takřka univerzální, zatímco ve skutečnosti je zastává mezi filosofy jen malá menšina (teolog je pro ně pochopitelně nadávka).“ Keith Ward. *God, Chance & Necessity*. Oxford: Oneworld Publication 1996, s. 11–12.

tomto poli, měl by jasně předeslat, že nyní nehovoří s autoritou přírodovědce, nýbrž na rovině filosofie, na což má jako lidská osoba plné právo. Obdobně teolog a filosof, kteří se vyslovují v rámci své vlastní kompetence, musejí jedním dechem dodávat, že se nevměšují do kompetencí přírodovědců.

Odlišnost statutu vypovídání hraje zcela zásadní roli. V okamžiku, kdy se vytvářejí „přírodovědecké světonázory“, celá záležitost vyhlíží tak, jako kdyby ostatní byli povinni tuto interpretaci přijmout coby jedinou závaznou. Když však přiznáváme, že se pohybuje na rovině filosofie, je zřejmé, že naše vlastní nazření reality nemusí být každému přístupné, a proto je povinností tolerovat i jiné názory, které mohou být plnoprávně zavazující ve svědomí daného subjektu. Zkrátka a dobře, statut vypovídání buď otvírá pole smysluplného dialogu, kde je ten druhý respektován, anebo ho apriorně vylučuje.

Na rovině dogmatické teologie bychom si měli jasně uvědomovat, že ona možnost dospět k určitému přirozenému poznání Boha stvořitele rozhodně neleží na rovině moderní přírodovědy, nýbrž jednoznačně na poli komplexní a sapienciální interpretace celku skutečnosti, tudíž spadá do kompetence filosofie a teologie. Právě z tohoto důvodu by zralého věřícího člověka rozhodně neměl pobuřovat metodologický agnosticismus přírodních věd. Dokonce bychom ho měli důsledně požadovat. Zmíněný respekt se nám určitě vyplatí, protože naše neideologičnost nebude na základě zákona o akci a reakci vytvářet potenciální energii projevující se v ateistické ideologii. Nebude docházet k tomu, že naše teistická ideologie by zastávce metodologického agnosticizmu přímo tlačila k přijetí agnosticizmu jako vlastního životního postoje, tedy k existenciálnímu agnosticizmu.⁵³ Řečeno jinak, neideologičnost našeho postoje a úcta ke svědomí toho druhého nakonec nemůže nést k nebývalému nárůstu věrohodnosti našeho vlastního svědectví, které nespočívá jen v prezentované argumentaci, ale také a zejména ve formě, jakou své argumenty předkládáme (srov. 1 Petr 3,15–16 – „*sed cum mansuetudine et timore*“). Teologie proto musí dát jasný výhost nejenom jakékoli ateistické ideologii, ale ještě důrazněji karikatuře víry ve formě arogantní a k mocenskému řešení inklinující kreacionistické ideologie.

⁵³ Tento postoj, u nás tak rozšířený, bývá v naší popularizační literatuře označován novotvarem ve formě „nécismus“. Podle mého soudu by bylo korektnější vrátit se k solidní a mezinárodně uznávané terminologii, tedy hovořit o existenciálním agnosticizmu.

Vraťme se ale k prezentaci magisteriálních výroků. Pokud se jedná o instrukci Papežské biblické komise z roku 1909 o historické věrohodnosti prvních kapitol Geneze,⁵⁴ je třeba podtrhnout, že na rozdíl od pokoncilního statutu zmíněného grémia, jehož dokumenty nemají povahu magisteriálních textů, v předkonicilní době byly výroky této komise považovány za projev vůle učitelského úřadu církve. Daný text je v literatuře poměrně často zmiňován, ale nikde jsem se nesetkal s jeho detailnější analýzou. Po jejím provedení jsem dospěl k závěru, že tato instrukce rozhodně nepředstavuje žádnou restrikcii v oblasti poměru teologie k výzvám přírodních věd. Svědčí o tom mimo jiné také to, že na sledovaném vzorku teologických prací v českém prostředí před rokem 1909 a po tomto datu není pozorovatelná sebemenší proměna. Tím ovšem nemíním tvrdit, že daný dokument by nepředstavoval problém pro biblisty, kteří chtěli projevoval větší otevřenost k historicko-kritickému způsobu interpretace.

První výslovná zmínka možnosti vzniku lidského těla cestou evoluce, a to dokonce s přípuštěním této hypotézy jako oprávněného mínění i v rámci katolické teologie, se objevuje až v roce 1950 (12. 8.) v encyklice *Humani generis*.⁵⁵

Zjištění, že dnes opakovaně citované výroky Jana Pavla II. z poloviny osmdesátých a devadesátých let minulého století, v nichž se setkáváme

⁵⁴ Instrukce byla již v roce svého vydání zveřejněna v českém prostředí v *Časopisu katolického duchovenstva*: srov. PBK. O historickém charakteru tří prvních kapitol Geneze. ČKD 50 [75], 7–8 (1909), s. 547–549; srov. *Enchiridion Biblicum*. Bologna: EDB 1993 (= EB), č. 326–339.

⁵⁵ Srov. *Enchiridion delle Encicliche* 6, Bologna: EDB 1995 (= EE 6), č. 701–743. Dlužno přiznat, že celá encyklika má výrazně defenzivní ráz, což je naznačeno v podtitulu: „*De nonnullis falsis opinionibus quae catholicam doctrinam minantur*.“ Jestliže se prohlašuje tolerance vůči teologům, kteří jsou otevření k hypotéze vzniku lidského těla cestou evoluce a k jeho skokovému oduševnění na základě přímého zásahu Boha stvořitele (Mivartova teze; srov. EE 6, č. 736. Totéž místo je možno nalézt rovněž v EB, č. 616), pak se ovšem nejednalo o žádnou novinku, protože je evidentní, že zhruba od poloviny dvacátých let 20. století zastánců tohoto řešení na katolické straně notně přibývalo hlavně v Německu a podle našich zjištění také u nás. První, kdo se v českém prostředí k Mivartově tezi výslovně přihlásil jako k možnému řešení, byl Bedřich Augustin. *Základní náboženská nauka (Apologetika)*. Praha: Československá akciová tiskárna 1926. Určitě není bez zajímavosti, že dílo mělo imprimatur. Tato vynikající učebnice se dočkala mnoha reedicí. Práce zmíněného českého teologa pochopitelně výrazně ovlivnila mínění více než jedné generace středoškolsky vzdělaných českých katolíků. Je vcelku příznačné, že její epocha skončila s nástupem komunismu.

s tvrzením, podle něhož evoluce již není pouhou hypotézou,⁵⁶ a s výrokem o takzvaném „ontologickém skoku“ na evoluční cestě vzniku/stvoření člověka,⁵⁷ nejsou z hlediska dějin teologie zdaleka ničím novým, pravděpodobně leckterého dnešního popularizátora promlouvajícího ustavičně k takzvaným „hledajícím“ poněkud zaskočí.

Kořen těchto mínění tkví hluboko v 19. století a na teologické scéně se tyto názory výrazněji prosadily již ve dvacátých letech minulého věku. Určitým problémem je to, že řádné univerzální magisterium zde opomenulo opravdu relevantní námitky mnoha teologů, kteří této tezi, označované zhruba do čtyřicátých let 20. století jako Mivartova,⁵⁸ vytýkali neúměrnou míru dualismu mezi tělem a duší. Tato kritika budiž vnímána jako konstruktivní a legitimní, neboť dané výroky magisteria evidentně nepřekračují úroveň třetího koše. Konstatované opomenutí nadto dokládá úroveň bádání v oblasti dějin poměru katolické teologie k výzvám přírodních věd v inkriminovaném období na celosvětové úrovni. Byť se v posledních třiceti, respektive dvaceti letech udělalo mnohé, stále není možno s dosaženým stavem bádání projevovat spokojenost.

5. Závěrečné shrnutí

Mám-li shrnout metodologické přínosy, k nimž jsem dospěl na základě zkušenosti s bádáním v oblasti dějin české teologie a příslušných kontextů, dovoluji si konstatovat:

- 1) Názorové pnutí leží nikoli na ose přírodní vědy – teologie, nýbrž na ose teistický – ateistický (materialistický) světový názor. Přirozená poznatelnost Boha světlem rozumu má nikoli přírodovědecký, nýbrž jednoznačně sapienciální, čili filosofický a teologický epistemologický status. Jasně dodržování tohoto metodologického principu

⁵⁶ Srov. Giovanni Paolo II. *Insegnamenti 1985 VIII/1*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 1132; výrok je ze dne 26. 4. 1985 a byl pronesen na sympoziu *Fede cristiana e teoria dell'evoluzione*.

⁵⁷ Srov. Jan Pavel II. *Poselství adresované grémiu Papežské akademii věd*, ze dne 22. října 1996 (EV 17, č. 1346–1354).

⁵⁸ Srov. St. George Jackson Mivart. *On the Genesis of Species*. London: Mac Milland & Co. 1871. Výše jsme připomenuli další myslitele a přírodovědce, kteří se hlásili k hypotéze stvoření lidského těla evolucí a k tomu, že tohoto tvora Bůh skokově nebo poznenáhlu (A. Braun, L. J. Čelakovský) vybavil duší (Mivart, Mareš). Zmínili jsme řadu katolických teologů, kteří se k tomuto řešení hlásili již v posledních desetiletích 19. století (Leroy, Bonomelli...). První, kdo se k tomuto řešení přiznal u nás, byl Bedřich Augustin v roce 1926.

nás otvírá dialogu a činí mnohem věrohodnějšími. Jestliže teolog nemůže rezignovat na vnímání přítomnosti Boží moudrosti ve stvoření, nemůže nehovořit o jakémisi Stvořitelově inteligentním plánu, pak přírodovědec by se neměl cítit ohrožen, neboť se jedná o výpovědi na sapienciální a teologické rovině, nikoli na rovině striktně přírodovědecké. Přírodovědec pochopitelně svou metodologií nemůže tento inteligentní plán ani dokazovat, ani vyvracet, a proto by se k němu jako přírodovědec neměl vůbec vyslovovat (metodologický agnosticismus). Jakmile tak učiní, měl by jasně signalizovat, že jeho výroky jsou mimo kompetenční rámec přírodovědy.

- 2) Problematika reakce katolické teologie na výzvy přírodních věd patří přednostně do oblasti fundamentální teologie, následně se promítá rovněž do dogmatického pojednání o tajemství stvoření. V takto vymezeném prostoru je třeba ustavit novou, výrazně pluridisciplinární specializaci s názvem „teologie přírodních věd“.
- 3) Jestliže fundamentální teologie vede dialog s přírodními vědami, chrání jejich i své vlastní kompetenční pole, odmítá ideologizaci přírodovědy i teologie, zkoumá dějiny tohoto dialogu, snaží se hermeneuticky korektně čelit výzvě ateismu a materialismu, pak dogmatická teologie vnímá hlubší poznání světa jako výzvu k dalšímu promyšlení obrazu Boha stvořitele, což souvisí s rozsáhlou tematikou společných charakteristik Boha Otce, Syna a Ducha sv. (imantní Trojice). Každému teologovi by mělo být zřejmé, že právě zmíněná kapitola se následně promítá do celého hájemství dogmatické teologie, protože základním kritériem přijatelnosti klíčových dogmatických výpovědí v jakémkoli tematicky zaměřeném traktátu je právě to, jaký obraz Boha dané výroky implikují. V posledku jde i o antropologii, neboť obraz Boha v naší mysli je zároveň tou nejhlubší formou našeho poznání člověka a jeho tajemství (obraz a podoba Boha).
- 4) Z předchozích tří konstatování vyplývá také následující zásada: Odmítáme-li „světový přírodovědecký ateistický názor“, pak musíme – jsme-li metodologicky konsekventní – se stejnou vehemencí odmítat „světový přírodovědecký teistický názor“.
- 5) Při prezentaci reakce teologie na výzvu jménem darwinismus, je třeba jasně rozlišovat otázku evolučního způsobu vzniku rostlinných a živočišných druhů od mnohem komplexnější problematiky evolučního způsobu vzniku – stvoření lidstva. Reakce teologie na právě rozlišené tematiky byla výrazně odlišná.

- 6) Dějiny české katolické teologie dokládají, že duchu českého katolicismu je máloco tak cizí, jako více či méně ideologizované formy fundamentalisticky laděného kreacionismu, který je do našeho prostředí v posledních dvou desetiletích vehementně importován zejména z USA. Ač se to může zdát paradoxní, právě díky tomu neideologickému postoji křesťanská víra obstála za totalitního temna dokonce i v mysli nejednoho přírodovědce.⁵⁹ Domnívat se tedy, že ideologická forma kreacionismu bude nakonec efektivním prostředkem obrany a šíření víry, je hrubý omyl.
- 7) Výkony teologů je nutno poměřovat dobovým stavem dané přírodní vědy jak na světové, tak na národní úrovni. Implicitní hodnocení teologických prací z minulosti na základě dnešního stavu vědění je anachronické, eticky nekorektní, tudíž nevědecké a může být zbarveno ideologickými předsudky.
- 8) Při zkoumání poměru křesťanství k přírodovědě je třeba vedle profesionální teologie brát v potaz rovněž takzvaný střední proud, ležící mezi ateistickou a klerikální reflexí přínosů přírodovědy. Tento střední proud je tvořen věřícími přírodovědci, kteří však měli a mají větší či menší výhrady k dobovým formám církevního života. Zmínění přírodovědci vstupovali na pole filosofie a teologie zejména v druhé polovině 19. století a často jasnozřivě předjímali řešení, která profesionální teologie zpravidla přebírala až o několik desetiletí později. Tito myslitelé proto patří jak k dějinám svých vlastních vědních oborů, tak rovněž k dějinám teologického myšlení. Jejich jména a myšlenkové odkazy můžeme chápat jako pomyslné pilíře, jichž lze i dnes využívat při konstruování tolik potřebného mostu mezi přírodními vědami a teologií.

*Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého
Univerzitní 22
779 00 Olomouc
e-mail: ctirad.pospisil@upol.cz*

⁵⁹ Toto tvrzení lze oprít o ostře odmítavou reakci českých věřících vědců na fundamentalisticky laděnou knihu Athur Ernest Wilder Smith. *Přírodní vědy neznají žádnou evoluci*. Řím: Křesťanská akademie 1981 – srov. *Studie* 28 [104–106] (1986), s. 281. Ač si toho tito vědci nebyli vědomi, jejich postoj byl v dokonalém souladu s názorovou a metodologickou orientací české katolické teologie v celém období let 1850–1950. Ti, kdo danou knihu nechali přeložit a uvedli ji do našeho kulturního prostoru, činili naopak něco, co bylo duchu české katolické teologie vždy cizí.

ABSTRACT

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

**Questioning the History of Relations between Theology
and Natural Science from the Methodological Perspective**

This paper introduces and reflects upon methodological merits of the author's long-standing work on a book dedicated to the topic of Czech Catholic theology's reaction from 1850 to 1950 to the challenges posed by natural science in the world-wide and interdisciplinary context. It is demonstrated that there is no tension on the axis theology vs. natural science, but on the axis theistic vs. atheistic world-view. The author rejects ideologisation of theology and natural science. In theology, this topic is in the competence of fundamental theology, where a new discipline of "theology of natural science" should be established. Therefore, it should be integrated into dogmatic theology as well, esp. to the treatise on God the Creator and on the qualities of the Triune Creature.

Key words

Catholic Theology, Natural Science, Philosophy of Science, Method in Theology, History of Theology, Czech Catholic Theology

MYŠLENÍ POZDNÍHO WITTGENSTEINA A GRAMATIKA NÁBOŽENSKÉHO DISKURSU¹

JAN REGNER

ABSTRAKT

Hlavním cílem tohoto článku je najít podobu teologické metody, která by vzala v potaz pozdní myšlení Ludwiga Wittgensteina, zejména jeho *Filosofická zkoumání*. Rakouský autor je přesvědčen, že jazyk je úzce spojen s lidským jednáním, a proto není možné posuzovat náboženský diskurs, aniž bychom bedlivě pozorovali nonverbální projevy, které tento diskurs provázejí. Zaměřili jsme se na díla autorů, kteří ovlivnili Wittgensteinovo myšlení, jako byl William James nebo James G. Frazer, a představili jsme také Wittgensteinovu argumentaci proti scientismu.

Klíčová slova

Ludwig Wittgenstein, teologická metoda, scientismus, náboženský diskurs

Není sporu o tom, že rakouský myslitel Ludwig Wittgenstein výrazně ovlivnil filosofii 20. století. Zatímco *Tractatus logico-philosophicus* (dále jen *Traktát*) byl inspirací zejména pro představitele novopozitivistického směru, *Filosofická zkoumání* (dále jen *Zkoumání*) svým obratem k jazyku vyvolala velmi živé diskuse mezi filozofy analytickými. Sféra vlivu rakouského myslitele sahá i do mnoha dalších akademických disciplín. V následující studii se pokusíme odpovědět na otázku, nakolik stěžejní pojmy pozdní Wittgensteinovy filosofie mohou obohatit také teologickou metodu.

Traktát byl pokusem vytvořit jazyk, který by byl „dokonalým“ obrazem skutečnosti. Etické, estetické a teologické věty do tohoto jazyka patřit nemohly, neboť se podle autora *Traktátu* vztahují k tomu, o čem nelze mluvit, ale jen mlčet. *Zkoumání* naopak dávají šanci

¹ Článek byl vypracován v rámci projektu OP VK Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu, reg. číslo: CZ.1.07/2.3.00/20.0154.

i náboženskému diskursu a jeho autonomii. Zatímco tedy raný Wittgenstein konstruoval v duchu isomorfismu jazyk ze stavebních kamenů elementárních vět, pozdní Wittgenstein změnil své myšlenkové paradigma a začal se zabývat přehledným popisem běžného jazyka, v kterém používáme také slovo „věřím“ nebo „Bůh“.

Cílem této studie je především prozkoumat cestu, jak by bylo možné uvažovat o teologické metodě, která by vzala v potaz kritické poznámky rakouského filosofa. Pokusíme se přitom ukázat, nakolik jazyk náboženské víry musí být živěn autentickou zkušeností víry, neboť řeč a jednání, jazykové a mimojazykové akty nutně musí tvořit integrální jednotu. Zaměříme se přitom zejména na to, jak díla Wittgensteinových současníků, například Williama Jamese nebo Jamese G. Frazera, ovlivnila způsob, jakým ve svém druhém cambridžském období rakouský filosof formuloval svoje pojetí náboženského diskursu proti některým formám scientismu.

1. Vliv amerického pragmatismu

Na následujících řádkách se nejprve zastavíme u jeho vybraných myšlenkových zdrojů. Ostatně on sám s pokorou uvedl, že po celý život jen reprodukoval cizí myšlenky a neměl žádné vlastní ideje, jen „nová podobnosti“.² Hallett nabízí poměrně obsáhlý seznam autorů, které Wittgenstein znal nebo četl, a kromě toho i seznam odkazů na jeho díla, ve kterých se na tyto autory odvolává. Zmiňuje se také o tom, které spisy Wittgenstein odmítal či kritizoval.

Ve svých 22 letech se Wittgenstein v Anglii seznámil s americkým pragmatismem, zejména s dnes už klasickým dílem Williama Jamese *The varieties of religious experience*, jež z pohledu psychologie zevrubně popisuje rozmanité náboženské zkušenosti. V dopise americkému filosofu Russellovi ze dne 22. července 1912 Wittgenstein poznamenal, že čte Jamesovu knihu, která má na něho dobrý vliv. Zároveň v listu vyjádřil svou naději, že by ho tento spis mohl vést cestou životní proměny.³

² Srov. Wilhelm Baum. Víra Ludwiga Wittgensteina. In: *Miscellanea Jesuitica III. Od tradice k reflexi*. Olomouc: Refugium 2010, s. 164. Baum upozorňuje na to, že z uvedených důvodů Wittgenstein ve své Předmluvě k *Traktátu* prohlásil, že mu pramálo záleží na konvenčním autorství práv.

³ Srov. Józef Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*. Kraków: WAM 2000, s. 39.

Wittgenstein se rozhodl lépe poznat autory, které uvádí James mezi hledači (*seekers*). Nejprve obdivoval díla Tolstého, jehož stručný komentář k evangeliu mu dával sílu na frontě a přivedl ho ke studiu Bible. Brzy ovšem zjistil, že Tolstoj evangelia ve svém komentáři manipuloval a míra jeho obdivu klesla. Zájem o ruskou literaturu si však rakouský filosof podržel a ke konci války se nadchl pro Dostojevského. Když se dostal do zajetí, předčítal v táboře svým spoluzajatcům v Monte Cassino z knihy *Zločin a trest*, přičemž se označoval za Raskolnikova, který vystupuje na konci románu jako znovuzrozený. Postava Aljoši v Dostojevského díle *Bratři Karamazovi* na Wittgensteina zapůsobila tak silně, že se s ní zcela identifikoval a na chvíli vážně uvažoval o tom, že se stane knězem. Začel se i do Augustinových *Význání*. Fascinovala ho proměna tohoto světce, který tak dlouho neklidně bloudil, dokud v Bohu nenašel svůj vnitřní pokoj. Rakouského myslitele ovlivnily i spisy Johna Bunyana a Jana od Kříže a dá se předpokládat, že i jim vděčíme za zmínku o „mystickém“ (*das Mystische*) v *Traktátu*, jenž tehdy Wittgenstein dokončil. Když se zaměříme na poslední tezi *Traktátu*, která tvrdí, že o tom, o čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet, můžeme v ní najít touhu překročit hranice jazyka a prozkoumat onu skrytou a tajemnou skutečnost. V „mystickém“ hledal rakouský autor vysvobození ze svého pocitu bezmoci, z viny a hříchu. Znal víru v Poslední soud a bál se, že by mohl být odsouzen k záhubě.⁴

Především pozdní Wittgensteinovy myšlenky byly ovlivněny americkým pragmatismem, který rakouskému mysliteli pomohl najít oporu v tvrzení, že přesvědčení jsou pravidla pro naše jednání, a proto výpovědi, které nejsou ve shodě s praxí, jsou bezvýznamné. James sám nehledal pro náboženství místo ve filosofii či nějakém už existujícím metafyzickém systému. Nezajímala ho ani Kantova metoda, s kterou se později pokusili vyrovnat představitelé tzv. transcendentální teologie. Snaží se jen popisovat typické příklady náboženské zkušenosti a analyzovat svědectví, jež o svých zkušenostech podali věřící pocházející z různých světových náboženství. Svou pozornost věnuje zejména těm,

⁴ Baum. Víra Ludwiga Wittgensteina, s. 166. Jak upozorňuje Baum, Wittgenstein odmítal aristotelskou metafyziku a scholastické pojetí, bylo mu však blízké to, jak Boha chápal existenciální filosof Søren Kierkegaard. Měl by nejspíš velmi blízko k představitelům tzv. negativní teologie. Wittgenstein považoval všechny pojmy a obrazy Boha za pouhé podobenství. Existenciální pojetí Boha můžeme u Wittgensteina vysledovat i ve chvílích, kdy nacházel pocit bezpečí a jistotu v obrazném vyjádření, že se nachází v Boží ruce.

kteří v rámci svého duchovního života dosáhli velké míry dokonalosti, neboť jen díky tomu mají „nejlepší předpoklady k tomu, aby podali srozumitelnou relaci o vlastních přesvědčcích a o motivech, kterými se řídí“.⁵

Na rakouského filosofa neudělalo dojem jen zmiňované Jamesovo dílo *The Varieties*, ale i jeho *Principles of Psychology*.⁶ Myšlenky jednoho z nejvýznamnějších představitelů amerického pragmatismu, ba dokonce i jeho metoda popisu náboženských projevů zásadně ovlivnila způsob, jak pozdní Wittgenstein chápal víru a jak o ní pojednal ve svých spisech, přednáškách či poznámkách. I díky studiu tohoto amerického autora se zrodila metoda „přehledného sestavení“, kterou Wittgenstein načrtl ve svých *Filosofických zkoumáních*. Zároveň ho zřejmě James ovlivnil i v tom, že vše vnímal z náboženské perspektivy.⁷

2. Od kritiky Frazerových tezí ke Goetheho popisné metodě

Dalším výrazným a ve své době velmi vlivným dílem, kterým se Wittgenstein zevrubně zabýval, byla *Zlatá ratolest* skotského antropologa a etnologa Jamese G. Frazera. Sice se s evoluční filosofií náboženství, představenou v této knize, přel a v mnohém s ní nesouhlasil, přesto mu výrazně pomohla při formulaci vlastních myšlenek na téma náboženského diskursu. Zachovaly se nám dvě Wittgensteinovy sbírky komentářů k Frazerově *Zlaté ratolesti*.⁸

Pro Frazera je zásadní rozlišení mezi magií a náboženstvím, které se ve Wittgensteinově komentáři stírá.⁹ Autor *Zlaté ratolesti* je přesvědčen, že o náboženství můžeme mluvit tam, kde se člověk snaží zjednat si náklonnost vyšších sil. Ty ve shodě s jeho vyznáním řídí běh přírody a jeho života. Oproti tomu hlavní charakteristikou magie je to, že člověk chybně užívá jednu ze dvou základních zákonitostí myšlení;

⁵ William James. *The varieties of religious experience*. London: Longmans, Green and Co. 1907, s. 22.

⁶ Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 42.

⁷ Wittgenstein sám říká, že *Zkoumání* jsou napsána „ke cti Boží“ a že sice není náboženský člověk, nicméně jeho spisy mají být čteny z náboženské perspektivy. Srov. M. O’C. Drury. *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*. In: Rush Rhees (ed.). *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, s. 117–128.

⁸ Ludwig Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“*. In: Joachim Schulte. *„Vortrag über Ethik“ und andere kleine Schriften*, Frankfurt am M., Suhrkamp 1984, s. 29–47.

⁹ Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 44.

a sice buď mezi sebou propojí ideje na základě jejich podobnosti, anebo je propojí vzhledem k tomu, že vedle sebe vystupují v čase či prostoru. Magie i náboženství však podle Frazera nejsou ničím jiným než výplodem lidské mysli, jež se snaží věcem porozumět. Magické a náboženské rituály skotský etnolog kritizuje s poukazem na to, že za nimi stojí pseudovědecké vysvětlení. Z toho vyvozuje závěr o nepravdivosti magie a náboženství. Wittgenstein je naopak přesvědčen, že se nemáme ptát na to, jak je možné, že nějaké etnikum například věří, že vše pochází z hada, ale máme se ptát, *jak* v to věří.¹⁰ Rakouský filosof zaujímá takový postoj zřejmě i pod vlivem zmíněné Jamesovy knihy *The Varieties*. Na následujících řádcích se pokusíme tento Wittgensteinův pohled lépe osvětlit.

Rakouský myslitel doporučuje pozorovat způsob života věřících lidí v širším kontextu. Příslušníci etnik, kteří praktikovali určité rituály, měli podle Wittgensteina zároveň velké technické dovednosti, uměli vytápět obydlí, obrábět kovy, byli skvělými staviteli nebo zručnými zemědělci. Kdyby ve všech oblastech ignorovali kauzální souvislosti, nemohli by přežít. Je tedy slovy rakouského filosofa troufalé odsoudit jejich náboženské rituály s tím, že stojí na pseudovědeckých omylech. V tomto kontextu si Wittgenstein klade řečnickou otázku, zda se sv. Augustin mýlil, když „na každé straně svých *Vyznání* vzývá Boha“.¹¹ Někdy se podle jeho slov sice stává, že nějaký člověk odloží určitý zvyk, protože mezitím rozpoznal omyl, o který se ten obyčej opíral. To ovšem podle rakouského myslitele platí jen pro situace, kdy je možné prostě jen upozornit toho člověka, že se mýlí, ale neplatí to pro náboženské zvyky. O omylu lze mluvit teprve tehdy, kdybychom nějaké náboženství začali interpretovat vědecky.¹²

Wittgenstein tak směřuje k uznání významu náboženské praxe. Nesouhlasí s příliš laciným a paušálním odmítnutím všech duchovních projevů. Ptá se spíše, jak lidé věří, a konstatuje, že víra je vždy součástí určitého pohledu na svět, a tedy i určitého způsobu jednání. Nejde podle něho o výroky, které bychom mohli označit za pravdivé či mylné na základě toho, že bychom se odvolali k faktům. Základ víry je třeba hledat spíše v lidském životě a v konkrétních osobních

¹⁰ Srov. Joachim Schulte. Wittgenstein über Glauben und Aberglauben. In: Wilhelm Vossenkuhl (ed.). *Von Wittgenstein Lernen*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag 1992, s. 146.

¹¹ Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers*, s. 29.

¹² Srov. tamtéž, s. 32.

zkušenostech.¹³ Naopak nesmyslné by bylo se snažit popsat víru bez tohoto jejího přirozeného kontextu. Podle Wittgensteina totiž za náboženskými projevy nejsou mylná přesvědčení, ale potřeba něco vyjádřit. Proto je zcela příhodné tvrzení, že tyto zvyky jsou určitou formou jazyka a života. Rakouský filosof v tomto kontextu přirovnává úkon náboženského kultu k projevům úcty v běžném životě, kdy například někdo políbí obrázek milované ženy. Dodává k tomu poněkud ironicky: „Přirozeně to nevyplývá z víry v nějaké působení na objekt, který obrázek představuje.“¹⁴

Nacházíme zde směr uvažování typický pro pozdního Wittgensteina, tak jak nám je autor zanechal ve svých *Zkoumáních*. Tak jako smysl věty je tvořen komunikačním rámcem nazvaným jazyková hra (*Sprachspiel*) a tento jazyk je vždy jazykem nějakého společenství, které sdílí určitou životní formu (*Lebensform*), můžeme analogicky hledat smysl nějakého jednotlivého náboženského aktu v rámci jisté struktury zvyků, které mají svá pravidla a jsou výsledkem shody příslušníků dané komunity sdílející stejný způsob života.¹⁵

Základní rozdíl mezi magií a vědou vidí Wittgenstein v tom, že jen ve vědě je možné mluvit o pokroku, naopak v magii bychom nějaké rozvojové tendence hledali marně.¹⁶ Tím ovšem rakouský myslitel podkopává samé základy Frazerova evolucionismu, neboť ten stojí právě na předpokladu, že lidstvo prochází kulturním vývojem, který ho vede od magie k náboženství a od náboženství k vědě. Takový vývoj by ale nebyl v principu možný, pokud by první etapa nevykazovala žádné znaky pokroku.

Wittgenstein poukazuje na to, že i další Frazerův předpoklad je mylný; totiž předpoklad, že za magickými či náboženskými projevy stojí pseudovědecké teorie. Podle rakouského myslitele náboženské symboly odkazují na určitou životní formu a s ní spojené představy, které je sice možné popsat, ale ne vysvětlit. Tím méně pak pomocí našeho vědeckého pohledu na svět, neboť tím bychom upadli do omylu slučování různých diskursů, vystavovali bychom se zásadním nedorozuměním a nesmyslnému kladení otázek. Wittgenstein je přesvědčen

¹³ Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 48.

¹⁴ Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers*, s. 32.

¹⁵ Není možné si nevsímnout toho, že u všech pěti užití pojmu *Lebensform* ve *Zkoumáních* je zmínka i o jazyku. Viz Ludwig Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia 1998, § 19, 23, 241, s. 219, 288.

¹⁶ Srov. Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers*, s. 40.

o tom, že pokud by se nějaký současný náboženský obřad opíral o nějaký mytický či legendární odkaz, pak ten, kdo by se ho účastnil, by byl schopen zachovat smysl tohoto rituálu, i když by vědci dokázali, že zmíněný odkaz není historicky věrohodný. Smysl takového odkazu je často zcela nezávislý na tom, zda je historicky autentický.¹⁷ Wittgenstein je tedy zřejmě přesvědčen, že jazykové a nonverbální akty od sebe nelze oddělit a že mytologie nebo náboženské rituály jsou ve zcela jiném vztahu k lidskému jednání, než vědecké teorie.¹⁸

Rituální úkony jsou tedy životními formami, ve kterých se děje něco, co není dostupné vědeckému výzkumu a nelze to proto pomocí tohoto jazyka vysvětlit. Podle Wittgensteina je tedy nesprávné se domnívat, že jsou tyto úkony chybné například na základě neznalosti zákonitostí fyziky, biologie, astronomie či jiné vědy, neboť k rituálním úkonům nepatří tvrzení o jejich pravdivosti nebo nepravdivosti ve vědeckém slova smyslu.¹⁹ Tak jako v rámci běžné řeči musíme hledat význam slova pomocí jeho užití v jazyce, význam takových výrazů, jako je například „majestát smrti“, nelze hledat v nějaké duchovní velikosti, která by jí snad měla odpovídat, ale jen v náboženském kontextu, v kterém je tento výraz užíván.

Největší Frazerovou metodickou chybou bylo dle rakouského filosofa to, že svými explikacemi vystupoval mimo svůj popisný rámec. Tady již probleskuje Wittgensteinova pozdní filosofie, ve které se její autor zřekl ambice cokoli vysvětlovat a usiloval jen o popis běžné řeči.²⁰ Tuto metodu Wittgenstein zřejmě formuloval i pod vlivem Burdachovy a Goetheho komparativní morfologie. Goethe se ve svém spisu *Zur Morphologie* pokouší odvodit všechny části organismu a jejich formu od jakéhosi prapůvodního tvaru. Rozmanitost forem se podle něho vyvinula z jisté prvotní jednoty.

Goethe k tomuto poznatku dochází pozorováním příbuznosti rostlin a srovnáváním jednotlivých orgánů u různých druhů se snaží dojít k obecným zákonitostem, které nachází v jakémisi pravzoru (*Urbild*)

¹⁷ Také v naší běžné řeči se podle rakouského myslitele zachovaly různé formy náboženského jazyka a formy náboženského života, ba dokonce nejružnější odstíny smyslu: „V našem jazyce je uložena celá mytologie.“ Tamtéž, s. 38.

¹⁸ Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 51.

¹⁹ Srov. Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers*, s. 35.

²⁰ Snad nejpřesvědčivěji tento svůj nárok vysvětluje v jedné ze svých poznámek slovy: „Popisují jen jazyk, a nic nevysvětlují.“ Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Grammatik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, § 30.

rostliny.²¹ Srovnávací metoda, která se v morfologii aplikuje, stojí především na popisu, který umožňuje vystopovat mezi zkoumanými jevy určité obecné zákonitosti a pravidla. Tento způsob bádání je tedy založen na jakési řízené expozici, kdy jsou vedle sebe sestaveny předměty či jevy, které je třeba objasnit. Goethe je přesvědčen, že v člověku je jakýsi instinkt (*Trieb*) a touha (*Verlangen*), které ho ponoukají k tomu, aby hledal porozumění vnitřních zákonitostí na základě pozorování (*Anschauung*) vzájemných vztahů mezi vnějšími viditelnými částmi.²²

Tento metodický přístup je patrný i v pozdějším Wittgensteinově přesvědčení, že filosofické problémy nelze řešit představením nové zkušenosti, hledáním nějaké vědecké hypotézy či teorie, ba dokonce ani snahou nalézt jakékoli vysvětlení, ale prostě jen „přehledným sestavením toho, co je dávno známé“.²³ Aby bylo možné vidět zkoumané předměty v jejich úplnosti, je třeba při jejich pozorování sestavit jednotlivé části či jevy do jednodolitého tvaru a na základě vztahů mezi nimi je pak teprve možné pochopit určité vnitřní zákonitosti.

3. Dialog se scientismem a metoda přehledného sestavení

Už jsme se zmínili o dvou dochovaných sbírkách kritických komentářů k Frazerově *Zlaté ratolesti*, kde rakouský filosof formuluje své úvahy na téma náboženské víry. Základní chybu spatřuje Wittgenstein v tom, že autor *Zlaté ratolesti* svými zdánlivě vědeckými explikacemi překračuje předpoklady, z nichž při popisu jednotlivých fenoménů vychází. Zde i na jiných místech se rakouský myslitel rozhodně staví proti scientismu.²⁴ Odmítal postoj, který aplikoval vědecký pří-

²¹ Do dějin morfologie rostlin se Goethe zapsal zejména zavedením pojmu „metamorfóza“. Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 37–38. V esejí *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* zveřejněném v roce 1790 jako první popsal homologickou přírodu listových orgánů u rostlin a jejich transformaci.

²² Srov. Johann Wolfgang Goethe. *Zur Morphologie*. München: C. H. Beck 1988, s. 55.

²³ Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 109.

²⁴ Americký filosof Peterson poukazuje na základě analýzy výroků současných myslitelů na dva hlavní druhy užití termínu scientismus: (1) Jednak v rámci kritiky takového pojetí, podle něhož je pomocí přírodních věd možné popsat veškerou skutečnost a získat o ní úplné poznání. (2) Jednak v užším slova smyslu v kritice překračování hranic, kdy teorie a metody jedné vědecké disciplíny jsou nepřiměřeným způsobem aplikovány na jinou vědeckou nebo mimovědeckou disciplínu a její oblast působení. V tomto smyslu se nesla i Wittgensteinova kritika, která odsuzuje snahu nabídnout tzv. vědecké vysvětlení pro vše, včetně oblasti lidských hodnot a smyslu života: etiky,

stup i v oblastech, které nemohou být pro tuto metodologii dostupné. Věda může člověka obohacovat, ale může ho i ochudit, pokud vědeckou metodu bádání postaví na piedestal, nad všechny jiné oblasti lidského života. Rakouský myslitel připomíná, že věda se opírá o hypotézy a hodnota dané hypotézy se posuzuje podle toho, nakolik je obecná. Právě snaha dosáhnout co nejvyšší úrovně obecnosti je však podle jeho slov nejčastější příčinou zmatků.²⁵

Rakouský myslitel si tedy nečiní nárok na nějaká obecná vysvětlení, ale jen jednotlivé jevy pozoruje a popisuje. Odmítá proto Frazerovu ambici tyto jevy objasňovat tak, že z obecné zákonitosti evoluce lidského myšlení dedukuje jednotlivá tvrzení v přesvědčení, že tím zároveň explikuje konkrétní rituály. Skotský badatel přitom pokládá za přijatelný jediný způsob vysvětlení: vědeckou kauzalitu. Ale takový způsob usuzování rakouský filosof již ve svém *Traktátu* nazval pověrou.²⁶

Další omyl autora *Zlaté ratolesti* vidí Wittgenstein ve způsobu, jak chápe jasnost explikace. Abychom nepadli do pasti nekonečného regresu, je třeba jasnost, která je cílem, odlišit od jasnosti, která má posloužit k dalšímu objasňování. Teprve když dotyčné rituály začneme považovat za jistou formu jazyka a života, můžeme opustit tento začarovaný kruh.²⁷ Rakouský filosof nemluví o takové jasnosti jazyka, kterou kdysi v rámci své obrazové teorie představil v *Traktátu*. Tento způsob myšlení již Wittgenstein odmítl. Je naopak přesvědčen, že

estetiky či náboženství. Srov. Gregory R. Peterson. Demarcation and the Scientific Fallacy. *Zygon: Journal of Religion and Science* 38, 4 (2005), s. 751–761.

²⁵ V empirických vědách se užívá indukce, která je založena na zobecňování. Z jednotlivých poznatků získaných při pozorování badatelé vyvozují obecné hypotézy. Podle Wittgensteina univerzální aplikace této metody „vede filosofy do naprostých temnot“. Ludwig Wittgenstein. *Modrá a Hnědá kniha*. Praha: Filosofie 2006, s. 40.

²⁶ Klasická přírodní věda předpokládá, že příčina musí být jedna a ta musí zaručovat, že následek skutečně nastane. Pojem kauzality se ve vědě od 19. století rozšířil a nově zahrnuje i příčiny, jejichž následky nejsou nutné, ale v jisté míře pravděpodobné. Vztah mezi příčinou a následkem se pak udává pomocí statistiky, podle míry korelace. Pokud jde o aplikaci vědeckých výsledků, je třeba, aby příčina byla buď jen jedna, nebo aby alespoň výrazně dominovala. Ovšem Wittgenstein odmítl tento způsob objasňování již ve své rané filosofii: „Na budoucí události nemůžeme usuzovat z událostí přítomných. Víra v příčinnou vazbu je pověra.“ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikúmené 1993, § 5, s. 1361.

²⁷ Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 55. Malcolm v tomto kontextu uvádí příklad, kdy nějakým rodičům zemře dítě. Adekvátní reakcí můžou být Jobova slova: „Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno.“ (Job 1,21) Ta ovšem neutiší smutek každého, ale jen osobu silně věřící. Jen taková osoba je totiž ochotna přijmout odpověď, jež se vzdává úsilí o úplné porozumění. Srov. Malcolm. *A Religious Point of View?*, s. 2.

takové jasnosti je možné dosáhnout jen metodou přehledného sestavení či popisu. Ta se od roku 1929 stala jeho filosofií a v následujících letech ji dále rozvíjí a zdokonaluje. Má za cíl přehledné představení všech forem užití daného slova v běžné řeči²⁸ a nonverbálních aktů, které jsou od jazyka neoddelitelné.

Wittgenstein upozorňuje na nebezpečí, které je skryto v chybném předpokladu, podle něhož jsou jedinou cestou k vysvětlení všech jevů tzv. přírodní zákony. A zatím nás taková vysvětlení vedou do nekonečného regresu, kdy se určitý výrok P_1 opírá o P_2 , ten pak o P_3 a tak dále (tedy obecně výrok P_n se opírá o P_{n+1}).²⁹ Jinými slovy, zodpovězení nějaké otázky nás vede k mnoha dalším otázkám, na které neznáme odpověď. Naše poznání sice roste, ale většinou se neposouvá vpřed kvalitativně, jen kvantitativně, a to úměrně našim schopnostem provádět stále přesnější pozorování. Wittgenstein tak definitivně opouští předpoklady strukturálního isomorfismu, ve kterém je primárním úkolem jazyka popsat fakty. Jazyk chápe jako složitý propletenec různých úloh a vlastností. Proto řeč přirovnává ke starobylému městu,³⁰ ve kterém je spleť ulic, náměstí, prastarých budov i novostaveb, předměstí a čtvrtí. Jsou tu části nové i staré, ulice užívané často či zřídka (novotvary či archaismy).

Rakouský autor tak staví do středu popis rozmanitých případů, jak funguje běžný jazyk. Tázání po podstatě jazyka tu už nemá smysl, ba dokonce by bylo výsledkem špatného užití řeči. Přehlízíme tak to, co je zásadní, a místo toho přijímáme chybný předpoklad, že existuje něco daného nezávisle na každé následující zkušenosti.³¹ Podle Wittgensteina je proto třeba opustit představu, že existují nějaké „nadpojmy“ a vrátit slova zpět do jejich všednodenního užívání (*alltägliche Verwendung*).³² Ideální jazyk tedy v tomto pojetí nahradila řeč všedního života (*Sprache des Alltags*).³³ Právě k tomu slouží již zmiňovaná metoda

²⁸ Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 109. Tuto metodu rakouský filosof rozvíjí i ve svém pozdním díle *O jistotě* (Praha: Academia 2010).

²⁹ Více o nekonečném regresu (lat. *regressus ad infinitum*), který se formálně podobá rekurzivní funkci nebo rekurzivně definované nekonečné řadě, viz např. Jan Hanousek – Pavel Charamza. *Moderní metody zpracování dat: matematická statistika pro každého*. Praha: Grada 1992, s. 161 nn.

³⁰ Srov. Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 18.

³¹ Srov. David Pears. *Ludwig Wittgenstein*. München: DTV 1971, s. 104. Viz též Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 97.

³² Srov. tamtéž, § 116.

³³ „Jestliže hovořím o řeči (slovu, větě atd.), musím hovořit řečí všedního života.“ Tamtéž, § 120.

„přehledného popisu“ či lépe „přehledného sestavení“ (*übersichtliche Darstellung*).⁵⁴

Věda si stále klade otázky a chce na ně odpovědět pomocí hypotéz a teorií, naráží však stále na nové otázky. Pomocí metody přehledného sestavení jen pozorujeme a popisujeme vazby, které už dobře známe, abychom ukázali, že náboženské projevy není možné vysvětlit pomocí vědeckých prostředků. Tato metoda tedy stojí v opozici k vědecké kauzalitě a přitom dává teologii autonomii. Zároveň rakouský filosof varuje před pokušením zcela „dovysvětlit“ duchovní věci a dodává, že je nelze beze zbytku pojmut v nějaké teorii.⁵⁵

4. Člověk jako náboženský tvor

Rakouský myslitel vidí v popisu náboženských rituálů nutnost poukázat na nejrůznější formální vztahy mezi těmito obyčejí a rezignovat na hledání kauzálních souvislostí. Proto chápal filosofii spíše jako způsob života, než nějakou nauku, a někdy ji dokonce srovnával s uměním, které nás učí vidět věci v jiné perspektivě. Díky tomu jsme s to dívat se jinýma očima na krásu, která nás obklopuje. Jsme náhle naplněni údivem a úžasem nad zázraky přírody. Stejně jako umění i filosofie by podle Wittgensteina měla ukazovat svět *sub specie aeternitatis*.⁵⁶

Wittgenstein místo evolucionistické interpretace nabízí zkoumání, jak lidé věřící užívají taková slova, jako například „věřím“, „duch“ či „Bůh“. Místem, kde se setkávají náboženské rituály a různé mýty, je náš jazyk. Ve starých náboženských obyčejích můžeme vidět dobře rozvinutou řeč gest. Také v běžném životě jde užívání slov ruku v ruce s gestikulací. Je tedy zřejmé, že jazyk i rituály jsou podobné v tom, že jednotlivé znaky a to, co jimi označujeme, od sebe nelze oddělit.

⁵⁴ Český překlad německého *Darstellung* jako „popis“ je poněkud zavádějící. Wittgensteinovi, jak můžeme naznat z některých jeho poznámek, nejde jen o prostou deskripci. Pak by zřejmě použil jiné slovo, např. *Beschreibung*. Jde mu ovšem spíše o znázornění, zobrazení, či přehledné sestavení toho, co už známe, tedy např. sestavením dobře zvolených příkladů užití nějakého slova v běžné řeči. Srov. tamtéž, § 104, 109, 280.

⁵⁵ Metoda přehledného sestavení je jakousi systematizací faktů, věcí či jevů do skupin podle vazeb a souvislostí mezi nimi. Nejde tedy o nějaké jejich svévolné sestavení, ale o sestavení „přehledné“, díky němuž se mají ukázat formální vztahy mezi spojenými prvky. Srov. tamtéž. Viz též Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 56.

⁵⁶ Srov. Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers*, s. 35–37.

Náboženské rituály podobně jako řeč se řídí určitými pravidly – slova a gesta se spojují v aktech úcty, prosebné modlitby či díkuvzdání.³⁷

Rakouský filosof bral náboženství velmi vážně. Věřící si uvědomuje svou nedokonalost a nutnost životní proměny. Člověk, ať už žil v jakékoli době, byl vždy náboženským tvorem. Ve způsobu, jakým popisujeme náboženské rituály, však Wittgenstein vidí vědomí své nedostatečnosti, jež pochází z vnitřních zkušeností.³⁸ Abychom porozuměli náboženským projevům, je třeba se ptát, jaké síly a pocity nás vedou k náboženským rituálům.

5. Gramatika vět se slovesem *věřím*

Už z *Přednášek o náboženské víře*,³⁹ tak jak se nám dochovaly prostřednictvím zápisků studentů, je zjevná Wittgensteinova metoda přehledného sestavení, kterou rakouský autor později dopodrobna popsal ve *Zkoumáních*. Nacházíme zde mnoho příkladů týkajících se praxe náboženské víry; ovšem především analýzu gramatiky náboženských vět a dvou typů vět nenáboženských obsahujících sloveso „věřím“ (v rámci vědeckého diskursu a běžné řeči). Jak Wittgenstein upozorňuje, v náboženském diskursu používáme spojení „věřím, že to či ono nastane“ jinak než ve vědě. Nesnaží se přitom definovat, co to jsou náboženské výroky; neusiluje ani o to, aby exaktně vymezil hranice mezi nimi a mezi výroky nenáboženskými; vyhýbá se i redukci náboženských výroků na určité obsahy. Opakovaně však konstatuje něco, co se zdá důležité i v rámci teologie, že totiž rozumná řeč na téma náboženské víry je možná jen tehdy, pokud se v ní budou užívat pojmy tak, jak se běžně užívají.⁴⁰ Jinak bychom se mohli vystavit riziku, že se tato řeč stane zcela nesrozumitelnou.

Wittgenstein se ve své analýze užívání slova „věřit“ (*glauben*) zabývá především běžnou řečí. Prvním případem je situace, kdy si nějaký člověk X sedá na židli a věří, že židle ho unese. Bere to jako samozřejmost a jeho „víra“ znamená určitou jistotu. Druhým případem je

³⁷ Srov. tamtéž, s. 42.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 43.

³⁹ „Vorlesungen über den religiösen Glauben“. In: Cyril Barrett (ed.). *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, s. 87–110.

⁴⁰ „Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči.“ Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 43.

situace, kdy si X není jist; věří sice, že to je tak či onak, ale často si musí stále znovu vybojovávat určitý postoj.⁴¹ Pokud se například víra daného člověka X vztahuje k nějaké osobě Y, pak jeho postoj nemůže být tak samozřejmý, jako v případě usednutí na židli. Právě zde lze najít paralely s řečí v rámci náboženského pojetí víry, čili také s diskursem o víře v teologickém smyslu.

Upozorňuje na to, že gramatika vět se slovem „věřit“ je docela jiná v přítomném čase, než v čase minulém.⁴² Zároveň konstatuje, že je rozdíl mezi gramatikou vět vyjádřených v první osobě (*ich glaube*) a vět vyjádřených v osobě třetí (*er glaubt*), protože každý člověk má zcela jiný postoj ke svým vlastním slovům, než ke slovům někoho cizího. I tato rozlišení jsou důležitá pro teologický diskurs. Wittgenstein si k tomu na jiném místě poznamenal: „Boží řeč nedokážeš slyšet jako někdo jiný, ale jen tehdy, když se obrací k tobě.“⁴³ Z toho vyplývá, že gramatika vyjádření „slyšet Boží slovo“ má smysl jen v rámci vlastní víry. Jen v takovém případě mohu například užívat teologické věty „Bůh mě povolal“ nebo „věřím, že ke mně toto Boží slovo promlouvá“. Při četbě Písma pak může věřící například v příběhu o Jobovi najít paralely se svým vlastním životem a na základě náboženské zkušenosti, kterou prožívá, věřit, že Bůh ho skrze inspirovaný text oslovuje v jeho konkrétní životní situaci. Jen věřící také dokáže „číst“ určitou životní situaci, sen, či setkání jako znamení, jímž k němu promlouvá Boží hlas. Udivilo by nás však, kdyby někdo řekl: „Slyším, jak k němu Bůh mluví.“ Věty tohoto typu je možné říci jen v čase minulém: „Tehdy Bůh rozmlouval s Mojžíšem.“⁴⁴

Pokusme se nyní tyto úvahy spojit se zmíněnými termíny *Sprachspiel* a *Lebensform*. Zdá se totiž, že víru je možné s Wittgensteinem chápat jako specifickou životní formu, ve které mají své místo jazykové hry vztahující se k Božímu slovu; mimo ni však ztrácejí smysl. Mimojazykové podmínky, ve kterých věřící člověk vyslovuje teologické věty, si zasluhují velkou pozornost a nelze je ničím nahradit. Součástí

⁴¹ Tuto analýzu Wittgenstein později precizněji formuloval ve svých *Zkoumáních*, § 575.

⁴² Srov. Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 265.

⁴³ Ludwig Wittgenstein. *Zettel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, s. 717.

⁴⁴ Srov. Tamtéž. Viz též Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 270–272. Srov. Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 85. Wittgenstein analýzou způsobu, jak užíváme v běžné řeči sloveso *glauben*, poukazuje na chybný předpoklad, podle kterého jsou víra či přesvědčení vždy duchovními stavy mysli. Slovo *věřím* má ovšem podle rakouského filosofa rozdílný význam podle jeho užití v různém kontextu, takže někdy může být víra či přesvědčení stavem mysli, jindy nikoli.

daného způsobu života musí být i úvod do určitých konkrétních forem náboženských projevů. Například se ten, kdo se stává věřícím, musí naučit užívat výpovědi, které mají náboženský obsah, zejména typu „věřím v X“, které jsou součástí vyznání víry a opakují se při nedělních bohoslužbách. Ty by však ztrácely smysl, kdyby byly recitovány mimo kontext autentické osobní zkušenosti.

Wittgenstein sám se k otázce životní formy vrací ve spisech, které vznikly souběžně se *Zkoumánými*, nebo ještě později, ke konci jeho života. Tehdy se velmi pečlivě zabývá jistotou (*Gewissheit*), jež by mohla být důležitým klíčem pro interpretaci pojmu *Lebensform*. Podle jeho slov to, co je třeba brát jako takové, co je dáno (*das Hinzunehmende, Gegebene*), jsou životní danosti (*Tatsachen des Lebens*), což je pro Wittgensteina zjevně totéž co životní formy.⁴⁵ *Lebensform* je základem našeho jednání, jakýmsi „kobercem života“ (*Lebensteppich*), po kterém ovšem můžeme kráčet různými směry a způsoby. Protože jde o základ, musíme brát životní formu takovou, jaká je, jako životní danost, která určuje, co je pravdivé, a co je předpokladem jakéhokoli tázání.

Rakouský myslitel na jednom místě píše: „Jazyková hra je možná jen tehdy, jestliže se na něco spolehne.“⁴⁶ Dotýkáme se zde tedy jakéhosi obrazu světa (*Weltbild*),⁴⁷ jenž určuje naše jazykové hry a je koncem řetězce důvodů, neboť je tím, co je dáno, je jistotou, na kterou se musíme spolehnout a která předchází naší řeči. *Lebensform* je tedy tím, co podmiňuje náš jazyk a naši schopnost naučit se mu. Podle Wittgensteina nelze popřít fakt, že dochází ke střetům představitelů nesmiřitelných táborů, kdy jeden druhého může dokonce nazvat pomatencem. V tomto kontextu uvádí příklad misionářů, kteří se snaží obrátit domorodce na víru, a podotýká, že pokud nestačí důvody, zbude už jen „přemlouvání“.⁴⁸

6. Vědecký a náboženský diskurs

Otázka, jaký je rozdíl mezi vědeckými a náboženskými případně teologickými větami zajímala Wittgensteina již od *Traktátu*. Byl přesvědčen o tom, že co lze vůbec vyjádřit, lze vyjádřit jasně; o čem nelze

⁴⁵ Srov. Ludwig Wittgenstein. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*. Werkausgabe in 8 Bänden. Sv. 7. Frankfurt am Main Suhrkamp 1989, § 630.

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein. *O jistotě*. Praha: Academia 2010, § 509.

⁴⁷ Srov. tamtéž, § 94.

⁴⁸ Srov. tamtéž, § 611–612.

mluvit, o tom je třeba mlčet. Sféru náboženství, etiky a estetiky řadil do oné kategorie věcí, o kterých je třeba mlčet.⁴⁹ V pozdější době svůj názor musel značně korigovat, ba přišel ve svých *Zkoumáních* s docela jiným pojetím. V rámci analýzy intencionálních vět „X věří, že Y“ se Wittgenstein zamýšlí nad jedním důležitým tématem eschatologie, totiž vírou v Poslední soud.⁵⁰ On sám v něj nevěří, někdo jiný však ano. Přesto to nemusí znamenat, že by snad věřil něco zcela opačného. Na zmíněném příkladě rakouský filosof ukazuje, že negace empirických vět nefunguje stejně, jako negace vět, které vyjadřují náboženskou víru, a dochází dokonce k závěru, že náboženský diskurs by neměl vést ke sporům. Ptá se přitom, jakou jistotu máme, když mluvíme o víře v Poslední soud. Jedni mohou říct, že si jsou jisti a že na konci věků či na konci našeho pozemského života nás čeká setkání se Soudcem a Pánem našich životních příběhů, který rozsoudí naše činy. Jiní se nechají slyšet, že by to tak mohlo být, i když si nejsou jisti. Ještě jiní prohlásí, že Poslední soud je nesmysl, že nic takového se určitě nikdy nestane. Je však Poslední soud něčím, co se stane v budoucnosti? Jaká je pravděpodobnost, že se stane? Jde vůbec o nějakou událost, která se může stát v konkrétním čase?⁵¹ Copak nechápeme tuto záležitost jako něco, co bude až pak, kdy opustíme tento časoprostor?

Podle Bremerera nás Wittgenstein těmito úvahami osvobozuje od snahy najít definitivní odpověď na podobné otázky.⁵² Nesmíme o Posledním soudu mluvit formou výroků napodobujících empirické věty, ale musíme se pozorně dívat, jakého druhu přesvědčení o Posledním soudu jsou. Poslední soud spadá do kategorie vět vztahujících se k budoucnosti, které mohou, ale nemusí nastat. Pokud chceme tomuto diskursu porozumět, musíme hrát stejnou jazykovou hru a podle stejných pravidel. Náboženské přesvědčení nemusí být nějakou hypotézou. Když pozorujeme jednání věřícího člověka, pak si nemůžeme nevšimnout toho, že věty vztahující se k víře vyslovuje bez pochybností. Jsou pro něho absolutní v tom smyslu, že vyjadřují jeho myšlení,

⁴⁹ Poslední 7. teze *Traktátu* zní: „O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet.“ Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, s. 85.

⁵⁰ Engelmann upozorňuje na to, že idea Boha jako Stvořitele Wittgensteina nezajímala, zato se velmi často zabýval otázkou Posledního soudu. Srov. Norman Malcolm. *Wittgenstein. A Religious Point of View?* London: Routledge 1993, s. 9.

⁵¹ Srov. Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 495.

⁵² Srov. Bremerer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 86–87.

keré je ve shodě s jeho způsobem života. Tyto věty je tedy třeba chápat jako regulativní ideje, které nelze dokázat.⁵³

Rakouský myslitel dochází v *Přednáškách o náboženské víře*⁵⁴ k závěru, že negace věty „X věří, že Y“ je problematická. Dochází k němu pomocí popisu příkladů, jak je porovnáván jeden obsah víry s druhým, a dva z nich poté analyzuje. Prvním případem je komparace vnitřních stavů, které jsou vyjádřeny větami náboženského diskursu. Jde o podobnou situaci jako v případě smyslových pocitů, například bolesti, kdy srovnáváme stavy mysli. Wittgenstein však upozorňuje na to, že víra je mnohem víc než jen nějaký krátkodobý stav mysli, jde o určitý způsob života. Druhým případem je komparace případných pravd, které jsou vyjádřeny intencionálními větami „věřím“ (*ich glaube*) v kontextu náboženském nebo i nenáboženském. Když například v běžné řeči použiji spojení „věřím, že“, pak to většinou znamená, že nemám jistotu při formulaci daného výroku. Jinak bych totiž volil slovní spojení „vím, že“. Existují však případy, kdy místo věty „věřím, že on trpí“ užíváme spíše větu „vím, že trpí“.⁵⁵

Zdá se, že to můžeme říci jen na základě naší předchozí zkušenosti s bolestí i díky vnějším projevům, které vnímáme a jež jsme se naučili během výchovy správně interpretovat. V náboženském kontextu také samozřejmě můžeme podat zdůvodnění své víry. Z našich úvah je však zřejmé, že to bude pokládáno za zdůvodnění jiného druhu než v rámci nenáboženského, či dokonce vědeckého diskursu. Náboženské projevy lze spíše *ukázat* jako svědectví určitého způsobu života. Zdůvodněná víra může být jen jakýmsi konečným výsledkem, ve kterém se řada jazykových a nonverbálních projevů spojuje v jeden celek.

⁵³ O regulativních idejích mluví německý myslitel a jeden z nejvýznamnějších představitelů filosofie osvícenství Immanuel Kant. Podle jeho slov se lidský rozum nikdy nespokojí s jednou odpovědí, ale přirozeně tíhne k hlubšímu poznání, ba dokonce touží i po poznání toho, co je nepodmíněné a absolutní. Vznikají tak tři základní regulativní ideje (o nesmrtelné duši, o svobodě a o nekonečnu či Bohu), které nelze dokázat, jsou však přesto nezbytné. Srov. Immanuel Kant. *Kritika čistého rozumu* A 673, AA III 442 nn.

⁵⁴ Viz Wittgenstein. *Vorlesungen über den religiösen Glauben*, s. 87–110.

⁵⁵ Srov. Wittgenstein. *Filosofická zkoumání*, § 305. Viz též Bremer. *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 88.

Závěrečné úvahy

V této studii jsme se zaměřili na rozdíly mezi vědeckým a náboženským diskursem, tak jak je popisuje ve svém díle pozdní Wittgenstein. Zmínili jsme se o dvou stěžejních a mezi sebou úzce propojených pojmech: *Sprachspiel* a *Lebensform*. Pokusili jsme se ukázat, že význam slov vyjadřujících náboženskou víru je určen jejich užitím v řeči věřících lidí.

Je zřejmé, že bychom se měli vyhnout jakékoli jednostranné a prvoplánové recepci Wittgensteinových termínů a jejich nekritickému „posvěcení“ v rámci teologického diskursu. Ostatně adaptace jakýchkoli filosofických pojmů v dějinách církve a teologie vždy vyžadovala kreativní věrnost, neboť teolog je postaven před nelehký úkol odpovědné rekontextualizace a nového „čtení“ Zjevení v rámci měnícího se společensko-kulturního prostředí.

Na jedné straně nesmí ignorovat, k jakým interpretačním soudům Božího sebevyslovení křesťanské společnosti dospělo, na straně druhé se musí vyhnout pouhému otrockému opakování toho, co bylo vyřčeno v minulosti a je koneckonců podmíněné a poplatné jinému společensko-kulturnímu kontextu. Takové opakování by totiž ve změněném *milieu* nebylo možné chápat jako projev věrnosti, neboť by se tak teolog Božímu slovu spíše vzdaloval, než přibližoval. Vždyť *Logos*, o němž píše evangelista Jan v Prologu svého evangelia, není slovo lidské, které zazní a odezní, je Božím oslovením člověka, je Slovem, jež se stále děje, je Boží inkarnací do každodenních situací lidského života.

Ve světle Wittgensteinova myšlení je třeba zdůraznit, že teologie by měla vyvěrat z autentické náboženské zkušenosti, z živé víry, jíž se snaží člověk porozumět a své porozumění pak obléci do slov v rámci určité „jazykové hry“; ta by ovšem měla respektovat určitá pravidla, byť jen implicitní, a zprostředkovat tak srozumitelné, přesvědčivé a věrohodné svědectví o určitém „způsobu života“.

Ječná 2
120 00 Praha 2 – Nové Město
regnerjan@gmail.com

ABSTRACT

JAN REGNER

**Thought of Late Wittgenstein and the Grammar
of Religious Discourse**

The aim of the present paper is to find a way of the theological method after Ludwig Wittgenstein's remarks, especially in his *Philosophical Investigations*. As he maintains, language and human behaviour is connected, and so we cannot judge religious discourse without observing other nonverbal phenomena. We focused on works and authors who influenced Wittgenstein's thoughts such as William James and James G. Frazer; and we briefly introduced to Wittgenstein's argumentation against scientism.

Key words

Ludwig Wittgenstein, Theological method, Scientism, Religious discourse

GOD IN QUESTION: QUESTIONING AS A PREREQUISITE FOR THEOLOGY

MARTIN KOČÍ

ABSTRACT

There are questions that are so important that it is a pity to spoil them with answers. No doubt, the question of God is one of them. Contrary to many presuppositions, theology is not capable of providing us with the final answers in this respect. On the contrary, theology professed as *fides quaerens intellectum* is an ongoing struggle with questions. Modernity interrupted this paradigm of theological questioning. Theology was withdrawn from the realm of understanding and shifted to the realm of explanation. Modernity brought the univocalization of God. Nonetheless, the attempts to tackle the question of God lead to hegemonic narratives about God. Such narratives are rightly criticized in a postmodern context for their totalizing pretensions. The problem of postmodern criticism is its one-sided emphasis on the apophatic dimension of theological discourse. I propose that theology can go a step further beyond postmodernity. In order to do so, I deal with the Czech philosopher Jan Patočka, who provides an opportunity to rethink God from the perspective of questioning in a new way. Patočka's insistence on problematization is the main reading key of his work. In this line of thought, I interpret Patočka's student Tomáš Halík and his thesis about the necessity to take the metaphor of an unknown God into account. I argue that theology must avoid the temptation to remove God from the question and make a well-known God of him. The time has come for theologians to turn their answers back into questions and dwell with them.

Key words

Theological method, Modernity, Postmodernity, Questioning, Jan Patočka

*E*ia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi
et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat.

...

Neque enim quaero intellegere ut credam, sed credo ut intellegam.
Anselm of Canterbury¹

¹ *Proslogion*, I.

“There are questions that are so important that it is a pity to spoil them with answers.”² No doubt, the question pertaining to God may be one of those best left unanswered. For we believe, we put God in question. In this line of thinking, Anselm of Canterbury developed a way of theology based on his thesis *fides quaerens intellectum*. Indeed, it is the essence of faith that it seeks understanding. The connecting line between faith and understanding is *intellectus fidei* – an intellectual reflection on faith, i.e. theology.

Contrary to many presuppositions, theology is not capable of providing us with final answers. Theology is always provisional and on the way.³ Theology is the quest for insights, not for proofs. Anselm himself does not provide us with a mere *probare* but *intellegere*.⁴ The method of *fides quaerens intellectum* provokes us to think about faith over and over again. Theology is the adventure of an ongoing struggle with questions from which we cannot escape.

Nevertheless, questioning is not a strategy for its own purpose. On the contrary, questioning is a prerequisite for a deeper relationship with God. “The question installs a quest and suggests a wealth toward which one is being orientated.”⁵

In the following paper, I will turn my attention to the theme of theological questioning in general. Firstly, I will sketch the nature of questioning in modernity and postmodernity. My contention is that questioning has not been sufficiently or adequately addressed, either by modern rationalism or postmodern criticism. At the end of the day, the former withdraws from questioning and the latter becomes lost in *aporias*. Therefore, I will argue that, in defining questioning, we must turn to the lacuna between modernity and postmodernity. I find this in the philosophical thought of Jan Patočka, who lived on the threshold of postmodernity but was still firmly rooted in late modernity. On the one hand, Patočka criticized modern metaphysical absolutism, which is the reason why some philosophers interpret him as a forerunner of

² Tomáš Halík. *Chci, abys byl: Křesťanství po náboženství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2012, p. 15 (my translation).

³ As Karl Barth puts it: “Every theological statement is an inadequate expression of its object [... because] God shatters every syllogism.” Karl Barth. *Anselm, Fides quaerens intellectum: Anselm’s Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*. Pittsburgh: Pickwick Press 1975, p. 29.

⁴ Cf. Barth. *Anselm*, p. 14.

⁵ Graham Ward. Questioning God. In: John D. Caputo – Mark Dooley – Michael J. Scanlon (ed.). *Questioning God*. Bloomington: Indiana University Press 2001, p. 280.

postmodernity (e.g. Derrida or Rorty). On the other, Patočka's critique is not a simple deconstruction. Patočka was intrigued by the concept of problematicity in opposition to the unproblematic; i.e. giving simple answers to most difficult questions. Patočka does not constrain philosophy from any side, either modern or postmodern. For him, it is possible to claim something permanent and valid unless all are aware that it is always problematic.⁶ Thus, Patočka is neither another modern thinker nor a postmodern philosopher. He perhaps deserves a category *sui iuris*.⁷ Anyway, since he stands in the middle, his insights and observations might be inspiring for theology and its method after the death ends of (post)modernity.

1. Modernity: Forgotten Questions

Questioning is an epistemological operation in the search of knowledge. Nevertheless, the manner in which we ask questions is conditioned by the perspective on knowledge we adopt. For many classical authors, ancient and medieval, the right knowledge was a matter of contemplation, intellectual insight and understanding. Anselm's *fides quaerens intellectum* might be a typical example of this way of reasoning. We may say that the main focus of human life, its central *telos*, was put on the care for the soul.

This notion was rejected in modernity, which caused the rupture with the preceding tradition. Features, such as claims for (i) the supreme authority of reason (*ratio*), (ii) the highest authority of natural sciences, especially mathematics, and (iii) the idea of eternal progress, constituted the modern ethos.⁸ Above all, modernity brought up changes in the conception of knowledge. For the first time, knowledge was defined as a power (Bacon). Knowledge made humans effective

⁶ Cf. Edward F. Findlay. *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*. Albany: State University of New York Press 2002; see especially the section entitled "Patočka as Postmodern: Antifoundationalism, Theology, and Liberalism", pp. 193–205.

⁷ I suggest to develop a specific category of post-totalitarian thinkers against the background of the so-called postmodern thinkers from the West. The category applies to those who experienced and suffered under a totalitarian oppression and thus formed an intellectual opposition to hegemonic thought patterns. In this respect, Jan Patočka was, for sure, one of the leading figures.

⁸ Cf. Robert B. Pippin. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfaction of European High Culture*. Oxford: Blackwell 1991, p. 4.

and only what was effective was deemed knowledge. Thus, knowledge enabled humans to become the masters of the universe (Descartes).⁹

Naturally, this modern shift changed theology and heavily influenced theological epistemology.¹⁰ The richness of theological-intellectual reflection was narrowed. Before modernity, “most Christian theologians were struck by the mystery, the wholly otherness of God, and the inadequacy of any human categories as applied to God”.¹¹ Thomas Aquinas speaks about God’s unknowability. Martin Luther insists on the hiddenness of God. This point of view has never completely disappeared. However, the idea that theology could speak clearly about God became common sense among modern theologians and philosophers.

This is not to suggest that theological reflection should be irrational or unscientific. This has never been the case. The history of theology has testified, since the very beginning, that masters of *theologia sacra* have never resigned from the use of their reason. Before proceeding with the argument, it is worthwhile to draw a fundamental distinction between *rational* and *reasonable*.¹² The former assumes that everything is rational and, therefore, explainable by the means of *sola ratione*.¹³ Human reason is the ultimate authority and the eminent instrument for the foundation of certainty. The latter, however, represents the virtue of intellectual insight seeking understanding, which includes reason, intuition and experience; i.e. a more holistic approach to knowledge based on a particular story and history. To put it bluntly, “Justin’s claim that Christian belief is reasonable is thus different from saying that it relies on mere instruments of human reason”.¹⁴

⁹ Cf. Jan Patočka. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago: Open Court 1996, pp. 83–84.

¹⁰ By the way, I believe that the whole problem of postmodernity is, in fact, the problem of modernity. In other words, the problem of contemporary theology is neither that it is postmodern nor pre-modern but that theology is too modern.

¹¹ William C. Placher. *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong*. Louisville: Westminster John Knox Press 1996, p. 6.

¹² I am indebted to Ivana Noble for this elucidating perspective. Cf. Ivana Dolejšová. *Accounts of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia*. Bern, New York: Peter Lang 2001, p. 299.

¹³ Some authors argue that Anselm of Canterbury might be considered as a predecessor of the rationalism of the Enlightenment. In my opinion, Karl Barth rightly shows that *ratio* of Anselm’s theology is *fides* which is essentially *quaerens intellectum*. In other words, it is the essence of faith that desires understanding (cf. Karl Barth. *Anselm*) The modern conception of rationality turned Anselm’s *sola ratione* upside down.

¹⁴ Dolejšová. *Accounts of Hope*, p. 82.

Modernity developed a new form of rationalism, the rationalism of mastery,¹⁵ and theologians followed this method. Modern scholarship “made the traditional modes of theologizing obsolete; a good many professional theologians agreed with that. Never before or after was science, philosophy, and theology seen as almost one and the same occupation.”¹⁶ Modern scientists, such as Descartes, Leibniz, Newton and many others dealt with explicit theological questions. Modern scientists, who were at the same time first secular theologians, sought an unequivocal, clear and distinct language.

Modern theology adopted an unequivocal language. Amos Funkenstein shows in his comprehensive study on theology and the scientific imagination that modern theologians followed science and reexamined God in its terms. God was reflected in terms of mathematics, geometry, symmetry and so on.¹⁷ For example, William Desmond refers to John Craig’s book *Theologiae Christianae Principia Mathematica* (1699), which used algebra to prove the Christian truth claims.¹⁸ This mathematical univocalization simplified the perception of nature, human beings, and God. The theological reasoning follows like this: the machine of nature is full of little walking and thinking machines-watches. Therefore, there must be a master of the universe who is the watch-maker. It is no surprise that this modern mathematical and rational monotheism foreshadows atheism.¹⁹

The univocalization of God is the first step of removing God’s mystery.²⁰ The problem of ‘God in Question’ might be restated as the struggle between the problem of *mastery* and *mystery* – the *shift* from *intellectus* (seeking an insight) to *ratio* (an instrument of clear and distinct knowledge). It means the shift of God from the realm of understanding to the explanatory realm. However, explanation unlike understand-

¹⁵ Cf. Patočka. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, p. 110.

¹⁶ Amos Funkenstein. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1986, p. 3.

¹⁷ Cf. Funkenstein. *Theology and the Scientific Imagination*, pp. 28–51.

¹⁸ Cf. William Desmond. *God and the Between*. Malden, MA: Blackwell 2008, p. 61.

¹⁹ “The will to make God so rational can end up with irrational consequences, when the atrocities of evil are shoehorned syllogistically into the best fitting cosmos. There is not enough of open space for freedom, and the overdeterminacy that releases it. There is too little of the surplus of the origin, and the mystery of the gift of being that stuns us, and that always stays with us, should mindfulness not fall into the sleep-walking of reason, programmed by its own constructions of determinate intelligibility.” Desmond. *God and the Between*, p. 68.

²⁰ Placher. *The Domestication of Transcendence*, pp. 71–72.

ing seeks an end.²¹ Thus, God becomes one of comprehensible and graspable *things* among others. In sum, the reference to God in modernity does not point towards a fundamental question but towards an ultimate explanation.²² After modernity, God does not dwell in questions any more.

2. Lost in the Postmodern Cul-De-Sac

While the question of God is present, God is actually present. Modern attempts to conquer this question resulted in hegemonic narratives about God. As we have seen, the modern belief in reason and optimism about the epistemological abilities of humans is almost unlimited and influenced theological reasoning. This pattern is still influential in today's situation. Borrowing the terminology of Jean-François Lyotard, the forefather of postmodern philosophical thinking, theology finds itself in a continual temptation to treat God and the universe in totalizing master narratives. It is my contention that postmodern critical consciousness provides valuable tools for theology in this respect and I ask together with Lieven Boeve: "Can God escape the clutches of the Christian master narrative?"²³

Postmodern criticism brings to light the strategy of master narratives as hegemonic totalizing discourses that create all-encompassing theories of everything. They are all-inclusive and have everything under control. Nothing can escape. Totalitarian structures become surrogates for univocalized reality. These totalitarian structures are subsequently refused, due to the horrific experiences of the last two centuries, as Lyotard says:

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,

²¹ Cf. Nicholas Lash. *Holiness, Speech and Silence: Reflections on the Question of God*. Aldershot, Burlington, VT: Ashgate 2004, p. 9.

²² "God, too, who used to be the measure of all things, now had to measure up the criteria set forth by reason. To be sure, God passed this test with flying colours and came out *summa cum laude*, first in his class, the *causa sui*; that than which nothing more perfect could be conceived. Too little, too late. The damage had been done." John D. Caputo. *Truth*. London: Penguin Books 2013, p. 121.

²³ Lieven Boeve. *Lyotard and Theology: Beyond the Christian Master Narrative of Lovv*. London, New York: Bloomsbury 2014, p. 59.

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.²⁴

In other words, the modern project has failed. The absolute determination of everything brought up a disillusion and incredulity. Perhaps we can restate Lyotard's diagnosis in the following way: Postmodern criticism alludes the end of clear and distinct ideas formulated from the bird's perspective, about the world, human beings and, last but not least, about God. Postmodern critical consciousness initiates a different strategy, namely the sensitivity for the inexpressible, the un-representable and for otherness. Using technical theological terminology, postmodernity reconsiders *mystery* again.

This cultural sensitivity that "consists of the awareness that everything we say and everything we represent is accompanied and surrounded by that which remains inexpressible, un-presentable"²⁵ caused a sort of philosophical re-appropriation of the tradition of negative theology. For example, Derrida suggests that deconstruction is the proper praxis of negative theology. Lyotard points out the notion of *différend*, which refers to an inexpressible event, one which escapes the ultimate conceptualization. To shorten the story, many theologians have taken this postmodern turn to apophatic theology as a sign of the return of God and as an inspiration for speaking about God in a postmodern context. They refer to God as incomprehensible, hidden or entirely absent, while they adopt the language developed by postmodern philosophers. Their "apophatic theology is the consequence of a theology that opposes the hegemonic discourse strategies of [modernity]".²⁶ The positivist one-sidedness of modernity is substituted for the negative or apophatic one-sidedness of postmodernity.

Thus, contemporary theology lapses into a philosophical form of negative theology too easily. Placher hits the nail on the head:

²⁴ Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1984, pp. 81–82.

²⁵ Lieven Boeve. The Rediscovery of Negative Theology Today: The Narrow Gulf between Theology and Philosophy. In: Marco M. Olivetti (ed.). *Théologie négative*. Padova: CEDAM 2002, p. 445.

²⁶ *Ibidem*, pp. 446–447.

We have to try to hear God speak to us, if we are to escape worshipping an idol. That means we cannot simply fit God in as one component of our intellectual systems, or think only of a God who fits our categories and purposes. But we cannot climb to heaven on a pile of negatives and paradoxes either.²⁷

Negative theology might be a way of safeguarding the mystery of God. However, it cannot be the only possible way of theologizing in a contemporary context. Negative theology is not enough and cannot be placed in the center of theology, though it is a necessary complement of positive theological statements.²⁸ We have to move beyond mere negations. But where should we go so that we would not lapse into a too positive theology again? Perhaps the answer might be found in the art of ‘questioning’ itself. On this basis, an alternative to negative theology emerges - a theology of questioning. Asking questions is different from sheer negations. Questioning presupposes creativity. It aims to pin down some answers but never final conclusions. Moreover, good answers open a new space for even better questions. The history of Christian dogmas may serve as an example. In this case, questioning led to certain answers. These answers, however, provoked new questions. The history of Christian dogma is a story of continual, tireless questioning.

Nevertheless, for example, Boeve argues that questioning is not a sufficient solution.²⁹ He refers to Lyotard’s idea of ‘Jewish thinking’.

²⁷ Placher. *The Domestication of Transcendence*, p. 17.

²⁸ “Apophatic theology does not abandon cataphatic theology, but qualifies it.” Lieven Boeve. Theological Truth, Particularity and Incarnation: Engaging Religious Plurality and Radical Hermeneutics. In: Mathijs Lamberigts – Lieven Boeve – Terrence Merrigan (eds.). *Orthodoxy, Process and Product*. Leuven: Peeters 2009, p. 346. It is true that Boeve’s opinion has developed in this respect. In his early articles (e.g. Lieven Boeve. Postmodernism and Negative Theology. The A/theology of the ‘Open Narrative’. *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 58 [1997]), he is much more positive about drawing an inspiration from the postmodern apophatic thought. It seems that his initial outline of a theology in open narrative is even equivalent to a kind of post-modern negative theology. Nevertheless, his later studies (e.g. Boeve. The Rediscovery of Negative Theology Today, pp. 443–459) provide a deeper critical analysis and warn against an easy recuperation of the philosophical into the theological.

²⁹ Even though Boeve agrees that the entire logic of dogmatic teaching might be considered in terms of openness and open narrative, he does not make a direct connection between his notion of openness and questioning. Cf. Lieven Boeve. Christus Postmodernus: An Attempt at Apophatic Christology. In: Terrence Merrigan – Jacques Haers (eds.). *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*. Leuven: Peeters 2000, pp. 577–593.

This “is concerned with asking questions, not to receive an answer, but [to] remain questioning”.⁵⁰ Even though Boeve approaches this method with sympathy, he interprets it as another form of negative theology. I think that this reading of ‘Jewish thinking’ in particular and consequently the strategy of questioning in general is not correct. Questioning is not necessarily another form of negative theology. Rather, it is never-ending listening to God – a theology of asking, one that is directed at and which listens to the Other.⁵¹ Of course, there might be strategies of questioning which end up in the trap of *aporias*.⁵² Nevertheless, these shortcuts do not discredit the method of questioning as such. I argue that not only openness but active questioning is a prerequisite for theology in the postmodern context. In order to address the issue of questioning, I will turn to the Czech philosopher Jan Patočka.

3. Beyond (Post)Modern Pitfalls

I suggest that Patočka’s philosophy offers an inspiration to rethink theological questioning in a new way. True, Patočka can hardly be considered a philosopher of religion. He does not dedicate any study solely to theological problems, but he addressed ‘religious thinking’.

What is religious thinking in the eyes of the Czech philosopher? The easiest way how to give an answer is to present his distinction between myth and religion. For Patočka, these notions represent polar opposites. Myth is static, religion is dynamic; myth is apathetic, religion is reflective; myth gives certainties while religion is problematic; myth is a-historical whereas religion is an event of history. “The myth knows all in advance; it concerns an archetype, an event that is over,

⁵⁰ Lieven Boeve. Theological Truth in the Context of Contemporary Continental Thought: The Turn to Religion and the Contamination of Language. In: Frederiek Depoortere – Magdalen Lambkin (eds.). *The Question of Theological Truth: Philosophical and Interreligious Perspectives*. Amsterdam, New York: Rodopi 2012, p. 88.

⁵¹ For example, the Talmudic argumentation consists of debating; i.e. asking question and looking for answers. However, every answer provokes new debatable questions. Furthermore, the debate has never ended. It has been continuing in the Yeshivot for centuries. The goal is clear – to reread, rethought and rephrase over and over again. Thus, ‘Jewish thinking’ is a serious engagement with the question of God which touches all the spheres of human life. Cf. Louis Jacobs. *The Talmudic Argument*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.

⁵² Cf. Ward. Questioning God, pp. 274–290.

and which can only be repeated.”⁵⁵ Furthermore, myth is essentially impersonal, whereas religion gives birth to a personal responsibility.⁵⁴ Myth is something clear and distinct, pre-problematic, without questions and thus *demonic*. The ‘demonic’ means that it allows us to partake in the world without questions.⁵⁵ In short, myth does not count with mystery.⁵⁶

Myth is a grand passive fantasy – a fantasy that is not aware that it is fantasy and that answers to certain deep affective needs of man. Myth is wholly practical. Religion, on the other hand, is something which requires a personal act of faith; it is something actively carried out by us.⁵⁷

In contrast, “[religion] implies that the ‘demonic’ has been overcome”.⁵⁸ Religion is a constant movement beyond. Religious thinking is a kind of transition from non-problematicity to problematicity; from answers to questions. This creates a space for questioning. Religious thinking is thus parallel to philosophical thinking.⁵⁹ The impulse of philosophical questioning is seeking the truth. For Patočka, “truth is something not given once and for all, nor merely a matter of observing and acknowledging the observed, but rather a life-long inquiry, a self-controlling, self-unifying intellectual and vital practice”.⁴⁰

For the philosopher, the world is not self-evident. The world is problematic, indeed. But one does not have to be a philosopher to notice it. From time to time, everyone (i) experiences that the world

⁵⁵ Roger Scruton. *The Philosopher on Dover Beach: Essays*. New York: St. Martin’s Press 1990, p. 85.

⁵⁴ Cf. Ludger Hagedorn. *Beyond Myth and Enlightenment: On Religion in Patočka’s Thought*. In: Ivan Chvatík – Erika Abrams (eds.). *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*. Dordrecht, New York: Springer 2011, pp. 247–248.

⁵⁵ Cf. Patočka. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, pp. 12–15.

⁵⁶ “And, ultimately, is there not at the very core of reality itself something like the mysterious and the mystery? Is mystery necessarily something subjectively private while actually it means such clarity that it can outshine all that seems clear in our everyday life? Is not the infinite depth of reality possible only because we cannot see its bottom, and is not just that a challenge and an opportunity for humans in their reach for meaning which is more than the flowering and perishing of the lily of the field in the eyes of the gods.” Patočka. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, p. 75.

⁵⁷ Jan Patočka. *Plato and Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press 2002, p. 122.

⁵⁸ Hagedorn. *Beyond Myth and Enlightenment*, p. 247.

⁵⁹ We find a similar idea in Richard Schaeffler. *Religion und kritisches Bewusstsein*. Freiburg: Alber 1973.

⁴⁰ Patočka. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, p. 82.

is not self-evident, (ii) loses the presupposed meaning and (iii) that everything is problematic.

For a theologian, God and the world are not self-evident either. God is a problem. God is a trauma. Only God is God. Theologians cannot but speak about God bearing in mind that God is a strange God indeed who is not at one's disposal. Theology is a permanent critical inquiry, a provisional solution of an insolvable crisis. Thus, theology is a perpetual critical endeavor – one that is always discerning and asking questions.

Once, however, that question had been posed, humans set out on a long journey they had not traveled hitherto, a journey from which they might gain something but also decidedly lose a great deal. It is a journey of history. At its inception, humans are the powerless serfs of life, but they do have the natural world with its gods, their service that suits the gods, and art as an expression of their service and of their bond with sacred. In setting out on their new journey, humans place all that at stake.⁴¹

Patočka speaks about the experience of the night.⁴² This metaphor helps us to understand why Patočka's thought is important for theology. We have seen that modernity provides the ideas of the day - brightness, light and optimism. It is no surprise that these concepts are not able to deal with the night, darkness and uncertainty, which we humans experience. A common contemporary experience is to live 'with' questions and 'in' questions. We do not ask the question of God because we can but because we must. Both the experiences of the last century and the essence of God throw us into the dark night. The shake of night causes that we cannot but ask questions. We look into things because they seem problematic to us. God revealed Godself as a problem *par excellence*. The Christian confession reads that God is the Alpha and the Omega. Nevertheless, 'to confess' means to acknowledge that everything that lies between the Alpha and the Omega is open to questioning. What nobler question exists than the question of God?

The lesson from Patočka reveals the following: Questioning unveils something that is familiar yet still remains unknown. Questioning is not about unveiling structures, systems and laws. Questioning does

⁴¹ Ibidem, pp. 25–26.

⁴² Cf. ibidem, pp. 119–138.

not seek an explanation; questioning seeks rather understanding. It is not about ‘what is’ beyond a question but about ‘who is’ in the core of a question. Truth emerges within this relationship. Who is that unknown God who encourages us to ask the question of God?⁴³

4. God in Question

Proper speech about God ends with a question mark. Our words, concepts or metaphors simply crack in themselves as the reality of God is so ungraspable and unquantifiable. Great theologians, such as Augustine, knew this. They never used univocal statements. Rather, they used open and paradoxical confessions (symbols). The encounter with God (in question) led them to the confession: *‘Quaestio mihi factus sum’* – I have become a question to myself.⁴⁴

Questioning is the way of continual interruption.⁴⁵ It is a crossroad of two shortcuts: an arrogant dogmatic nihilism and a fundamentalist certain self-assurance. Questioning is the pathway of doubts. Questioning bears upon intellect as it searches for insights and understanding. Questions give energy. But honestly, do we pursue a theology wherein questions are prerequisites for a meaningful way of reasoning; or do we live in a too rationalist world where questions are seen as obstacles to be overcome, resolved or conquered?

Nonetheless, humans cannot live without some answers. It is impossible to live in the certitude of a big eternal question without a single possibility to rest for a moment on firm ground. Nevertheless, does this not mean that humanity cannot live with an adventure that embraces questioning in the midst of a problematic world?⁴⁶

⁴³ Cf. Jan Patočka. Deset náčrtů ke Kacířským esejům. In: Ivan Chvatík – Pavel Kouba (eds.). *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH 2002, pp. 450–452.

⁴⁴ *Confessions* X, 35, 50. “He [Augustine] thought he knew all the answers when he set out to climb the ladder of the imperial Roman world, but after his conversion, after coming face to face with the mystery of God, he was forced to confront the mystery within himself.” Caputo. *Truth*, p. 256.

⁴⁵ I am indebted to Lieven Boeve in this respect. Boeve extensively elaborates upon the notion of interruption and develops his own theological method on its basis. Lieven Boeve. *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*. New York: Continuum 2007. Nevertheless, Boeve does not associate his concept of interruption with the method of questioning.

⁴⁶ I paraphrased Patočka: “Humans cannot live without meaning [...] that means: humans cannot live in the certitude of meaninglessness. But does not that mean that they cannot live with a sought for and problematic meaning? [...] Lessing, when in the choice between ‘having the truth’ and ‘seeking the truth’ prefers the latter, might

Our situation seems to be peculiar, though. The challenge to reflect on ‘God in question’, for some, may imply an erroneous and misleading assumption that God should be somehow removed from the question. Some people might expect that, by departing from the situation of ‘God in question,’ it is possible to arrive at the state of affairs which can be described as ‘God in answer’. I am convinced that such a perspective is wrong and should be even avoided. Was this not a mistake that the Apostle Paul made at the *Areopagus*? He wanted to resolve the question of an unknown God. In doing so, he omitted a speech about the cross of Christ, which is surely a permanent question mark that confronts humankind, a trans-cultural scandal that questions us and makes us question God. It is only on the cross that the question remains: “My God, My God, why have you forsaken me?”

Maybe our profoundest prayers could take the form of questions. Maybe our profoundest questions could become prayers. [...] Maybe in the history of theology we gave too many hasty answers where there was time and space more for questions and contemplation. Maybe the time has come for us to turn our answers back into questions again and dwell with questions in the house of God’s silence and hiddenness.⁴⁷

It is not simply that we can speak now about ‘God in question’ from our postmodern perspective or however else we refer to our current era. Perhaps God prefers to be with us in question all the time. It may be better to say: ‘God is question’. Do Christians too quickly and too often presuppose that faith is the answer to the question of God? On the contrary, faith is the courage to ask this question. Faith is the patience to remain within this unresolved question, God’s question. “The question is an occasion for something to occur—a theophany of a kind: the appearance of the divine not as the answerer but, nevertheless, the receiver of questions.”⁴⁸

he not have had the same in mind.” Patočka. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, p. 75.

⁴⁷ Tomáš Halík. *Speech at the launch of the Italian version of his book Viciano ai lontani* [2013-06-13]. <http://www.halik.cz/ja/speech_in_rome2013.php>.

⁴⁸ Ward. *Questioning God*, p. 275.

Conclusion

Perhaps God is present in the patience of questioning. Patočka's depiction of religious thinking can assist in this respect. For him, it is essential to cling to a question, even though the temptation to resolve it is omnipresent. Patočka's notion of problematicity informs theology that questions must not be resolved but embraced. If we too quickly or too simply resolve, for example, the question of God, only the unbearable lightness of being will remain. Surely this would result in a theological travesty.

What is then the concept of theological questioning we should practice? After the course of this paper, it would be foolish to propose a coherent concept for I cannot imagine how to do so without fundamentally betraying my endeavor. Rather, I want to encourage us, theologians reflecting on 'God in question', to contemplate this question which is a quest-in-relation. Anselm addresses his questions to an addressee: "*Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem?*"⁴⁹ Indeed, the problem of some postmodern philosophical theologies is that the addressee is missing. The question evaporates in an open space of nothing. The problem of modern strategies is reductionism, which shrinks God's mystery. Thus, the question of God is coped with.

Patočka, without addressing God explicitly, points out that questioning recovers mystery. Questioning opens the depths of the mysterious problematicity. The question of God, a principal theological question, is not a mere problem which I find before me as something external.⁵⁰ On the contrary, I am involved in this quest. The question of God presupposes an ontological relation between the questioner and the questioned. Theology which does not follow the pathway of questioning is in a continual temptation to reduce the mysterious problematicity to a mere problem to be resolved. Nonetheless, it is questionable if

⁴⁹ *Proslogion*, I.

⁵⁰ "A problem is something which I meet, which I find completely before me, but which I can therefore lay siege to and reduce. But a mystery is something in which I am myself involved, and it can therefore only be thought of as a sphere where the distinction between what is in me and what is before me loses its meaning and initial validity." Gabriel Marcel. *Being and Having*. Westminster: Dacre Press 1949, p. 117. I find Patočka's conception of problematicity closer to the Marcelian notion of mystery than to his notion of problem. Cf. Jan Patočka. *Living in Problematicity*. Praha: OIKOYMENH 2007. I am indebted to my colleague and friend Pavel Roubík, who directed my attention to the distinction of Gabriel Marcel and its relevancy for this paper.

mystery might be resolved at all. After all, the Gospel tells the story about an irresolvable mystery of God, which Jesus accepted in faith.

In summary, and to illustrate poetically what we have been exploring let me conclude with the words of Rainer Maria Rilke:

Have patience with everything unresolved in your heart and to try to love the questions themselves as if they were locked rooms or books written in a very foreign language. Don't search for the answers, which could not be given to you now, because you would not be able to live them. And the point is to live everything. Live the questions now. Perhaps then, someday far in the future, you will gradually, without even noticing it, live your way into the answer.⁵¹

*Faculty of Theology and Religious Studies
Sint-Michielsstraat 4
3000 Leuven
Belgium
e-mail: martin.j.koci@gmail.com*

ABSTRAKT

MARTIN KOČÍ

Bůh jako otázka: Tázání jako předpoklad teologie

Některé otázky jsou tak důležité, že je škoda kazit je odpověďmi. Není pochyb, že otázka po Bohu je jednou z nich. Navzdory mnoha předpokladům, ani teologie není schopna poskytnout v tomto ohledu konečné odpovědi. Teologie pojatá jako *fides quaerens intellectum* je nepřetržitý nekončící zápas s otázkami. Moderna narušila toto paradigma teologického myšlení. Modernita učinila z pojmu Boha pojem „univocitní“ a vyjmula jej z oblasti otázek. Teologie napříště náležela do oblasti vysvětlení. Avšak pokusy zodpovědět otázku po Bohu s konečnou platností vedou k hegemonii. Tento způsob myšlení je právem kritizován postmodernou. Problém postmoderní kritiky je však její jednostranný důraz na apofatickou dimenzi teologického diskursu. V tomto článku tvrdím, že teologie může nejen přijmout některé aspekty postmoderní kritiky, ale dokonce postmodernu překonat. S tímto úkolem se vyrovnávám za pomoci myšlení českého filosofa Jana Patočky, který otevírá příležitost k přehodnocení otázky po Bohu. Patočkův důraz na problematičnost je hlavním interpretačním klíčem. V tomto duchu dále interpretuji i Patočkova žáka Tomáše Halíka a jeho návrh metafory o neznámém Bohu jako způsobu, jak se s otázkou po Bohu v dnešním kontextu vyrovnat. V závěru argumentuji ve prospěch teze, že teologie se musí vyhnout pokušení vyjmout Boha z výhně otázek

⁵¹ Rainer Maria Rilke. *Letters to a Young Poet*. A Book Virtual Digital Edition, pp. 23–24.

a učinit z něj dobře známého Boha/bůžka. Nadešel čas, aby teologové obrátili své odpovědi zpět v otázky.

Klíčová slova

teologická metoda, moderna, postmoderna, otázka, Jan Patočka

POPULARIZATION AND AUTOBIOGRAPHY TOWARDS AN ACCESSIBLE THEOLOGY

ŠTEFAN ŠTOFANÍK

ABSTRACT

As research in natural sciences and humanities becomes ever more specialized and technical, and the sword of Damocles – publish or perish – hangs over the head of every scholar, academic publishing proliferates but at the cost of its public relevance. Theology is no exception here, but the consequences are potentially much more disastrous. One need not understand anything about quantum mechanics for PET scan to work, but when nobody outside of academia understands contemporary theology, it is hard to imagine how “faith seeking understanding” makes any sense in the absence of such understanding amongst the believers. In order for a work of theology to make sense, it should be accessible for a wider public and it has to be existentially relevant. The present essay offers a few suggestions how theologians might go about meeting these criteria.

Key words

Theological Method, Science, Popularization, John Caputo, Jacques Derrida

How to speak theology today? This is the guiding question of my essay, motivated by growing uneasiness about what is going on in contemporary academia. While I was preparing this manuscript for submission, I stumbled upon two posts that were quite critical about what has become of science.¹ I had not searched for them, they just cropped up. By the time I got the text back for revision, I had seen three more.² One need not agree with everything they say to appreciate the

¹ Cf. <http://crypto.junod.info/2013/09/09/an-aspiring-scientists-frustration-with-modern-day-academia-a-resignation/> and <http://alexandreaonso.wordpress.com/2013/11/21/how-academia-resembles-a-drug-gang/> Both accessed on November 30, 2015.

² Cf. 1) <http://www.theguardian.com/science/2013/dec/06/peter-higgs-boson-academic-system> and 2) <https://chroniclevitae.com/news/291-what-s-the-point-of-academic-publishing> and 3) http://www.slate.com/articles/life/culturebox/2013/04/there_are

significance of such ideas spreading through the blogosphere. Indifference is no longer an option, so I would like to bring these issues to the attention of theologians and to suggest how we might go about avoiding the threat of public irrelevance.

“Although the Universe is under no obligation to make sense, students in pursuit of the PhD are,” declaimed Robert Kirshner during a public lecture at the University of Durham.⁵ When I first read this remark, I was struggling with my own dissertation, and the respected Harvard astrophysicist made me think about what it means for a work of theology to make sense. There are, I believe, two complementary answers: The work should be *understandable* and it should be *existentially relevant*. Let us consider each of them in turn.

I

The inaccessibility of scientific work to wider public is an old story. With respect to technical sciences, Theodore Porter points out how already “the nineteenth-century savants were painfully conscious of growing specialization and a consequent loss of comprehensibility”.⁴ Speaking on behalf of philosophers, John Dewey worried in the mid 1920s that “philosophic writing is often so specialized and technical that even educated readers, unless professionally trained, are repelled rather than attracted”.⁵ While specialized training has always been necessary to become a scholar, Porter says the problem is that “for most of its history inaccessibility was taken neither as fundamental to science nor as desirable”.⁶

Nowadays, natural sciences reach wider public through popularization. I imagine this strategy could be of interest to theology as well,

[_no_academic_jobs_and_getting_a_ph_d_will_make_you_into_a_horrible.html](#). All accessed on 9 February 2014.

⁵ Robert P Kirshner. Exploding Stars and the Expanding Universe (The 1990 Grubb Parsons Lecture). *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 32, 3 (1991): pp. 233–244, 240.

⁴ Theodore M. Porter. How Science Became Technical. *Isis* 100 (2009): pp. 292–309, 300.

⁵ John Dewey. Foreword to Will Durant. *The Story of Philosophy*. New York: Simon and Schuster 1926. Cited in George Cotkin. Middle-Ground Pragmatists: The Popularization of Philosophy in American Culture. *Journal of the History of Ideas* 55, 2 (1994): pp. 285–302, 288.

⁶ Porter. How Science Became Technical, p. 295.

but before we get there let us spend a moment longer considering how humanities became “academicized”.

In his particularly sobering work, Russell Jacoby argues that the 1950s intellectuals raised “in city streets and cafes before the age of massive universities” were the last ones who wrote for the educated reader: “They have been supplanted by high-tech intellectuals, consultants and professors – anonymous souls, who may be competent, and more than competent, but who do not enrich public life.”⁷ In contrast, present-day

younger intellectuals, whose lives have unfolded almost entirely on campuses, direct themselves to professional colleagues but are inaccessible and unknown to others. This is the danger and the threat; the public culture relies on a dwindling band of older intellectuals who command the vernacular that is slipping out of reach of their successors.⁸

Considering myself fairly young, this “danger and the threat” troubles me like a specter of a lonely life, and it gets worse, because the popular stereotype of a mad scientist may have already long been our reality. To illustrate, back in 1968 Lewis Mumford came across a new scholarly edition of his favorite writer Ralph Waldo Emerson published by Harvard University Press. He could not believe how the text was interrupted everywhere by diacritical marks “that spit, and sputter at the reader”. Alas, lamented Mumford, the professors made a writer of genius unreadable.⁹

Intrigued by Mumford’s critique, Edmund Wilson also did a bit of research and he found “a vast scholarly libido channeled into textual annotations mangling America’s authors”.¹⁰ The response from the insulted Modern Language Association was swift and ferocious. Wilson represents “obsolete amateurism in the age of high-performance professionals,”¹¹ the authors argued, but “similar animus has shown

⁷ Russel Jacoby. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. Second edition with a new introduction by the author. New York, NY: Basic Books 2000, p. x.

⁸ *Ibid.*

⁹ Jacoby. *The Last Intellectuals*, p. 192–193.

¹⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹¹ *Ibid.*, p. 195. The response of the MLA was published as Gordon N. Ray (ed.) *Professional Standards and American Editions: A Response to Edmund Wilson*. New York: Modern Language Association 1969.

itself and been discredited in field after field from botany to folklore. In the long run professional standards always prevail”.¹²

All we are entitled to do today, complained more recently Elisabeth Roudinesco, “is to take stock and draw up assessments, as though the distance that every intellectual enterprise requires amounted to no more than a vast ledger full of entries for things and people – or rather people who have become things”.¹³ For Roudinesco, this is “the absolute nadir of contemporary interrogation”, the result of what I call a cold, disinterested analysis. Hence the “gap between the academicism that is returning in force to official schooling and the massive demand for ‘living’ teaching outside the universities”.¹⁴ If we struggle to meet this demand (our mission, in case of theology), maybe we have accepted a little too uncritically the game imposed on us by academia.

II

It is rarely a good idea to make general statements like this, but I believe theology has some conscience checking to do. Some years ago, John Caputo, whose work was the topic of my dissertation, began his lecture at KU Leuven with the words: “There is a good reason that nobody trusts theology. Nobody outside the confessional religions trusts theology and with good reason.”¹⁵ I remember how the lecture hall fell silent; you could hear a pin drop: What? Did we just hear him say that nobody trusts what we are doing? Why would a celebrated philosopher of religion and theologian think such disturbing thoughts?

Caputo pointed the finger at theology itself, blaming it for its unwillingness to “present itself and understand itself except as sovereign theology, imperial theology”.¹⁶ If nobody outside religions – and, in fact, not too many people inside religions either – trust theology today, it is because, we were told by Caputo, “a good many theologians adopt

¹² *Professional Standards and American Editions*, p. i. Cited in Jacoby. *The Last Intellectuals*, p. 195.

¹³ Elisabeth Roudinesco. *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, trans. William McCuaig. New York: Columbia University Press 2008, p. ix.

¹⁴ *Ibid.*, p. x.

¹⁵ John D Caputo. *The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity*. In: Lieven Boeve - Christophe Brabant (ed.). *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, Lecture given at KU Leuven on March 19, 2008. Farnham: Ashgate 2010, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*

the same high handed, unilateral and imperial tones as sovereign states, which reserve the right to make an exemption of themselves”.¹⁷

The details of Caputo’s diagnosis are beyond the scope of this paper, but I wish to suggest that the “high handed, unilateral and imperial attitude” of theology is as closely related to *how we write* as it is to the “exemptions we make of ourselves”. Maybe very few people trust theology because only very few actually understand it. Academic theology has gone a long way in exempting itself from the need to be understood. Only very occasionally do theologians gain a wider audience, Caputo said, “and when they do, how they did it and what was going on there repays careful study”.¹⁸ However, to the extent that academic theology shares this problem with natural sciences, their solution is also worth our attention.

III

Simplified accounts of exciting developments in contemporary science are ubiquitous and popular these days. Before anyone begins to wonder, however, what Jiří Grygar of theology should look like, it is important to understand that popularization is far more than a good PR. As Baudouin Jurdant suggests in this regard:

popularization of science seems to have an epistemological role to play within science itself [...] The significance of such a role is that not only should popularization of science be regarded as part of science itself, but also that it is a necessary ingredient if scientists are to get rid of their suspicion that they themselves are dreaming as Descartes might have feared ...¹⁹

Popularization fulfills its role by creating what Jurdant calls a reality effect. It literally makes the results of the scientific research tangible, whether by hand or – such would be the case of theology – by the believing heart. As Jurdant further explains:

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Baudouin Jurdant. *Popularization of Science As the Autobiography of Science. Public Understanding of Science* 2 (1993), pp. 365–373, 371.

By multiplying the angles from which scientific results can be made knowable, popularizers convey the feeling that what they talk about is indeed “gone roundable”. Reality has this particular feature of being three-dimensional which makes it possible to circle it and, through that circling movement, to see it from various angles without inducing changes in its definition.²⁰

Jurdant’s theory about popularization as a necessary ingredient for science helps to explain why we have a problem: When this essential ingredient is missing – when, as Jacoby puts it, “intellectuals turn inward to fetishize their profundity” – everybody loses, especially intellectuals themselves, and the entire scholarly enterprise goes to rack and ruin. Without a reality check provided by the world outside of academia, the work of intellectuals “turns arid, their arguments thin, their souls parched. In the life of the mind, as in life itself,” argues Jacoby, “vitality requires resisting the lure of the familiar and the safe”.²¹

IV

With the pre-understanding of popularization as a scientific method, we can now return to our “Grygar” question. What should a popularization of theology look like? There are probably a handful of good answers, but I personally do not favor those involving presence in the spotlight. Instead, I am intrigued by Jurdant who searched for the literary genre comparable with the works of popular science and found it in autobiography.²²

Surprising as this idea may sound, it is not quite unprecedented. Already in the 18th century, Count Gian Artico di Porcia launched a *Proposal to the Scholars of Italy* in which he urged them to write their own autobiographies.²³ Giuseppe Mazzotta explains that the impulse behind Porcia’s initiative was educational: “Each autobiography, as he envisioned it, was to make intelligible a scholar’s scientific practice and achievement.”²⁴ *Confessions* of St. Augustine are also a good exam-

²⁰ Ibid., p. 370.

²¹ Jacoby. *The Last Intellectuals*, p. xxi.

²² Jurdant. *Popularization of Science As the Autobiography of Science*, p. 367.

²³ Giuseppe Mazzotta. *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1999, p. 16.

²⁴ Ibid.

ple, being relatively accessible, autobiographical, and still theology at its highest.

Now, must we all publish intellectual autobiographies in order to reach wider audience? Fortunately not. Probably far more effective strategy is to make our texts comprehensible by writing them autobiographically. This distinction is both crucial and subtle, and it helps to think about it etymologically: *Autos*, *bios*, and *graphein* together suggest that a work becomes autobiographical whenever it contains a text *written by life of that life itself*. Autobiography can also be a matter of pathos and therefore style.

Not that such reformulation makes things any easier. In academic texts, style has suffered together with accessibility. The problem, according to Jean Starobinski, is in large measure the result of conventional ideas about the nature and function of style, whereby style is seen only as a “form” added to a “content”.²⁵ Scholars tend to view form with suspicion, as if the elegance of style was a disguised attempt to cover up emptiness of the argument. And yet it is possible to think about style not merely as a form but as originality which singles the author out and speaks beyond what the content can say: “The redundancy of style is individualizing: it singles out.”²⁶ Conversely, by ignoring the style we can easily misunderstand the content. Caputo, for example, once said that when

the philosophers and theologians who read *Prayers and Tears* or *Against Ethics* read past the poetics – the style, the tone, the irony – in order to get to the standpoint, I often find myself remonstrating with them about misconstruing my stand.²⁷

V

For the sake of style, I do not hesitate to call for a “revolution” in academia. A revolution like the premiere of Ludwig van

²⁵ Cf. Jean Starobinski. *The Style of Autobiography*. In: Trev Lynn Broughton (ed.). *Autobiography: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London and New York: Routledge 2007, p. 159.

²⁶ *Ibid.*, p. 160.

²⁷ John D. Caputo. *Not in Tongues, but Tongue in Cheek: A Response to Kearns*. In: Mark Dooley (ed.) *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*. SUNY series in Theology and Continental Thought. Albany, NY: State University of New York Press 2003, p. 295.

Beethoven's Symphony No. 3 (*Eroica*) in April 1805, which changed Western classical music forever.

Maynard Solomon explains how “the startling and unprecedented characteristics of the *Eroica*” were made possible because Beethoven had realized what the flexible framework of the *sonata form* allowed him to pull off.²⁸ Haydn and Mozart had never exploited it to the extent that Beethoven did, because they were too constricted by the expectations and niceties of their time: Music was supposed to be light, accessible, melodic, and strictly symmetrical. When Haydn or Mozart composed in the sonata form, the result was inevitably limited to a particular kind of musical drama:

[T]he sonata cycles of Mozart and Haydn were frequently musical analogues of the comedy of manners: rational, unsentimental, objective, witty, satirical treatments of the conventions, customs and mores of society [...] As Alfred Einstein observed, the symphonies of Haydn and Mozart “always remained within the social frame”, and in their sonata-form works they “limited themselves to the attainment of noble mirth, to a purification of the feelings”. Hence, however well it mirrored the rich variety of emotional states and strivings of its composers, patrons, audience, and the larger collectivity of which these were parts, the Classical style had as yet failed to map several inescapable and fundamental features of the emotional landscape in so tumultuous an era. In particular, it rarely plumbed either the heroic or the tragic levels of experience.²⁹

Beethoven, on the other hand, would have probably given anything to be spared of his all too personal knowledge of the meaning of heroism and tragedy. At the time of the completion of the *Eroica*, he had been progressively losing his hearing for the past eight years. The symphony reflects this struggle, which makes it different, indeed revolutionary. For in order to speak of hope, Beethoven also needed to speak of loss:

Beethoven took music beyond what we may describe as the pleasure principle of Viennese Classicism; he permitted aggressive and disintegrative

²⁸ Maynard Solomon. *Beethoven*. Paperback ed. New York: Schirmer Books 1979. Cited from the Kindle edition, location 4538.

²⁹ *Ibid.*, location 4544.

forces to enter musical form: he placed the tragic experience at the core of his heroic style. He now introduced elements into instrumental music that had previously been neglected or unwelcome. A unique characteristic of the *Eroica* Symphony, and its heroic successors, is the incorporation into musical form of death, destructiveness, anxiety, and aggression, as terrors to be transcended within the work of art itself. This intrusion of hostile energy, raising the possibility of loss, is what will make affirmations worthwhile.⁵⁰

Academic writers need to find courage like this. The nerve not to completely break away from the established form but to allow their texts to be interrupted by the forces that today are unwelcome as external to science. One can only hope that these would be the forces of responsibility and friendship. It is in this way, I think, that an otherwise cold analysis can acquire existential relevance.

VI

Life stories make all the difference in the world, quite literally. As it happens, historians are nowadays rediscovering the value of anecdotes. Robert Frykenberg, for example, begins his article entitled *Anecdote as the Essence of Historical Understanding* by quoting Richard Coe, who thinks that “ideally, history itself should be rewritten entirely in terms of anecdote, for these alone assert their authenticity above the prejudice and conformism of the professional historian”.⁵¹ But there is much more going on here than that. While we may all spend our days on a speck of dust in a remote corner of a totally indifferent Universe, stories of our lives do not unfold in such a vacuum. We interact and address one another with proper names, we dream and love and sometimes hate, and this somehow changes everything. Stars do not seem indifferent to lovers that gaze at them, just as there is no better way to come to grips with modern science than to understand the passion that drives it. Ask a cosmologist. He or she may think the passion is for

⁵⁰ Ibid., location 4568.

⁵¹ Richard N. Coe. The Anecdote and the Novel: A Brief Enquiry into the Origins of Stendahl's Narrative Technique. *Australian Journal of French Studies* 20 (1985), p. 7. Cited in Robert E. Frykenberg. *Anecdote As the Essence of Historical Understanding*, p. 116. In: Keith E. Yandell (ed.) *Faith and Narrative*. Oxford, New York (NY): Oxford University Press 2001.

pure knowledge, and yet tell you right away about Einstein's lifelong quest for a unified theory, or recount with a smile how he experienced heart palpitations after calculations based on his general theory of relativity which predicted Mercury's orbit more precisely than those done by Newton.

The truth is that science is lore, ultimately it is neither more objective nor less human than the stories whispered by those lovers. Even to our cosmologist stars matter because of somebody else to whom they mattered before or matter now. To understand science or any academic work really, we need to think of it otherwise (Levinassian pun intended).

VII

There is, of course, no single right way to do this, but an example might be helpful. I, for my part, find John Caputo's attitude towards Jacques Derrida quite illustrative in this regard. Caputo and Derrida were good friends, that is a well-known fact, but a close reading of Caputo reveals a story. What is already interesting is that it is possible to reconstruct the story from serious academic texts. However, to make most of this example we need to have a quick look at what actually happened.

We begin in the early 1980's when Caputo thought of Derrida as a brilliant commentator of Husserl³² and a refreshingly unconventional reader of Heidegger unlike other "Heidegger literati who talk like Heidegger talks, who repeat what Heidegger says, and who regard every criticism of Heidegger as a misunderstanding".³³ Even so, Caputo felt troubled by this new "Franco-Heideggerian alliance".³⁴ Derrida's reading strategies serve their purpose, Caputo agreed, but "left to themselves they cut us off entirely from the things themselves, delivering us over to a surfeit of fictions and willful constructions".³⁵ Derrida appeared

³² Cf. John D. Caputo. Hermeneutics As the Recovery of Man. *Man and World* 15 (1982), pp. 343–367, 362.

³³ John D. Caputo. From the Primordially of Absence to the Absence of Primordially: Heidegger's Critique of Derrida. In: Hugh J Silverman – Don Ihde (ed.). *Hermeneutics & Deconstruction*. Albany, NY: State University of New York Press 1985, p. 191.

³⁴ John D. Caputo. The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty. *The Review of Metaphysics* 36, 3 (1983), pp. 661–685, 684–685.

³⁵ John D. Caputo. "Supposing Truth to Be A Woman ...": Heidegger, Nietzsche, Derrida. *Tulane Studies in Philosophy* 32 (1984), pp. 15–21, 21.

to be a kind of ‘Jacques the Seducer’ – a Kierkegaardian aesthete who never got as far as understanding “the anxiety of Job and Abraham”⁵⁶ – so Caputo pledged “to try to make Derrida say what he does not want to say, to make him own up to something transcendent”.⁵⁷

These last words date back to 1985, the same year when Caputo attended a conference at Loyola University of Chicago, where he presented a paper on Derrida. It was not really a critical paper and Caputo even praised Derrida for giving the critique of metaphysics “a socio-political cutting edge, pointing it in the direction of a politics of liberation”⁵⁸, something that Heidegger never did. Nevertheless, he was quite terrified because Derrida sat in the audience and Caputo worried that he might criticize him for getting it all wrong.⁵⁹ He did not need to worry. Derrida was very gracious,⁴⁰ and before long Caputo began to display the same kind of chivalry.

Two years after the Chicago conference, Caputo mused over the annoyance that Derrida seemed to face everywhere, his name acting like a “red flag at the mere sight of which many philosophers today charge”⁴¹, and he seemed quite pleased that “in the midst of this brouhaha several sensitive Derrida readers have appeared on the scene to lend Derrida a hand by lending him a more favorable ear”⁴². He was of the opinion that “the time has come to show with some patience that Derrida is engaged in a critical project which is deeply in accord with the critique of metaphysics which has marked continental philosophy throughout this century”⁴³.

At the same time, Caputo pulled a one-eighty with respect to portraying Derrida as an aesthete “without regard for truth”⁴⁴, while

⁵⁶ Caputo. *Hermeneutics As the Recovery of Man*, p. 363.

⁵⁷ Caputo. *From the Primordially of Absence to the Absence of Primordially*, p. 195.

⁵⁸ John D. Caputo. *The Economy of Signs in Husserl and Derrida: From Uselessness to Full Employment*. In: John Sallis (ed.) *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press 1987, p. 108.

⁵⁹ Carl Raschke – John D. Caputo. *Loosening Philosophy’s Tongue: A Conversation with Jack Caputo*. *Journal for Cultural and Religious Theory* 3, 2 (2002), p. 3.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ John D. Caputo. *Derrida, a Kind of Philosopher: A Discussion of Recent Literature*. *Research in phenomenology* 17, 1 (1987), pp. 245–259, 245.

⁴² *Ibid.*, p. 246.

⁴³ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁴ John D. Caputo. *Beyond Aestheticism: Derrida’s Responsible Anarchy in Continental Philosophy and the Question of Ethics*. *Research in Phenomenology* 18 (1988), pp. 59–73, 59.

confessing that he too had been guilty of such “ill-begotten critique”⁴⁵. But Caputo was not yet ready to break free from the established form: “Lest anyone think that Derrida must be a friend of mine whom I feel called upon to defend,” Caputo wrote, “I can, with the best manners of the university, cite a text.”⁴⁶ And cite a text he did.

Then, within another year or so, Caputo was on a plane “soaring off to another conference, reading *Circonfession* [Derrida’s autobiographical book] for the first time”⁴⁷, in which

God help us, this is what he actually said – Derrida confessed that he was a man of prayer; that he prayed all the time, and that if we understood this about him we would understand everything, and that failure to understand this had caused him to be misread again and again. I was 37,000 feet above the earth when I first read this but I signaled the stewardess to let me off the plane immediately, a parachute would do, so that I could get to my computer.⁴⁸

Derrida’s unexpected confession startled the bejesus out of Caputo, a theologian hiding in the closet; he could not remember the correct altitude when explaining why he so much wanted to get to his computer: “Flying thirty thousand feet above the ground, I decided to write about Derrida’s religion without religion ...”⁴⁹ Maybe also, Caputo thought

I will speak about *my* religion. I can slip my religion in, in pockets, like the windows in *Glas*, in little asides, *apartés*, like commercial, “words from our sponsor”, or what my hero Johannes Climacus called “edifying divertissements”. His religion and mine, intertwined in a kind of unscientific double helix, all along trying to keep them straight.⁵⁰

⁴⁵ Ibid., p. 73. n. 2.

⁴⁶ Ibid., p. 67.

⁴⁷ John D. Caputo. A Game of Jacks: A Response to Derrida. In: Mark Dooley (ed.). *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*. SUNY series in Theology and Continental Thought. Albany, NY: State University of New York Press 2003, p. 35.

⁴⁸ John D. Caputo. After Jacques Derrida Comes the Future. *Journal for Cultural and Religious Theory* 4, 2 (2003), p. 9.

⁴⁹ Caputo. A Game of Jacks, p. 45.

⁵⁰ Ibid., p. 35.

Thus it happened that *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion* was conceived, and the rest is history.

VIII

As an example illustrating my point, this book is particularly interesting. It is neither Caputo's first book, nor is it his first book "on" another author, nor finally is it the book that made his name famous. But it is the first of his books that is passionate and personal at the same time and, at long last, respectfully disrespectful of academic standards of writing. Jack (that is how friends call Caputo) wrote it on behalf of Jackie (that is the real name given Derrida by his parents) and with an explicit wish to "scandalize everyone"⁵¹. Caputo's *Prayers and Tears* is both a serious academic study and a scintillating work of friendship.

It also happens to bear marks of a comedy. Not that of manners, as was the case with Haydn and Mozart, but, as Cleo McNelly Kearns observed, an *esoteric comedy*. As she explains, this is a genre often deployed "when a writer is caught between a subject matter in some sense sublime and an audience whose expectations run to the other extreme"⁵². A perfect tool, in other words, to keep the hazards of academe at bay. Kearns argues that:

There is pleasure in hearing in counterpoint his [Caputo's] open, humorous, democratic voice and the European elegance, the aristocratic high-handedness, the witty elaborations of Derrida's. Nor is this counterpoint merely instrumental. Caputo's plain style testifies to the willingness of the writer to sacrifice dignity, decorum and respectability, to forfeit his place among the knights of good conscience, in the name of something he wishes to present, much against the spirit of his times, as of higher value than these. As Helmling remarks, one may be a fool for ideas as well as a fool for love. We might add that one may be a fool for style as well, running the risks of mistranslation in order to serve another's unique voice, unique persona, unique mode of being.⁵³

⁵¹ Ibid.

⁵² Cleo McNelly Kearns. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Esoteric Comedy and the Poetics of Obligation*. In: Mark Dooley (ed.) *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*. SUNY series in Theology and Continental Thought. Albany, NY: State University of New York Press 2005, p. 289.

⁵³ Ibid., p. 293.

Whose “another’s unique voice” are we talking about? The songs of suffering Europe, which would have never been heard, had Beethoven not “taken fate by the throat” and broken from the niceties of the Viennese tradition? The prayers and tears of Jacques Derrida, his religion “about which nobody understands anything”, and before Caputo few really tried to understand? Who or what else might be without a voice, silenced by the strict rules of what counts and what does not count as scholarly discourse?

IX

Kearns also notices how *Prayers and Tears* represents “an instantiation of what [Caputo’s] *Against Ethics* defines as a poetics of obligation, obligation in this case to the other, not perhaps so tout autre after all, [but to the other] that is Jacques Derrida”⁵⁴. Now, obligation may not seem the luckiest choice of a word (I prefer to think of it as responsibility), but as Caputo explains he does not mean anything profound:

I have in mind [...] a very earthbound signal, a superficial-horizontal communication between one human being and another, a certain line of force that runs along the surface upon which you and I stand: the obligation I have to you (and you to me, but this is different) and the both of “us” to “others”.⁵⁵

Obligations simply happen, Caputo says, they wield the power of facts; obligation is as much a fact as any other fact, very much like the empirical facts of science.⁵⁶ And it is a fact that ‘serious science’ cannot drive away: “Obligations rebound after every philosophical debate, after every academic conference ...”⁵⁷

Were we to allow obligations to one another to influence our scholarly work, the resulting texts would be far removed from Roudinesco’s “ledger full of entries for people who have become things”. Like *Prayers and Tears*. Unfortunately, as we have seen, for the most part the

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ John D. Caputo. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Studies in Continental Thought. Bloomington, IN: Indiana University Press 1993, p. 5.

⁵⁶ Caputo, *Against Ethics*, p. 25.

⁵⁷ Ibid.

scientific style of choice has been an impartial, disinterested “naming”, and the consequences are dire: “In vain is the whole of ‘world literature’ piled up around modern man for his solace,” Nietzsche complained,

in vain is he placed amongst all the artistic styles and artists of all times, so that he may give them names – as Adam gave names to the beasts; despite all this, he remains eternally hungry, a ‘critic’ without desire or energy, Alexandrian man who is basically a librarian and proof-reader, sacrificing his sight miserably to book-dust and errors.⁵⁸

X

Nothing profound, Caputo says, only “facts as it were”⁵⁹ – yet profoundly moving facts and, concerning his texts about Derrida, also strikingly true. And *that* is the whole point. That is what Cleo McNelly Kearns meant when she wrote:

There is, however, a moment of truth, a kind of realized eschatology in this text [*Prayers and Tears*], though not the one we perhaps expected. Rather, it is a moment more fraternal than numinous, more earthly than sublime. For [...] Caputo directs his affirmation to his friend and colleague, Jacques Derrida himself, to whom he offers the gift of a saving faith in the other’s work which marks a singular act of solidarity. “*Me voici*,” Caputo says to that friend: “*viens, viens, oui, amen*, I am here praying and crying with you.”⁶⁰

Derrida recognized this gift. “Another reason why I am so grateful for [Caputo’s] writings,” he said in an interview with Mark Dooley, “is because when he reads my texts, which is especially the case throughout *Prayers and Tears*, he is the first one, and so far the *only* one, to bring the most philosophical and theoretical of my writings together with those which are most autobiographical.”⁶¹

⁵⁸ Friedrich Nietzsche. *The Birth of Tragedy*. In: Raymond Geuss – Ronald Speirs (eds.). *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press 1999, p. 88.

⁵⁹ Caputo. *Against Ethics*, p. 246.

⁶⁰ Kearns. *Esoteric Comedy and the Poetics of Obligation*, p. 294.

⁶¹ Dooley – Derrida. *The Becoming Possible of the Impossible*, p. 22.

If, as somebody said, my proper name is the most important word to me, Derrida is grateful for that word being spoken by Caputo. In science especially, it is wonderful to be more than just a text. Finally, Kearns wonders if all of this is, on Caputo's part, nothing more than humanism:

Is this fellow-being all that Caputo "loves" when he "loves his God"? Yes, I think so. Unless, of course, by a strange chance, this other, this "you", is the *tout autre* after all.⁶²

Unless, of course, this other, this you, is the truth, and the only "scholarly" truth that makes sense – I would add. In *Prayers and Tears*, according to Kearns, Caputo recognizes Derrida's religious hunger, "clothing and supplementing Derrida's thought in an answering work at once original and dedicated to another's point of view"⁶³. Responsibility, friendship, life story, and yes, also academic rigor, all coexist in one work. Maybe this particular work is still too technical to make impact on the wider public. But it is along these lines that I think we should consider speaking and writing theology.

*Rakova Steza 2
Frankolovo 3213
Slovenia*

ABSTRAKT

ŠTEFAN ŠTOFANÍK

Popularizace a autobiografie aneb Pokus o srozumitelnou teologii

Výzkum v oblasti přírodních a humanitních věd nabývá stále specializovanějšího a techničtějšího rozměru. Damoklův meč *publish or perish* (publikuj anebo zmiz) se vznáší nad hlavou každého vědce. Akademické publikace tedy přibývají co do počtu, ale často tomu bývá na úkor relevance pro širší okruh čtenářů. Teologie zde není výjimkou. Ve srovnání s ostatními vědami jsou v takovém případě důsledky pro teologii potenciálně mnohem katastrofálnější. K fungování a využití pozitronové emisní tomografie skutečně není potřeba, aby každý chápal základy kvantové mechaniky. Když ale nikdo mimo akademickou obec nerozumí moderní teologii, je těžké si představit, jak může známý výrok „víra hledá porozumění“

⁶² Kearns. *Esoteric Comedy and the Poetics of Obligation*, p. 294.

⁶³ *Ibid.*

dávat smysl věřícím. Smysluplná teologická práce by měla být přístupná širší veřejnosti a měla by mít jistý existenciální rozměr, který by byl každému srozumitelný. Tento příspěvek nabízí několik doporučení, jak by se teologové mohli přiblížit k splnění těchto kritérií.

Klíčová slova

teologická metoda, věda, popularizace, John Caputo, Jacques Derrida

VARIA

DE RELIGIONE: HOW CHRISTIANITY BECAME A RELIGION

DENISA ČERVENKOVÁ

ABSTRACT

Following the findings of contemporary theological and religious studies research, the present interdisciplinary study attempts to trace the process of adopting the originally Roman category of “religion” for referring to Christianity. The text notes, in particular, the socio-political role of *religio* in classical culture and the transformations that the relationship of the society of classical antiquity and the Christian community went through in the first centuries AD, especially the first Christian attempts at communication with the late classical Latin culture and the administrative structures of the Roman Empire. The adaptation of the category is traced back to Tertullian, whose conception appears to have fundamentally influenced later generations of Christians; the second part of the study therefore devotes considerable attention to his works. It is here that justified use of the category of “religion” in connection with the Christian tradition is first encountered, as an expression encompassing the doctrinal and philosophical, as well as ethical and liturgical aspects of Christianity. Analysis of the text of Tertullian’s *Apologeticum* shows how the apologetic literature of the second century AD conveys the Christian message in an exemplary and highly elaborate form, which serves the dual purpose of providing an adequate definition of the Christian religious identity and preserving it, as well as making it available to recipients of diverse contemporary cultural environments.

Keywords

Early Latin theology, Tertullian, Apologeticum, Religio, Religious identity, Inculturation of Christianity

The concept of religion, under which we quite naturally subsume Christianity along with other religious traditions, is one of the basic categories of contemporary theological thinking. However, applying the label “religion” (*religio*) to Christianity had not always

been a matter of course; for at least the first one and half centuries of the Church's existence Christians tried to avoid it.¹ The term "religion" applied to Christianity first occurs in texts of the Latin cultural sphere towards the end of the second century AD, specifically in the apologetic works of Q. S. F. Tertullian and somewhat later also in Minucius Felix's *Octavius*. The category came to be widely used in the fourth centuries, probably due to the impact of Eusebius' treatise *Laus Constantini* and Augustine's *De Civitate Dei*.

In order to expand on this issue and integrate it into the context of contemporary theological research, we may recall that in the first centuries of its existence, as today, the Christian community was struggling for the recognition of its unique religious offer in a relatively complex pluralistic context. Then, as today, it could not simply assume the assent of those to whom its message was directed. In fact, as the history of Christian division has shown, many elements of Christian belief were not unambiguously interpreted and accepted even within the Christian community itself. If we are again asked today about the "reason for the hope that is in us", I believe that an inspection of the way the Christian writers of the first centuries after Christ faced the question of their identity, as presented in the key category of *religio*, may help in the search for a modality of communicating the universal openness and values of Christianity and its ability to interact in culturally and religiously diverse environments.

From *philosophia vera* to *religio vera*: the concept of *religio* penetrates Christian self-conception

A number of studies² have already dealt with the historical background of the origin of Christianity, as well as the religious aspects

¹ They preferred to present their faith in the Graeco-Roman cultural world as a kind of *Hodos*, i.e., the way of following Christ (Aristides: Christianity as the way of truth), or they talked about Christianity as the "true philosophy" (Justin, Tatianos, Athenagoras, Theophilus). Cf. Denisa Červenková. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepcie pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku* [How Christianity Became a Religion: Reception of the concept of religio in Tertullian's Apologeticum]. Prague: Karolinum 2012, p. 7.

² Cf. also Jörg Rüpke. *Náboženství Římanů* [Religion of the Romans]. Prague: Vyšehrad 2007; Corinne Bonnet – Jörg Rüpke – Paolo Scarpi (eds.). *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006; Jörg Rüpke. *A companion to Roman Religion*. Malden: Blackwell 2007; Simon Price – Emily Kearns. *The Oxford dictionary of classical myth*

of the Hellenistic and Christian religion in the first centuries AD. I believe, however, that it is also a theological issue of supreme interest, both from the point of view of the history of theology (as a contribution to the topic of the inculturation of Christianity into the Latin world), and from the perspective of the contemporary theological search for the role of the diverse religious traditions with respect to Christianity. How can the question of religious pluralism be dealt with in terms of Christian theology? What place does Christian faith assign to those who remain in their own distinct religious identities? Is it possible not to take members of non-Christian religious traditions seriously and approach them merely as objects of mission until they have been converted? A review of the Patristic legacy could help us see some further aspects of and attitudes towards those who encounter Christianity and nonetheless adhere to a different worldview, which they value as significantly enriching their lives.

While the Christians of the first centuries strove to adequately present and defend their own way of life and piety in the socio-cultural environment of the Roman Empire, their Roman contemporaries were wondering whether Christianity was not merely another dead end among the many philosophical and religious options of late antiquity, threatening the basic principles of the functioning and stability of the state, which required religion to fulfil a certain socio-political role as warrant of the “favour of the gods”.

In the first three centuries AD the Romans’ view of the followers of Christ underwent substantial transformation: from persecuting Christians⁵ to progressive tolerance and cooperation with Christians, who

and religion. Oxford: Oxford University Press 2004; Robert Turcan. *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris: Belles Lettres 2004; Eric M. Orlin *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*. Boston: Brill 2002; Kurt Latte. *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck 2001; Robert Turcan. *The Gods of ancient Rome: Religion in everyday life from archaic to imperial times*. New York: Routledge 2001; Josef Češka. *Zánik antického světa [Doom of the ancient world]*. Prague: Vyšehrad 2000; Mary Beard – John North – Simon Price. *Religions of Rome*. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press 2000; Hans-Josef Klauck. *The religious context of early Christianity: A guide to Graeco-Roman religions*. London: Clark 2000 and others. See also Ugo Bonanate. *La nascita di una religione*. Torino: Bollati Boringhieri 1994; Maurice Sachot. *L’invention du Christ: Genèse d’une religion*, Paris: Odile Jacob 1998.

⁵ Recall that Christians were un compelling to their surroundings for several reasons: their community appeared to be of a fundamentally disruptive nature since it had arisen by separation from Judaism and very soon began to split into a number of Christian sects. Their doctrine (whether concerning Jesus’ birth or resurrection) appeared unoriginal, imitating other mythical tales. Their loyalty to the Empire

came to be viewed as loyal citizens of the state. It is my contention that the re-interpretation of the relationship of Christians and the state was made possible by the theoretical reflection of ecclesiastical authors who endeavoured to conceive Christianity as *religio*/religion.⁴

Religion as a socio-political phenomenon

Readers of a theological journal certainly need not be reminded of the well-known etymological problem associated with the concept of *religio* and its basic meanings.⁵ In this short study I will also permit myself to leave aside late classical philosophical formulations of the quests for gods and refer the reader to what I believe is still a fairly readable classical source that can effectively help us get a glimpse of the religiosity of the Roman world in terms of philosophical questioning - Cicero's *On the Nature of the Gods*.⁶ To understand how the originally pagan category of *religio* came to be adapted to Christianity and later to other religious traditions, however, it is also important to note the importance of the Roman concept of religion as a socio-political phenomenon.⁷ The *religio* of classical antiquity functioned as *religio civica* intended to warrant *pax deorum*, i.e., a favourable relationship of the gods to the Empire, and thereby the Empire's stability and prosperity. The Romans expected peace and forgiveness from their gods.⁸ Religion in its socio-political function may thus be defined as an attitude of faithful compliance with the order established by the civil

seemed false and they themselves arrogant (after all, not only Christians could criticize polytheism; this criticism was certainly no reason why they should feel superior to other cultural and religious traditions, according to the philosopher Celsus).

⁴ There are countless studies dealing with the religiosity of ancient Rome. These cannot be ignored if we are to understand the historical circumstances accompanying the admission of the concept of *religio* into the idiolect expressing Christian self-conception in the second century AD. Extensive bibliography on the topic is to be found in the relevant sections of Červenková. *Jak se křesťanství*.

⁵ For comprehensive analysis see e.g. Červenková. *Jak se křesťanství*, pp. 52–59.

⁶ Cicero. *De natura deorum. Academica*. H. Rackham (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1979 (= Loeb 19).

⁷ Cf. e.g. Jörg Rüpke. *Náboženství Římanů*, pp. 71, 118; Giuseppe Zecchini. *Il pensiero politico romano: Dall'età arcaica alla tarda antichità*. Roma: Nuova Italia scientifica 1997; Červenková. *Jak se křesťanství*, pp. 59–72.

⁸ Cf. Cicero. *Pro Rabir*. 2,5 (Loeb 9, 456); Ovidius. *Amor*. 1,2,21; Livius 39,10,5 and others quoted in Francesco Sini. *Uomini e Dèi nel sistema giurido-religioso romano. Pax deorum, tempo degli Dei, sacrifici*. [2010-01-20]. <<http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F%20Sini%20-20Uomini%20e%20D%20Ei%20%20nel%20sistema%20giuridico-religioso%20roman.htm>>.

society and its institutions, and ultimately also as one of these institutions necessary for the socio-political cohesion of Roman society.⁹

Cult and sacrifice were considered to be the most appropriate way of securing the gods' favour and at the same time a way to draw on their immense power: the more is sacrificed to the gods, the more powerful the gods become. The sacrificial ritual was therefore viewed as "feeding the gods". In this sense one can even speak of a certain reciprocity in the relationship between deity and man, of a bilateralism (though certainly of a very different nature than the one propounded by Christianity), which the Roman *religio* presumed.¹⁰

One may wonder whether such understanding of the concept of *religio* in the Roman society of late antiquity is not overly utilitarian, as the Milanese historian Giuseppe Zecchini suggests.¹¹ According to him, we have adopted this view, i.e., (to put it in a simplified manner) the view of religion as an instrument with which the state controlled its subjects, from the historian Polybius. The error grounding this misconception of the character of the Roman religion consists, according to Zecchini, in insufficiently distinguishing between the private and the public religion of the Romans: while in the private sphere individuals were granted great freedom of belief, it was not the case in the public sphere. The system of religious rites and regulations taken over from the tradition is in fact much older than the "civil" legislation, which dates back to mid-fifth century BC. The public religious sphere exercised control over the ethical contents of the entire Roman law. Due to this, public religion was a constitutive element of society.¹²

⁹ The perception of *religio* seems to have been ambivalent already in antiquity, hence the two etymological accounts of the concept and the two derived meanings: *religio* as the totality of relationships to gods established by cult (objective aspect of religion), and *religio* as observance of these cultic practices (subjective aspect). Cf. Giuseppe Filoramo. *Che cos'è la religione*. Torino: Einaudi, 2004, p. 81f.

¹⁰ In this context one should note e.g. Cicero's belief that humans belong to the same *societas*, the same *civitas* as the gods and that what connects them is the common law. Cf. *Cicero*. *Leg. 1,2,3* (Loeb 16, 16); also cf. Pierangelo Catalano. *Una civitas communis deorum atque hominum: Cicerone tra temperatio 'reipublicae' e rivoluzioni*. *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 65 (1995), pp. 725–730.

¹¹ Cf. Giuseppe Zecchini. *Religione e società: qualche riflessione su Roma antica*. [2009-05-15]. <www.giuseppevalditara.it/materiali/religioneromana_zecchini.pdf>. On this cf. also Giuseppe Zecchini. *Il pensiero politico romano: Dall'età arcaica alla tarda antichità*. Roma: Nuova Italia scientifica 1997.

¹² This also shows how it came about that Christians were accused of damaging the *res publica*: it was concerned with both religion and politics. Cf. *ibidem*.

One also needs to note that in the structures of Roman society representatives of political power were often “religious specialists” as well.¹³ Not only was the emperor of a sacred character, but certain religious qualifications were granted to the political representatives of the Empire. Conversely, the functioning of state institutions was impossible without the assistance of priests.¹⁴

At the same time religion as an attitude of respect for the recognized pantheon of gods helped to define *romanitas*, the specificity of Roman culture with respect to other nations, and declare its supremacy.¹⁵ The Roman religion was also capable of incorporating the cults of other nations, though it distinguished between legitimate and illegitimate religions. The latter category, known as *superstitio*, a degraded, perverted form of religion,¹⁶ did not generally automatically result in persecution from civil authorities. Concepts such as heresy or religious intolerance indeed were not part of the normal idiolect of a member of the Roman culture; the only reason for persecuting certain groups could be proven allegations that they posed a threat to the *pax deorum*.¹⁷

Definition of Christian identity in Tertullian's *Apologeticum*

At the turn of a period characterized on the one hand by conflict and on the other hand by attempts to advance towards a more positive definition of the relationship of the Christian community and the society there appears the Carthaginian lawyer and “first Latin theologian”

¹³ Rüpke. *Náboženství Římanů*, p. 222.

¹⁴ In this way the magistracies and priestly positions were linked, distinguished representatives of Roman political life were also high-positioned priests. Cf. Michal Skřeppek. *Ius et religio: právo a náboženství ve starověkém Římě* [Law and Religion in Ancient Rome]. Pelhřimov: Vydavatelství 999 1999, pp. 101–102.

¹⁵ Cf. Sachot. *L'invention du Christ*, p. 150.

¹⁶ “Not only philosophers, but also our ancestors distinguished between *superstitio* and *religio*.” Cicero. *Nat. deor.* 2,28,71 (Loeb 19, 192). Apparently, *superstitio* did not originally include the pejorative meaning which it only acquired over time. The criterion for distinguishing *religio* from *superstitio* was antiquity (*antiquitas*) and ethnicity, which *superstitio* unlike *religio* could not demonstrate. We will return to the topic in connection with its occurrence in Tertullian's *Apologeticum*.

¹⁷ 17 As it happened to Christians; see e.g. *Acts of the Martyrs of Scilly* 9 (Musurilo 88) from the second century where in the trial hearings there already appeared the unacceptable and from the point of view of the accused Christians contradictory *Christianus sum* and *civis Romanus sum*. On the motives of sentencing for a name (*nomen*) in the Roman legal system see below.

Tertullian.¹⁸ His treatise *Apologeticum* provides detailed insight into the process of shaping the self-conception of Christians as *religio vera* and at the same time of the ecclesial community as loyal ally of the Empire.¹⁹ The sophisticated composition of the text and its topics reveal the basic features of the conflict of the early Church with contemporary society as well as a fairly successful attempt (from the point of view of further development of Christian theology; there are no extant Roman reactions) at Christian communication with late classical Latin culture and the administrative structures of the Roman Empire.²⁰

¹⁸ In a certain sense Tertullian is unique because he attempts to express the identity of Christianity also by means of its structures (see his progression from *secta*, *curia* to *religio*) using legal-religious arguments. I believe that the question of the place of Christians in society is his point of departure. Other apologists of the first centuries, starting with Justin, are not as significant for the topic of religion. In their work Christianity is as yet about to begin making a statement on its role in society: the fact that Athenagoras and Justin addressed their apologies to emperors does not mean that they were in dialogue with the same segment of society as Tertullian. Minucius will not be discussed since the overall composition and method of discourse in his treatise is closer to Cicero's *De natura deorum* and *Laelius sive de amicitia* than to Greek apologetics and Tertullian. Cf. Ferdinand Kotek. *Anklänge an Ciceros De Natura Deorum bei Minucius Felix und Tertullian*. Wien: Ober-Gymnasiums zu den Schotten 1901; O. Bottero. L'Octavio di M. Minucio Felice e le sue relazioni con la cultura classica. *Riviera filosofica* 5, 6 (1903), pp. 359–397; G. W. Clarke. The Literary Setting of the “Octavius” of Minucius Felix. *Journal of Religious History* 3 (1965), pp. 195–211; Idem. The Historical Setting of the “Octavius” of Minucius Felix. *Journal of Religious History* 4 (1967), pp. 267–86; Carl Becker. *Der “Octavius” des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1967. Later apologies by Augustine, Lactantius etc. derive from an entirely different historical background: Christianity presents itself as a socially established religion.

¹⁹ Tertullian's *Apologeticum* is sometimes considered to be the first Latin apology (in line with most contemporary scholars I believe that Tertullian's text *Ad Nationes*, written shortly before *Ap.*, is a kind of draft for it), and usually also the most famous and best of Tertullian's work. It was probably written in autumn or winter of 197 (cf. *Ap.* 35,11) and was soon translated into Greek. Cf. also Paul Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Vol. 1: Tertullien et les origines*. Paris: E. Leroux 1901, pp. 197–198; Timothy David Barnes. *Tertullian: A historical and literary study*. Oxford: Clarendon Press, 1971 pp. 51–58; René Braun. *Deus Christianorum*. 2nd ed. Paris: Études augustiniennes 1977, p. 568; and others. On the Greek translation of the *Apologeticum* see the work of Adolf von Harnack. *Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians*. Leipzig: J. C. Hinrichs 1892; cf. also Petr Kitzler. Introduction. In: Tertullianus. *O hrách. De spectaculis*. Ed. and trans. by P. Kitzler, Prague: Oikúmené, 2004, p. 29, note 91.

²⁰ I propose a somewhat different interpretation of the structure of this Tertullian's work than the one presented in the classical work of R. Sider, which summarizes the current research in this area. I do, however, share Sider's view that it is a topically defined structure. Cf. Robert D. Sider. On Symmetrical Composition in Tertullian. *Journal of Theological Studies* 24 (1973), pp. 405–423.

The entire treatise has a complex concentric structure: the *exordium* of chapter 1 and the concluding chapter 50 constitute the first, broadest framework; overall one can view chapters 1–6 and 46–50 as closely related and referencing each other. The introductory section presents the recipient of the text, states its objective, and announces the major topics, the concluding chapters once again return to the introductory issues of laws, knowledge and ethical practices that, according to the Christians, can put a stop to unjust hatred and transform it into Christian *caritas*. These leitmotifs also appear in other parts of the treatise, where they illustrate the individual contents related to knowing the truth and the conduct issuing from such knowledge, i.e., living in harmony with the fullness of the truth one has apprehended and consented to.

In order to captivate his audience, the author underscores the topic of knowledge by drawing a comparison (*synkrisis*) between two different ways of knowing made possible, on the one hand, by the path of philosophical questioning, and in contrast to that by knowledge mediated by the Christian revelation. Christian gnosis may appear foolish to philosophers,²¹ but according to Tertullian the path of Christian truth surpasses both philosophical investigation and the mythical theology of the Varronic triad because it originates in God, and encompasses not only doctrine but also corresponding lifestyle. The path of wisdom that ordinary Romans take is warranted by the philosopher. The other path is represented and warranted by any individual Christian. As far as the trial which had prompted drafting the treatise is concerned, the final resolution of the dispute is in the hands of God: it is God who will ultimately absolve the Christians of guilt. From this point of view martyrdom appears to bear testimony to the extent in which Christian knowledge implies one's entire life, including death which in itself can be a victory. Confronted with the martyrs, the reader should ask what it was that they were willing to give their life up for. Tertullian concludes the work with an apotheosis of martyrdom.

The other chapters of the *Apologeticum* contain alternately *confutatio* and *expositio*, which – alongside *synkrisis* mentioned above – are the two classical figures of the apologetic genre.²² In this part of the treatise

²¹ In Tertullian's time, however, it was a wild card category for any questioning and challenging of Christianity's claim to truth based on philosophical arguments.

²² Cf. René Braun. *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum*. In: René Braun. *Approches de Tertullien: Vingt-six études sur l'auteur et sur œuvre (1955–1990)*. Paris: Institut d'études augustiniennes 1992, pp. 110–121.

tise I have traced the following topical structure in which defence and exposition of Christianity alternate (the common view of Christians is confronted with the presentation of what Christianity really offers):²⁵

A 7–9	lifestyle – crimes
B 10–16	atheism of Christians – society
C 17–21	true religiosity of Christians, which consists in integrating philosophy
C' 22–27	and religion in a single relationship to God (emphasis on doctrine)
B' 28–38	Christians in society (emphasis on <i>religio</i>)
A' 39–45	knowledge of the lifestyle of the Church (emphasis on the ethical aspect of Christianity)

I believe that the text contained in the chapters designated A–A' may be interpreted in the following way: after introducing the topics, i.e., the public case waged against Christians and the law distorted to their disadvantage which condemns without carefully examining the whole case as required by the Roman legal system (*Ap.* 2–5), there follows a list of the secret crimes (*occulta facinora*) of Christians. In general, these were crimes related to the ethics of Christian life (e.g. accusations of incest and anthropophagy). Tertullian discusses them again especially in chapters 39–45, where he strives to present his readers with an undistorted picture of the lifestyle of Christians, closely connected to the doctrine they profess.

In the chapters designated B–B' the apologist analyses accusations of atheism, i.e., of public crimes (*manifesta facinora*), to which he responds in chapters 28–38 with an exposition of how beneficial Christians are to society and defines the fundamentally positive relationship of the Christian faithful to the (pagan) state and its representatives.

The section designated C–C' constitutes the central part of the work. The Christian attitude to the pagan pantheon is no longer supported only by rejecting the not-quite-exemplary, frequently negligent and disrespectful attitude of the Romans to their own gods, but with an emphasis on the very inconsistency of the Roman deities. At the same time the apologist notes that the number of followers of a certain doctrine (whether Christian or not) does not in itself warrant its utility and

²⁵ The numbers refer to chapters of the *Apologeticum*.

beneficence. In chapters 22–27 Tertullian discusses a specific example of where he sees evil concealed under the guise of goodness: pagan deities are essentially simply demons, so accusing Christians of insulting the gods is out of place, since they are not true gods.

In chapters 17–21 (chapter 16 serves as a kind of bridge) Tertullian no longer deals with the Romans' misconceptions of the Christian God and proceeds to present the true Christian doctrine of the one and only God,²⁴ its source and origin. He devotes special attention to the Christological element and an outline of the doctrine of the Holy Trinity. This section is also one of the most comprehensive instances of theological reflection of the Patristic period before the great councils of the fourth Christian century.

The structure of the treatise can be represented as follows (the numbers indicate chapter titles):

1–6 Preamble (*propositio* + human laws)

1 Statement of the topic – Preamble

Propositio: recipient + purpose of the work: to the magistrates of the Roman Empire based in Carthage, in order that they come out of their ignorance and recognize that their hatred towards Christians is unjust

2–6 Human Laws

2 why Christians are judged differently than others

3 origin of unreasonable hatred against those who profess the name Christian

4 human laws, their ambiguity and limits

5 origins of human laws

6 authority of laws in the course of human history

7–16 *Confutatio* (response to allegations of *occulta* and *manifesta facinora*)

7–9 *Occulta facinora* of Christians: their moral offences

7 allegations of secret crimes brought up against Christians

²⁴ Regarding the terminology *vera religio veri Dei* see analysis of the concept of *religio* and passage devoted to *Ap. 24,2* below.

- 8 that these allegations are ungrounded
- 9 comparison of Roman and Christian morality
- 10–16 *Manifesta facinora* of Christians – their alleged atheism
 - 10 main argument: Christian atheism (they do not worship the gods)
 - 11 response: Christians do not worship the deities of other nations that are not the sovereign God
 - 12 origin of other nations' deities
 - 13 origin of Roman deities: the Romans themselves decided who their gods will be
 - 14 relation of Romans to their gods (widespread disrespect)
 - 15 Roman worship and Roman mythology
 - 16 Roman notions of the Christian God

17–27 *Expositio* (positives + negatives)

- 17–21 “Christian gnosis”: fundamentals of Christian theology explicated for the Roman cultural world
 - 17 the only God
 - 18 testimony of the Scriptures
 - 19 authority of the Scriptures
 - 20 divine origin of the Scriptures confirmed by fulfilment of prophecies
 - 21 Christ, the Son of God
- 22–27 On Christians offending the gods
 - 22 why man does not accept the one true God: by the agency of demons
 - 23 pagan deities are demons
 - 24 religious freedom applies to all except Christians
 - 25 are Roman gods more powerful than the God of the Christians?
 - 26 answer: God governs all peoples and their history
 - 27 Christians are tried for their faith, not for insulting the gods

28–38 *Confutatio*

- Accusations of offending the imperial majesty, *laesae maiestatis* (relationship of Christians to the state)
- 28 disrespect for the Emperor's authority is a pretext for the trial

- 29 reverence for the gods depends on the emperor
30 Christians' relationship to the emperor: they pray for him
31 since that is commanded by their sacred scriptures ("our law")
32 and thereby they hold off the end of the world
33 the emperor is merely human too
34 the emperor is not Lord, this attribute belongs to God alone
35 Christians exalt the emperor, with greater piety (*pietas*) than the
Romans themselves
36 Christians not only respect the emperor, they are also Romans
37 although Christians are superior in numbers, they do not desire
revenge
38 Christians are beneficial to society since they do not cause division
and participate in its life

39–45 *Expositio*

On the beneficence of Christians for society

- 39 Christian agency – they contribute something new to society
40 not Christians but the Romans themselves call forth the wrath of
the gods
41 not Christians but the Romans themselves occasion the scourges
that plague society
42 on the beneficence of Christians for society: they reject pagan
rituals
43 the prosecutors of Christians are themselves the vermin of the
society
44 condemning Christians impoverishes the state
45 in the case of Christians human laws judge that which transcends
them

46–50 *Synkrisis* (comparison of doctrines)

The philosophers' path of knowledge and the Christian path of
knowledge

- 46 Christian knowledge is of divine origin, comparison of philosophy
and Christianity
47 the path of philosophers and path of revelation in the Scriptures
48 resurrection and the philosophers

49 philosophers and poets appear to be wise, Christians appear to be foolish (true knowledge and true foolishness)

50 consummation of Christian life: Christian martyrdom

I adopt the distinction of the elements *confutatio*, *exposition*, and *synkrisis* from the French researcher René Braun,²⁵ whose work has been critically developed by another Tertullian expert R. D. Sider in his study devoted to the composition of Tertullian's *Apologeticum*. Since Sider's work is considered to be the last authoritative study of the composition of this treatise, it cannot be left aside; however, it needs to be noted why I prefer to elaborate on Braun's solution, rather than accept Sider's proposal. Sider, as many other scholars,²⁶ contests not only Braun, but also Schönberger's²⁷ otherwise helpful division of the *Apologeticum* into five basic sections (1–6, 7–17, 18–28,2; 28,3–45; 46–50).²⁸ Braun applied the structure of classical Greek apologies to the *Apologeticum*, with their division into the apologetic part (*apologia* or *confutatio*, in this case the defence of Christians), the kerygmatic part (*epideixis*, proclamation addressed to pagans), and the comparative part (*synkrisis*, here as comparison of Christian and pagan truth). According to Sider, however, detailed examination reveals that Braun's division is not perfectly symmetric²⁹ and fails to explain how the symmetry of the work is related to its purpose and elaboration of its central topics. One can certainly agree with Sider that the symmetry of the composition of the *Apologeticum* cannot be understood primarily in the quantitative sense, but is rather found in the symmetric arrangement of the fundamental ideas Tertullian wanted to present in his work. As most researchers (including Sider), I view the chapters 1–6

²⁵ Cf. Braun, *Observations*, pp. 110–121.

²⁶ Cf. Paul Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Utrecht; Brussels: E. Leroux 1951, p. 251; Jean Pierre Waltzing. *Tertullien. Apologétique*. Liège; Paris: Les Belles Lettres 1919, pp. 8–9; Christine Mohrmann. *Tertullianus Apologeticum en andere Geschriften uit Tertullianus voor-Montanischen Tijd*. Utrecht; Brussels: Het Spectrum 1951, p. 3.

²⁷ Cf. Otto Schönberger. *Über die symmetrische Komposition von Tertullians Apologeticum*. *Gymnasium* 64 (1957), pp. 335–340.

²⁸ He contests the allocation of the 17th chapter to the previous section, as do the authors mentioned above. He supports this view with *Ap.* 15,8 and *Ap.* 16,14 where clear signals of an impending transition to a new section are found. Cf. Robert Sider. *Symmetrical Composition*, p. 406.

²⁹ Eg. *synkrisis* occupies much less space than *apologia*, cf. Robert Sider. *Symmetrical Composition*, p. 407.

and 45–50 as a kind of framework for the entire treatise, in which Tertullian's individual topics are carefully embedded.

Sider also suggests that at the core of the *Apologeticum* there is the conviction that knowledge (truth, therefore philosophy) and conduct (ethics) are interconnected; philosophy and law are thus interrelated in an institutionalized form. This carries two implications, one of them for defending Christians: if Christians are right, they are also morally blameless, and conversely pagans are morally distorted, because their truth is distorted. The second implication relates to the preaching of the Gospel: if the prosperity of a society depends on its overall moral integrity, then Roman society will not be healed by eradicating Christians, but rather by accepting the truth they offer. Sider devotes much attention to the recurrent contrast between the concealed and the revealed, the secret and the public, as evident from the overall proposal of the structure of the *Apologeticum* presented by his study.

The text is set in the context of a specific case – the prosecution and trial of Christians in Carthage in 197. Tertullian uses the case as an opportunity not only to defend Christians, but also to define for his readers the fundamentals of Christian identity, consisting not only in the major doctrinal issues presented in *Ap.* 17–21, but also a synthesis of theology, life style (from defining the unacceptable features of Roman mentality to examples of Christian individual ethics and martyrdom) and the special character of the Christian community (a *corpus* building upon *disciplina caritatis*). Important is Tertullian's reflection of the position of the Christian community in late classical society and the political structures of the Roman Empire. The book concludes with the trial-sentence motif viewed this time in light of the eschatological future, in which apparent defeat is revealed as glorious victory; this enables one to accept martyrdom, thereby confirming the Christian option and taking a step towards liberation from all human courts and entering the fullness of life with God.

The motif of trial provided Tertullian with ample opportunity to deal with the topic of law and justice,⁵⁰ which he presents exhaustively and from different perspectives especially in chapters 2–6. From noting the deformation of laws he passes on to investigating their origin, fragility and changes that specific laws have undergone in history. It is useful to note three other places where this motif reappears in

⁵⁰ I mean categories expressed by the Latin terms *lex*, *ius*, and *disciplina*, *iustitia*.

Ap.: one is in *Ap.* 21 where the law (as well as the term discipline) is related primarily to God.⁵¹ It is the law originating from God who wanted to reveal it to his prophets and proclaimed it first to his chosen people, Israel, and later to other nations; however, they have all abandoned the law. Restoration and perfect clarification of this divine law was the reason why Christ, the Son of God, came. The second occurrence is in *Ap.* 39, where the author discusses the law of nature: the requirement that Christians relate in a brotherly manner even to their enemies is not arbitrary, but grounded in the common human nature. The motif reappears in *Ap.* 45 where Roman “laws of morality” are discussed. According to Tertullian, Roman laws derive from the unique and much older law of God, which at the same time surpasses them because unlike human norms it is not subject to change and its authority is not limited in scope.⁵² We have already had some opportunity to get acquainted with the significance of legislation and law in general in relation to the religious behaviour of Roman society (see second section of this paper); further implications of the topic for our investigation of the convergence of Christianity with the *religio* category are discussed in the following section.

A similarly organic elaboration of the motifs appears when one examines the development of the antithesis of knowledge and ignorance. According to Tertullian, Christians offer society perfect knowledge, the possibility to turn away from injustice and hatred towards brotherly love for all. Though this further introductory topic of the treatise is particularly developed in the five concluding chapters of the *Apologeticum*, it permeates the entire work which thus becomes a more or less explicit call to move away from ignorance (of Christianity) to profession of faith in God worshipped through Christ, from which the lifestyle of Church communities derives. Chapters *Ap.* 45–50 further emphasize this need for the harmony of life with the professed religious or philosophical belief, both for Christians and for those who wish to reach wisdom by the path of philosophers. Knowledge is thus presented as something supremely practical that gives direction to

⁵¹ The context of *Ap.* 21 is Christological, delimiting the Christian faith and Scripture with respect to Judaism.

⁵² Restrictions of the scope of authority have to do with their temporality, which is not the case with God’s judgment and possible punishments, cf. Tertullian’s eschatology; on that cf. e.g. Jean Daniélou. *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*. Bologna: EDB 1993, pp. 371–380.

human existence and provides the basic principles according to which good and socially beneficial life can be led. Like Clement of Alexandria, Tertullian associates true gnosis with gestures of brotherly love.³⁵

Great emphasis on the lifestyle and presence of Christians in society is a further characteristic feature of this Tertullian's work. While the apologist certainly does not leave his readers in doubt as to the nature and attributes of his God, the crucial point for him is the subsequent practical acceptance of faith, which is then reflected in the concrete lifestyle of the faithful, which ought to be in harmony with the professed creed.

When we recall the religious and cultural patterns of late antiquity, as we have encountered them in Cicero and Varro, we can observe that Tertullian's confrontation with the world of Roman culture occurred both at the level of philosophical comparison and at the level of religion; it is in this respect that Tertullian's apology is not only innovative among the other apologists of the second century, but marks a certain turning point in the very self-conception of Christianity. In his work the African Latin author identified the knowledge of truth with the knowledge of a specific *religio*, i.e., Christianity, which in his work becomes the true creed, lifestyle, and authentic worship (*religio vera*). Such broad definition of the classic category of religion understandably gave rise to tension in the dialogue with Roman society accustomed to discussing the issues of identity and cognition of God separately from the realm of *pietas*, which was equated with the ritual aspect of religion.³⁴

The term *religio* documents Tertullian's success in finding and adapting categories suitable for recipients living in the world of Roman state administration. Analysis of the work shows that his paramount apologetic treatise *Apologeticum* as a whole can be regarded as a kind

³⁵ The epistemology of the process of knowledge from faith differs in the two authors; on that see e.g. Giuseppe Laiti. *Il Dio vivente, compimento dell'uomo*. Verona 2011 [manuscript ready for print], pp.24–27; Eric Osborn. *Tertullian, first theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, pp. 38f.

³⁴ On the motives of the existing schism between the religious attitude expressed by public cult according to domestic traditions on the one hand and personal philosophical view on the other, which maintained loyalty in the Empire (by means of public cult) and at the same time religious tolerance (because it did not interfere with “private” beliefs), and on the reasons for conflict with Christianity which chose to designate its identity precisely by this paradoxical conjunction of the world of religious cult and philosophy cf. G. Laiti. *La Chiesa dei Padri* [manuscript ready for print], p. 97.

of bridge between the apologies of Christian authors writing in Greek³⁵ and Patristic reflection of the third century, both in terms of topics and in terms of genre. Like his predecessors in the process of transmitting faith (*traditio*), Tertullian was inevitably confronted with the cultural categories of his time and had to assess their potential adequacy for expressing the theological substance of the Christian experience. In the *Apologeticum* he also prepared the structure and patterns for his future theological synthesis of the main topics of Christian theology.³⁶ Semantic structure analysis and theological analysis show that the work as a whole allows for the individuation of aspects revealing Tertullian's effort to find a definition of Christian identity that would be both understandable and sufficiently convincing for the cultural and religious milieu of his time.³⁷

Apologies played a specific part in the endeavour of Christians to appropriately express their identity within the Hellenistic culture of the second century AD. One can agree with the French scholar Jean-Claude Fredouille that apology is characterized by functional intention, which is not limited to defence in the sense of refuting objections against Christianity.³⁸ In fact, the defence serves to positively lay out the substance of Christianity, taking into account the recipient of the texts, who in the case of Greek authors was more likely emperor-philosopher (the prototype may have been Marcus Aurelius).³⁹

³⁵ A Greek apologist was mostly an educated layman, philosopher, wandering teacher, while in Tertullian we can observe how the Church penetrated organized structures and the importance of Episcopal ministry increased. Justin, Tacianus and similar authors had little interest in this aspect, their works are rather philosophical. Cf. Dieter Timpe. *Apologeti cristiani e storia sociale della chiesa antica. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena* 7 (1986), pp. 110–112.

³⁶ According to P. Podolak, one of the major assets of the *Apologeticum* is its relationship to the other works of the African author, as it contains at least brief sketches of all the important themes of Tertullian's theology, from rejecting the games as an expression of Graeco-Roman idolatry (elaborated in *Spect.*), the rule of faith (see *Praes.*), basic arguments for the resurrection of the body (later in *Res.*) up to the mysteries of Trinitarian theology extensively discussed in *Praex.* Cf. Pietro Podolak. *Introduzione*. In: Tertulliano. *Opere apologetiche*. Roma: Città Nuova 2006, pp. 163–165. See also the analysis of the *Apologeticum* below which further confirms Podolak's idea.

³⁷ I analyse Tertullian's treatise in detail in the cited book Červenková. *Jak se křesťanství*, pp. 92–162.

³⁸ Cf. Jean-Claude Fredouille. *L'Apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire. Revue des études augustiniennes* 38 (1992), pp. 228 and 244.

³⁹ Cf. the recipients of Greek apologies: Aristides turns to emperor Adrian, Justin to the imperial family (Titus and his two sons, Marcus Aurelius and Lucius Verus), Tatianus to "the Greeks", meaning the intellectuals, philosophers, Athenagoras dedicated his

Since for Tertullian the recipient is a magistrate pursuing practical and legal interests,⁴⁰ issues such as power, government, law, justice, and knowledge of the moral principles of society are vital for him. Tertullian makes use of these topics and on the example of a specific trial defines the fundamentals of Christian identity, which according to him includes not only the basic doctrinal contents, but also the lifestyle of Christians (what is unacceptable for them from the widespread traditional Mediterranean culture, with examples of Christian individual ethics)⁴¹ and the characteristic features of the Christian community (i.e., that Christians constitute a *corpus*/body founded upon *disciplina caritatis*/order of love).⁴²

In the Greek and Latin apologies there are some identical features appealing to the relationship of Christianity (according to the authors) to the best of the classical cultural tradition: philosophical monotheism, expectations of the end of the world, the category of Logos. No Christian apologist, however, is willing to give up what he views as the core of the Christian message of the one God, his self-revelation to man, and Christ's mediatory role. This can be well observed in the key chapters of Tertullian's *Apologeticum* (*Ap.* 17–21), where the crucial paradox of the Christian faith, i.e., the mystery of Christ, is presented to the reader in dual context: it accounts for the possible difficulty of understanding the message by those who come from the world of the Jewish faith, as well as those who belong to the classical cultural world. The apologist can offer both groups the *religio christiana* (cf. *demonstratio religionis nostrae*, *Ap.* 16,14), whose main content is here the theological and Christological exposition of the fundamental substance of the Christian doctrine.

treatise to Marcus Aurelius and Lucius Aurelius Commodus, similarly Theophilos's friend Autolykos may have been a philosopher.

⁴⁰ "You, rulers of the Roman Empire, seated for the administration of justice on your lofty tribunal", *Ap.* 1,1 (CCSL 1, 85).

⁴¹ What according to Tertullian makes Christian ethics better than philosophical ethics is that it requires greater coherence between proclaimed doctrine and life, it is not concerned with social prestige, it is generally more demanding than philosophical ethics.

⁴² Cf. Červenková. *Jak se křesťanství*, pp. 133f.

The concept of *religio* in other works by Tertullian

In Tertullian's other works the category of *religio* receives far less attention. Not even his other apologetic works apply the concept of religion to Christianity (*Ad Scapulam* addresses rather the question of religious freedom: one cannot be forced to adhere to a religion).⁴⁵ In Tertullian's dogmatic works Christianity is identified with the term *ecclesia*, the Church. One other topic occurring in the works of the Carthaginian apologist is important for our investigation: Christianity is presented as the consummation of the preceding search for wisdom, so that philosophical schools cannot boast of having something Christianity does not have. That this does not occur in the context of controversy with philosophers is not without significance: it is a quest for warrants of the credibility of Christianity for Christians themselves. In this sense, these warrants are not found by philosophical exploration but in the tradition.⁴⁴ In the treatise *Adversus Valentinianos* (written 206–207 AD) Christianity is already identified with the term *vera religio*. By using the term *religio* the “orthodox” line of Christianity is identified with true religion, which according to Tertullian heretics (in this case the Valentinians) misuse for their perverted religious structures. In this treatise *vera religio* is not opposed to *falsa religio* or *superstitio* of other religious traditions, but becomes an intra-Church means of delimiting the “mainstream” of Christian tradition from unacceptable interpretations of the Christian religion, which appears to have already then been a fairly common designation for Christian ethics, beliefs, and the social elements of this tradition.⁴⁵

In Tertullian's later works the term becomes even scarcer. In the practical-ascetic works it is more often used to denote piousness, i.e., man's attitude of respect towards God,⁴⁶ or religious practices. Generally one can say that the choice of categories for presenting Christianity with the terms *secta-religio* or *ecclesia* depends on the context: he penetrates the non-Christian, Latin cultural environment with the former, while the term *ecclesia* is (particularly in the early works) addressed *ad intra*, i.e., to Christian communities.

⁴⁵ Cf. *Scap.* 2,2 (CCSL 1, 1127).

⁴⁴ See the famous passage *Praesc.* 7,9.

⁴⁵ Cf. *Val.* 1,3 (CCSL 2, 753).

⁴⁶ Cf. *Orat.* 1,4 (CCSL 1, 257f.)

Thus, before Tertullian arrives at *religio* as a synthesizing concept adequately capturing the identity of Christianity by means of the word *religio*, a process of refining concepts can be traced in his work, from designating the Christian community and its worldview as *factio*, *superstitio*, and *secta* to identifying Christianity with the category of *religio* (this conclusion is based on semantic analysis of the occurrences of these terms in Tertullian's *Apologeticum* and other works of this Latin theologian).⁴⁷

In summary one can say that among all of Tertullian's 31 extant texts the *Apologeticum* is unique for its balanced presentation of the role of Christianity in society and self-definition of Christians in dialogue with the world of Roman culture. It does so first by using the term *secta*, mostly neutral at that time (i.e., a group of confessors, followers of Christ), and then by identifying Christianity with *religio*, religion. The term *religio* is applied to Christianity in full awareness of the complexity of this concept in the Roman world, which required specification of how it could be used to designate Christianity with its lifestyle, set of religious ideas and beliefs, as well as ritual practices.

Christian attitude to different religious identities in second century AD

Let us now return to the questions raised in the introduction to this study: what place did Christian theology of the early centuries reserve for different religious identities? In the case of Tertullian one can say that he does not reject the philosophico-theological tradition as such. On the contrary, his method of presenting the main contents of Christian doctrine elaborates on some categories of Stoic thinking, including their material and bodily connotations (cf. his use of the concepts of *substantia*, *corpus* etc.). The Christian theologian also shares the Middle Platonic three-level understanding of reality, also found in Christian authors writing in Greek. Tertullian also identifies the philosophical category of truth with the person of the Son of God, Christ, Logos (the three main Christological titles found in the *Apologeticum*) and relates it to other conceptual schemes of the legal-religious sphere. To express the contents of the kerygma Tertullian selects a method

⁴⁷ I have attempted to substantiate this fairly obvious conclusion by analysing the texts of the African theologian, cf. Červenková. *Jak se křesťanství*, pp. 178–195.

suiting to the recipient, his cultural environment and patterns of perceiving and understanding reality. Tertullian links the creed (i.e., the substance of faith) to the testimony of Christ's disciples and their morally irreproachable life, i.e., to issues dear to the deep aspirations of traditional Roman guardianship of virtues. The interconnection of faith and ethics is therefore not presented as specific to the Christian offer, but rather as a possible point of contact with other (not only religious) worldviews. In the language of Roman religious mentality, as captured by the Varronic systematization of theology, one can say that the Christian religious tradition endeavours to link the sphere of gnosis, knowledge (i.e., the search for truth typical of *theologia naturalis*) with the sphere Tertullian characterizes by the term *caritas*. This second level of religious inquiry includes practical, active interest in others, which corresponds to the category of "honest life" emphasized by Varro within *theologia civilis*. Tertullian, as numerous other pre-Christian philosophical schools including Middle Platonic philosophy with its monotheistic tendencies, is critical of the third element of the Varronic triad, *theologia mythica*, on the grounds (this is also in line with the philosophical criticism of the myth) that it is incompatible with the requirement of a morally sound life of gods and humans and that the Roman cultic system is generally unacceptable.

More problematic is the socio-political aspect of religion in the Roman world (religion as constitutive of the state), since Tertullian's understanding of religion, as opposed to the Varronic synthesis, interconnects the three levels of human reality related to God. He combines doctrine, ethics, and liturgy in a single synthesis of faith, knowledge, and ethical practice governed by the criterion of brotherly love, which is on his view to be found in Christianity. An important implication of this conception is a shift in the concept of truth. The truth set in the God-world relationship is no longer perceived as a purely gnoseological category, but considered more broadly as a relational category, and as such (though it still has the character of a gratuitous gift) allows for reciprocity in the relationship of God and man. Thus it is necessarily reflected in the ethical dimension of the life of the faithful, including the dimension of celebrating this relationship in worship. As an optimally synthesizing expression emphasizing the elements of both knowledge and true respect, which is closely related to the gnoseological aspect of faith, Tertullian proposes the term *religio* widely used in Roman society and applies it to Christianity, which

thus becomes for him the only true worship, true piety and profession, the true religion. In other words: for Tertullian true gnosis/doctrine is the foundation of true ethics, which is at the same time an expression of authentic religious attitude (in the sense of worship).

Another important theological topic in the analysis of the *Apologeticum* is the universality of the Christian offer of salvation, which, according to Tertullian, is to replace both the special election of the people of Israel and the universality of the administrative structures of the Roman Empire. This new Christian universality, closely linked with the categories of *truth, wisdom, and orderly life*, is of *personal* character and a Christian is its *living witness*. Tertullian believes that the Christian path of truth is open to everyone; the offer of salvation formulated as fulfilment of the desire for truth and fullness of life in the cosmic and historical, social as well as individual order is addressed to all.⁴⁸ This fulfilment takes place within the relationship of God and man mediated by Christ (cf. Tertullian's repeated statement that "we worship God through Christ" and his Christology). In order to make these purely Christian theological contents accessible to the recipients of his treatise, whether Jews or Romans, Tertullian considers and selects categories familiar to both traditions to facilitate their understanding and acceptance.

In the sphere of *Trinitarian* theological reflection our author focuses on stipulating the relationship between God and his Son, who is characterized mainly by the term *Logos*. In order to convey the idea that Christ is situated at the same level of being as God the Father (although the term "Father" is not used to refer to God in the *Apologeticum*), Tertullian uses images to express the co-substantiality of the Son of God and God.⁴⁹ Christ's essence is defined by relation, namely the relation to God the Father and to man, in which he is the mediator of the relationship, the *Logos*. Thus the Christian truth is defined not only by its personal character (i.e., it is always identical with the person of Jesus Christ and addressing the human person), but also necessarily by relationality. Here Tertullian transcends the bare definition of the *Logos'* divine essence. Here in the *Apologeticum* we also encounter certain limitations in Tertullian's formulation of the difference between the divine Persons: while the terms *prolatio* and

⁴⁸ Cf. *Ap.* 17–20.

⁴⁹ See *Ap.* 21,11.

generatio denoting the relationship between the Father and the Son became part of the theological phraseology of later centuries, some of Tertullian's other analogies seem less fortunate to us.⁵⁰ Analogies such as "beam emanating from the sun", "part of a whole", "matrix and what is derived from it"⁵¹ were later suppressed in Christian theology, because they raise the risk of interpreting the distinction between God and his Logos at the quantitative level (i.e., as if the Father and the Son were of quantitatively unequal essence).⁵²

Tertullian's exposition undergoes substantial change in the Christological passages seeking to express the Son's relationship to the world. When he has clarified the identity of the Son as the incarnate Logos, he opts for narrative language, rather than speculative, which culminates in detailed depiction of the Easter events. Here the apologist resigns on all interpreting comments.⁵³

Besides the major Christological attributes (Christ, Logos, Son of God) the *Apologeticum* also contains several other attributes close to the Second Sophistic which Tertullian follows in some respects (e.g. the appellatives *magister*, *auctor*, *illuminator*, and also *victor*). Although Tertullian is one of the founding fathers of Christian Latin, these features show that he was also striving to adapt Christianity to the Latin mentality and the culture in which this mentality finds expression. It is therefore out of place to speak only of a purely confrontational style defining itself against the pagan antiquity, as the commonly quoted passages from Tertullian's work seem to suggest.

Noteworthy is also the specific manner in which Tertullian formulates the Christian offer as a path of salvation and fulfilment open to all. In the *Apologeticum* we find the well-known statement about "naturally Christian soul", *anima naturaliter christiana*, i.e., a certain natural human predisposition for a relationship with God. This natural

⁵⁰ On these two words and the relationship of the term *prolatio* (*proferro*) to the Greek *proballein* cf. René Braun. *Deus Christianorum*, pp. 294–297. Tertullian uses *prolatio* to express a distinction that does not assume division or dilatation of substance, his other images (*portio ex summa*, *radius ex sole*, *matrix* and its *traduces*) evoke rather the idea of certain subordination than solidarity.

⁵¹ Cf. *Ap.* 21,12f.

⁵² However, already Antonio Orbe believes that the syntagma *portio-totum* expresses the same content as Hippolytus's antithesis *dynamis-totum*. Both are ways of balancing the co-substantiality of the Word of God and God while preserving the individual differences. Cf. Antonio Orbe. *Introducción a la de los siglos Theology II y III*. Vol. I–II. Roma: Pontificia Università Gregoriana 1987, p. 104f.

⁵³ Cf. *Ap.* 21,14–23.

tendency of the soul eventually finds the teacher and illuminator in Christ.⁵⁴ Besides that there is also the history of salvation, offered first of all in a special way to the Jews, consummated in Christ, the restorer of the ancient law-covenant of God with man. He is the determinant, the Logos, the mediator of the relationship of God and man.

From the ecclesiological point of view one can say that in his apologetic opus magnum Tertullian lays emphasis on representing the Church first of all as a body and fraternal community⁵⁵ whose life is governed by three fundamental elements – belief (for which faith, *fides*, is important), lifestyle (governed by order, *disciplina*) and fraternal fellowship (grounded in hope, *spes*). He avoids the term “Church” in his apologetic works for the time being and prefers to use the terms *secta*⁵⁶ and *religio* (i.e., not *factio* or *superstitio*⁵⁷), because in the Latin environment they may more clearly convey the basic openness and perspicuity of the community of Christians who have no secret plans posing a threat to society, who assemble on the basis of shared religious belief (i.e., not only to participate in rituals as is the case with other religions) and lifestyle expressed eventually by the phrase *disciplina unitatis*.⁵⁸

When Tertullian strives to portray the irrefragable life of Christians, he does not use the word “love” to describe its basic dynamics and prefers to use the term “discipline”: it is, however, *disciplina caritatis*, the order of fraternal love, whose practical character is an expression of the reciprocity and vitality of the relationship between God and man. The relationship which unites Christians with other people reaches consummation here. The basis of Christians’ fraternal relations to others as well as among themselves is the common filial identity/dignity/common humanity: at the level of common human nature Tertullian uses the phrase “mother Nature” to express it, at the level of Christian religion the uniting element is also the fatherhood of God common to all Christians, who as brothers are called to one inheritance.⁵⁹ The order

⁵⁴ Cf. *Ap.* 21,7.

⁵⁵ See *Ap.* 38 and *Ap.* 49.

⁵⁶ In its neutral sense of philosophical school, religious current, political group: the Church as a *secta* is a group of followers, disciples of Jesus Christ. At the same time this term connotes plurality and diversity. Since Tertullian is aware of this he must defend the intrinsic unity of Christianity. Cf. *Ap.* 46.

⁵⁷ Therefore, according to Tertullian, the Church is neither an illegal political or religious society, nor a mere superstition.

⁵⁸ Cf. *Ap.* 39,1 (CCSL 1, 150).

⁵⁹ See *Ap.* 39,7–9.

of love eventually extends beyond the boundaries of the Christian community and becomes a source of good for the entire society. Only in the context of this supreme brotherly love is the topic of martyrdom, with which Tertullian opens and concludes his apology, understandable.⁶⁰ *Passio* becomes a gesture of love in offering one's life for others, disrupting the vicious circle of mutual hatred and prejudice, and becomes a symbol of the possibility of a life fulfilled in self-sacrifice for others.

As we have already seen, unlike both the Greek apologists and the later Minucius Felix, Tertullian's *Apologeticum* was addressed to the representatives of the civil administration. One of its not unimportant arguments is the appeal to the public beneficence of Christianity, where the category of *religio* re-appears as an instrument of fundamental understanding in the context of Latin culture and the institutional structures of the Empire.⁶¹ It is important to recall that when inspecting the structure of the *Apologeticum*, it is precisely its central chapters (*Ap.* 17–21) containing the core of the Christian message of one God, his communication, and Christ's mediatory role, where Tertullian presents the main substance of *religio christiana*. He proposes it to recipients who do not yet share the horizon of his Christian faith, both those who come from the world of the Jewish faith, as well as those grounded in traditional Roman piety. This significance is pointed out by the declaration immediately preceding these central chapters, in which Tertullian announces that he is about to provide *demonstratio religionis nostrae*.⁶² Thus in the *Apologeticum* the real content of this *demonstratio* and the main content of the term *religio* applied to Christianity becomes the theological-Christological exposition of the fundamental contents of Christian doctrine, subsequently extended to the aspect of the relationship of the Church to society. The public beneficence of Christianity cannot therefore be reduced to the commendable ethics of Christians, since that is grounded in fundamental theological meanings. But Christianity is not presented merely as perfect philosophy, i.e., a system of notions of the gods, since it is precisely the interconnectedness of these two spheres (notions of gods and appropriate lifestyle with a claim to truth) what captures the specificity of Christianity as a religion.

⁶⁰ Cf. *Ap.* 50.

⁶¹ Also rarely *curia* (*Ap.* 39).

⁶² *Ap.* 16,14.

Where Tertullian strives to express the social aspect of Christianity, its character of a specific community of persons (which in other works he does not hesitate to call the Church) and its contribution to Roman society, his usage oscillates between the terms *secta* and *religio*, neither of which he considers fully accurate in its original (Roman) meaning. This gradual shift in occurrence and identification of Christianity with the category of *religio* can also be observed in his other works, especially where Christianity is confronted with the Roman conception of religion as worship. Surprisingly, the term *religio* is used to delimit Christianity against traditional Roman religion, where religion was understood as due tribute paid to the gods through the ritual acts established and sustained by the tradition and governed by Roman laws and regulations. Tertullian turned the traditional Roman charges of irreverence and impiety raised against Christians bottom up: not the traditional Roman religiosity, but Christianity is *religio*, even in the sense of the classical Roman conception of religion. Christianity is the true reverence for God and devotion, with means of expressions that adequately express this inner attitude.⁶⁵

I view Tertullian's search for Christian identity as an entirely original synthesis: in contrast to the Roman understanding of the quest for the gods, he seeks to present Christianity as more than just one other original philosophical movement; he incorporates knowledge in one coherent whole with individual and social ethics. At the same time he defines his position with respect to traditional Roman worship: he acknowledges the importance of internal attitude of respect for the deity, but suppresses the element of external cultic expression. According to Tertullian the Christians' attitude of reverence for God is primarily grounded in their belief that they are "witnesses to the truth" which God has revealed of himself to man in Christ. God has offered this truth about himself to the Jews and to the Gentiles. Christianity in the sense of worship thus elaborates on the doctrinal aspect, which in

⁶⁵ To what extent Tertullian's passage on the proper worship in *Ap.* 39 can be identified with structured ritual behaviour remains an open question. Not all scholars construe the description of the Christian assembly as depicting a Eucharistic celebration. In Tertullian research *Ap.* 39 has been the subject of much debate, cf. Renato Uglione. *Corpus sumus*. In: *Tertulliano. Teologo e scrittore*. Brescia: Morcelliana 2002, pp. 35–46; F. X. Funk. La question de l'agape – un dernier mot. *Revue d'histoire ecclésiastique* 7 (1906), pp. 5–15; Idem. Tertullien et l'agape. *Revue d'histoire ecclésiastique* 5 (1904), pp. 5–15; David Rankin. *Tertullian a cirkev [Tertullian and the Church]*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2002, pp. 62f. and 72f.

the Roman world traditionally belonged to the sphere of philosophical questioning (*theologia naturalis*). The basic expression of reverence for God in Tertullian's *Apologeticum* thus seems to be the ethical dimension of Christianity, or the *disciplina caritatis* category. In this sense, I believe, Tertullian adopts and reassigns the original Roman category of *religio* and introduces it to Christianity as one of the basic general categories expressing the identity of the faithful in Christ.

On the example of a particular author of the second Christian century we have attempted to examine the extent to which theology and faith are capable of inculturation in a given society, the conditions under which this occurs, and methods that can be used. The apologies of the second century AD are a form of mediating the Christian message, combining the endeavour to adequately define and preserve one's own religious identity and at the same time to make it accessible to recipients of various contemporary cultural environments. Such effort at self-understanding and enhancing one's own religious identity and at the same time passing the message on to specific recipients usually runs certain risks. When striving for empathy with a different mentality we always run the risk of reducing the view of reality we have acquired and recognized as corresponding to the truth to arguments accessible to the other or generally in some sense consonant with him. We can allow ourselves to be constrained by a "foreign" logic and find ourselves in the domain of the unacceptable (cf. the discussions of Church Fathers concerning the Middle Platonic category of Logos). However, the logic of the mystery of the Incarnation requires that we, like the ecclesiastic writers of the first centuries, dare to expose ourselves to this risk which dialogue with different cultural and religious traditions brings. Perhaps we could, as boldly as Tertullian and many others, allow ourselves to refine our language and the cultural forms of faith in encounters with specific living traditions of the contemporary pluralistic world and search for adequate ways of keeping alive that fundamental aspect of our inherited Christian identity – the universality of God's address to man embracing people of all cultures and religious traditions.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: karmelitky@seznam.cz*

ABSTRAKT

DENISA ČERVENKOVÁ

De religione: Jak se křesťanství stalo náboženstvím

Předkládaná interdisciplinární studie se v návaznosti na poznatky současného teologického a religionistického bádání snaží vystopovat proces převzetí původně římské kategorie „náboženství“ pro označení křesťanství. V textu se připomíná zejm. sociopolitická role *religio* v antické kultuře a proměny, jimiž procházel vztah antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu, zejm. první vstřícné pokusy o dorozumění křesťanů s pozdněantickou latinskou kulturou a správními strukturami Římské říše. První stopy adaptace zmíněné kategorie se objevily u Tertuliána, jehož pojetí zřejmě zásadně ovlivnilo další generace křesťanů, proto je v druhé části studie věnována značná pozornost jeho spisům. Právě zde se poprvé setkáváme se zdůvodněným užitím kategorie „náboženství“ v souvislosti s křesťanskou tradicí, jako s výrazem zahrnujícím jak naukově-filozofický, tak etický a liturgický aspekt křesťanství. Analýza textu Tertuliánova *Apologetika* ukazuje, jak konkrétně právě apologie druhého století po Kristu zprostředkovávají křesťanské poselství příkladnou a velmi propracovanou formou, která v sobě spojuje jak úsilí o adekvátní definici a uchování vlastní náboženské identity, tak snahu o jeho zpřístupnění adresátům různých soudobých kulturních prostředí.

Klíčová slova

raná latinská teologie, Tertulián, *Apologeticum*, *religio*, náboženská identita, inkulturace křesťanství

PATHS TO THEO-HUMANITY
IN THE WORK OF RUSSIAN THINKERS
OF THE 19th AND 20th CENTURY¹

K A R E L S L Á D E K

ABSTRACT

The present study introduces the conception of theo-humanity against the background of the lives of six Russian Christian thinkers (Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky, Vladimir Sergejevich Solovyov, Pavel Alexandrovich Florensky, Sergey Nikolayevich Bulgakov, Pavel Nikolayevich Evdokimov, Vladimir Nikolayevich Los-sky), whose experience is integrated in a systematic reflection of their relationship to theo-humanity. The text is divided into three main sections discussing the search for paths to theo-humanity upon experiencing a crisis of the soul among the intelligentsia of czarist Russia, theo-humanity as a way of struggling with evil and theosis by synergy of humanity and theo-humanity in the theology of the new generation of Russian theologians, and finally theo-humanity in the neo-Palamitic synthesis of Russian exiles.

Keywords

Russian thought, Theo-humanity, Christian spirituality, Orthodox Church

In the present study I introduce the conception of theo-humanity against the background of the lives of six Russian Christian thinkers, whose experience will be integrated in a systematic reflection of their relationship to the theo-humanity of Jesus Christ. Two of them – the novelist Fyodor Mikhailovich Dostoevsky and the pioneer of the vision of “cosmic all-unity” Vladimir Sergejevich Solovyov – can justly be considered the intellectual and spiritual fathers of Russian theologians of the 20th century. Two other Orthodox priests and theologians – the brilliant thinker Pavel Alexandrovich Florensky and the

¹ This paper is an output of UNCE 204008/2012 “Transcendence and its Interpretation in Art”.

speculative dogmatist Sergey Nikolayevich Bulgakov – represent the high point of the “Silver Age” of Russian thinking. Confronted with Bolshevik terror, the former chose the path of sharing the yoke of his people and refused to emigrate (even when Tomas G. Masaryk sought his departure in writing), and attained the crown of martyrdom. The latter was forcibly deported on the so-called “Lenin’s ship of intellectuals” to exile, where he worked first in Prague and later became an icon of Russian dogmatic theology at the Institute of St. Sergey in Paris. The last two theologians of Christian laity – the theologian Pavel Nikolayevich Evdokimov and the medieval mysticism expert Vladimir Nikolayevich Lossky – represent the second generation of Russian exiles who had to develop their Christian identity in confrontation with a different culture and the religion of the country of their exile, founding their theology on the legacy of Patristic authors culminating in the medieval Hesychast movement.

The text is divided into three main sections tracing the search for paths to theo-humanity upon experiencing a crisis of the soul among the intelligentsia of czarist Russia, theo-humanity as a way of struggling with evil and theosis by synergy of humanity and theo-humanity in the theology of the new generation of Russian theologians, and finally theo-humanity in the neo-Palamitic synthesis of Russian exiles.

1. The search for paths to theo-humanity upon experiencing a crisis of the soul

If two important figures standing at the birth of the religious revival of Russian Christian intelligentsia may be pointed out, they are without doubt the writer Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky and the Christian thinker Vladimir Sergeyevich Solovyov. Their spiritual path became an archetype for the search of young people belonging to the new social class which was at that time beginning to form in Russia and already had a counterpart throughout Europe: the class of intelligentsia. Analogical patterns of spiritual development are found not only in their generation, but also in subsequent generations whose creative lives contributed to the fact that their era came to be known as the “Silver Age” (the “Golden Age” being the preceding Pushkinian period).

Dostoyevsky’s adolescence was marked by searching for himself, his own self-fulfilment and his place in society. Dostoyevsky revolted against everything traditional and identified with the ideals of

anarchism. Influenced by Vissarion Belinsky, he adopted the ideas of socialism and materialism and, as he would say, “lost Christ” for some time.² But as he reflected later in *A Writer’s Diary*, Belinsky also had to face up to “Christ’s radiant personality” and he teased Dostoyevsky for his continuous search for the face of the God-man by saying: “If your Christ were born today, he would be the most tedious and most common-place of men; contemporary science and contemporary leaders of mankind would completely outshine him,” to which an observer responded: “No, that’s not true. If Christ appeared among us, he would join the movement, become its leader ...”³

Christ’s theo-humanity became distorted in the eyes of these rebels, and since they could not identify with a true image of Christ, they underwent a spiritual crisis which resulted in inner conflicts. Dostoyevsky fought his way to faith through this turbulent anarchism of his youth, which – on being arrested for participating in the Petrashevsky Circle – brought him to forced labour in prison. His health seriously deteriorated, due not only to the mock execution during which he heard the click of a rifle trigger, but also to the strenuous life conditions in the “house of the dead” in Siberia. Humiliation by co-prisoners, worsening epilepsy accompanied by nerve inflammations, and especially the encounter with evil within his own soul brought Dostoyevsky to the verge of a breakdown. Upon landing at the dark bottom of his own soul he found the light of new life. Dostoyevsky opened the book of Gospel, re-read it, and once again he discovered Christ, his true face and theo-human nature, which became the Alpha and the Omega of his further search.⁴ Dostoyevsky had obtained the Gospel from Decembrists women and read it throughout the rest of his life. At the time of imprisonment in the labour camp in Siberia the Gospel transformed his hard-trying life and strengthened him on the way of faith.⁵ And this is – consonant with the following quotation from Dostoyevsky’s novel *Crime and Punishment* – a new story of faith in the “new history of man’s renewal”:

² Cf. Nikolay Lossky. *Dostojevskij a jeho křesťanský světový pohled* [*Dostoyevsky and his Christian Worldview*]. Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius 1946, p. 36.

³ Fyodor Dostoyevsky. *Deník spisovatele* [*A Writer’s Diary*] I. Praha: Odeon 1977, p. 17.

⁴ See Marina Kostalevsky. *Dostoyevsky and Soloviev*. London: Yale University Press 1997.

⁵ Cf. Lossky. *Dostojevskij*, p. 42.

But this is the beginning of a new history, the history of the gradual renewal of a man, of his gradual regeneration, of his passing from one world into another, of his initiation into a new unknown life. That might be the subject of a new story, but our present story is ended.⁶

Vladimir Solovyov, Pavel Florensky, and Sergey Bulgakov underwent an analogical experience of conversion. Solovyov was also enthusiastic about materialism and nihilism. He even became a follower of socialism and communism, which he rejected while studying English positivists and later German idealists. He experienced a crisis concerning the meaning of life and “newly” discovered Christ, just as Dostoyevsky did. At the intellectual level, his return to faith in God was motivated by recognition of the tendencies of his own human will, which – if it consistently follows the atheist and rationalist positions – ends at self-destruction. According to his new understanding, the way out of suicidal tendencies was an appropriate grasp of one’s own nothingness and surrendering to the theo-human will of God. Throughout his life Solovyov sympathized deeply with searchers because he had shared their honest questions and doubts concerning the meaning of life. Three years before his death, on 20 April 1897, the feast of St. Thomas, Solovyov defended the validity of searching for the truth about theo-humanity, of doubt and disbelief resulting in deeper understanding, purification, and finding a relationship to the God-man.

Temporary honest disbelief, before final and full conviction of the truth is reached, does not deserve moral condemnation. Christ did not condemn Thomas – he convinced him in the way he needed. People who do not need that and believe without examination are not better than Thomas, merely happier: Blessed are those who have not seen and yet have believed.⁷

However, at this early stage of Solovyov’s path to theo-humanity an important aspect was missing, without which full conversion could not take place. His intellect and his will were already searching for ways out of the lack of hope in transcendent realities, but he had not yet

⁶ Fyodor Dostoyevsky. *Crime and Punishment*. Epilogue, Chapter 2. Constance Garnett (tr.) [2014-03-10]. <<http://www.kiosek.com/dostoyevsky/library/crimeandpunishment.txt>>.

⁷ Vladimir Solovyov. O počtivé nevěře [On Honest Disbelief]. *Vyšehrad. List pro křesťanskou kulturu* 1, 25–27 (1946), p. 8.

undergone an authentic religious experience. For this purpose he went to study in London. In the London Museum he read in detail about kabbalah and gnosis and made graphic notes. His nephew Sergey Solovyov preserved a prayer to Wisdom which Vladimir Solovyov had either copied somewhere or had written it inspired by the mystical currents he was studying. The prayer opens with an invocation of the Holy Trinity, with which every liturgical celebration begins. During liturgy Christ renews the fallen creation and the corrupt cosmos; the prayer therefore mentioned all the powers. It mentions Wisdom, the name of Jesus Christ, and the desire for early eschatological consummation.⁸ During Solovyov's subsequent stay in Egypt, Wisdom revealed the only organic principle, the meaning of all that takes place, as "cosmic all-unity". Divine Wisdom showed Solovyov Her seeds concealed in various forms in ancient Greek myths, in Hellenistic as well as Jewish wisdom, until it reached fulfilment in Christianity, in its Christological, ecclesiological, and Marian form. Through encountering divine Wisdom Solovyov established a relationship to the theo-humanity of Jesus Christ.

Pavel Florensky also found a relationship to theo-humanity upon undergoing a cognitive crisis. Through the subsequent contemplation of creation he experienced the power of the Word. He was delivered from the crisis by a "revelation" in which he comprehended the ontological essence of the world and came to know the Truth as living and personal, Truth as a personal and living God, Truth as the relationship of the Persons of the Holy Trinity.

At the end of secondary school I underwent a spiritual crisis when the organic character of the physical world was revealed to me ... I had been conditioned by my father to a technological conception of physics but this became untenable when science no longer was an object of faith. My interest in religion was born of this crisis.⁹

The contemplative dimension of his natural religiosity led him through creation back to the Creator. In his intellectual development he was also inspired by intensive study of the works of Vladimir Solovyov,

⁸ Cf. Sergey Solovyov. *Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция [Vladimir Solovyov: Life and Creative Development]*. Moscow: Respublika, 1997, p. 97.

⁹ Konstantin Isouпов (ed.). *P. A. Florensky: pro et contra*. Sankt-Peterburg: RChGI 2001, p. 494.

whom he wanted to meet personally, but when he set out to visit him with his friend Vyacheslav Ern, Solovyov had died in the meantime.¹⁰ An important aspect of this period of Florensky's work was the importance and "magic" attraction of the word, which he interpreted on the mystico-symbolic level. Listening to the Word played an ever greater part in his spirituality. It is through the Word, through the relationship between the sound of a word and its meaning content, that the spiritual essence is revealed in Florensky's conception. By empathically listening to the "sound organism" of a word, its spiritual meaning is revealed, as described by Florensky in his work *Names*.¹¹ Words that were losing their meaning at the time were to re-gain their true content and renew their power, their "magic" value consisting in their "potential" to establish a real relationship with the invisible world, i.e., with the theo-humanity of Jesus Christ.

Just as Dostoyevsky, Solovyov, and Florensky, Sergey Bulgakov also underwent a crisis, and his subsequent revolt against God was not a revolt against a true image of the God-man, but against an incorrect image, a bad and distorted copy, a caricature he had made up and against which he "had to" set himself, since he could not establish a loving personal relationship to the false image. Due to this false idea of theo-humanity he could not grasp the meaning of his life. Bulgakov commented on the crisis of estrangement from the God-man with the following words:

The general character of my temptation to disbelief and my tragic fate could be defined as a discrepancy between the image of pious life, which I had created in my mind and my culture, and personal questions, which I could not and did not want to give up, in the name of truth as I perceived it at the time.¹²

His idea of religious life gave no answers to existential questions. As indicated above, the internal struggle issuing from an effort to impose the materialistic conception of life on oneself as the only proper path,

¹⁰ Milan Žust. Po stopách Vladimíra Solovyova. Příklad Pavla Florenského [In the Footsteps of Vladimir Solovyov. The Example of Pavel Florensky]. In: AA. VV. *Vladimír Solovyov a jednotná Evropa*. Velehrad: Refugium 2001, p. 119–121.

¹¹ See Pavel Florensky. *Имена* [*Names*]. Moscow: Eksmo, 2006.

¹² Sergey Bulgakov. *Автобиографические заметки* [*Autobiographical Notes*]. Paris: YMCA-PRESS 1946, p. 26.

and to act accordingly, brought many Russian intellectuals to contemplate suicide. In his autobiographical notes Sergey Bulgakov mused in a similar fashion.

Although I had adopted nihilism without fighting it, this does not mean that I lived through it in a painless manner. [...] Twice I perceived the loss of faith as a total existential crisis, and I even considered suicide because of this religious problem. Along with the loss of the meaning of life I had lost faith.¹⁵

The crisis of estrangement from the God-man brought Bulgakov to a crisis in relationship to all of creation. And it was precisely the aesthetics of nature, the path of natural contemplation, what brought about a new impetus on his spiritual path. In it Wisdom revealed itself, through which Bulgakov returned to God. The conversion was preceded by an intuition in which nature could not be perceived merely as a “desert of death”:

I eagerly focused on the mountains opening up in front of me, drunk with the light and the air, and nature revealed itself to me. My soul had long been used to the dumb, silent pain in which I only perceived nature as a desert of death under a cloak of beauty, an illusive mask; nonetheless, the soul had not resigned itself to nature without God. Suddenly, at that moment, it came to know feeling, joy, shivering: what if [...] if it wasn't desert, deceit, mask, but He, the good loving Father, his attire of glory, his love ...¹⁴

The purpose of creation is therefore to convey the beauty of Divine Wisdom, the goodness, glory and love of the Father, which is concealed in it. In this intuition of the truth about creation, a relationship to theo-humanity opened up for Sergey Bulgakov, who afterwards meditated in his theology on the dogma of the Incarnation, reverence for the Theotokos, the meaning of the Resurrection and of the Ascension of the resurrected body of the Son of God.

¹⁵ Ibidem, pp. 31–32.

¹⁴ Sergey Bulgakov. *Свет невечерний [Unfading Light]*. Moscow: Respublika 1994, p. 13.

2. Theo-humanity as a way of struggling with evil and theosis by synergy of humanity and theo-humanity

The Russian authors we are considering described the encounter with the theo-humanity of Jesus Christ as liberation from the void of life without God. After their conversion they strove for inner transformation and assimilation to the theo-humanity of Christ who became their chief weapon in struggling with evil. A heart illuminated by the theo-humanity is better capable of discerning the temptations with which humans are plied; one spiritual topic these thinkers discussed was therefore analysis of the operation of evil. According to Dostoyevsky, the main temptations one encounters on the way without Christ are pride, desire for power, and despotism. Dostoyevsky's characters choose these "demons" as their lives' goals. In his stories Dostoyevsky laid bare the consequences of accepting such "demonic" temptations for the soul of a man and for others around him. By describing these states in detail Dostoyevsky wanted to expel these "demons" from society. His novels are exorcist-therapeutic in character and call to struggle against evil. Pavel Evdokimov, a theologian of the Russian exile, embarked upon the topic of the origin and consequences of evil human acts in his dissertation thesis called *Dostoyevsky and the Problem of Evil*. The apocalyptic character of the history of the first half of the 20th century demanded deeper theological understanding and Dostoyevsky became a highly inspiring author. On the characters of Dostoyevsky's novels Evdokimov documented the tragic reality of a free rejection of the spiritual dimension of life, which leads to a regression to passions, absolute lack of interest, and hatred of life. The renewal of man and his original *image of God* takes place by transformation in the encounter with the theo-humanity of Christ with active agency of the *Holy Spirit*. According to Evdokimov's theological vision, man did not completely lose the ability to freely choose the good after the fall of Adam, but the process of theosis is not a matter of course and man must renew the lost *Divine likeness* in Christ, as the following three quotations from Evdokimov's works state:

Man, "[God's] image", has nostalgia for becoming a "person", which he cannot realize unless he participates in the Archetype, fully stretched out

to the divine Other. But it is in the event of the Incarnation that creation “created in God’s image” acquires value.¹⁵

Christ returns to man the power to act; divine illumination renews the likeness, which immediately liberates the image, and its radiation can be sensed in the saints and children.¹⁶

The conception of Christ as the ideal human is nothing but a confirmation of the concrete reality of man living ἐν Χριστῷ. This is by no means a moralistic conception. It is not a matter of imitation, but of incarnation of Christ’s image, théosis, for which man must die and be re-born.¹⁷

Vladimir Solovyov, who chose the story of Christ’s temptation in the desert as the initial quotation from the Gospel to introduce the meaning of spiritual struggle, analyses the operation of evil and the path of liberation through theo-humanity in a similar fashion. For Solovyov, the theophany of Jesus Christ is the intended culmination of all the partial and preliminary theophanies in the religions of India, in Greek philosophy, as well as in the Divine pedagogical guidance of Israel. By the incarnation of the Word–Logos in the womb of Mary, God freely renounced eternal Divine glory and assumed human nature. During the temptation in the desert Christ’s theo-humanity meets evil. The Saviour’s essence had to cope with the human will which since the fall of Adam also included the temptation of the evil principle.

First, for a being exposed to the conditions of material existence, there comes the temptation to make material assets the goal, and to use Divine power as a means of attaining them: “If you are the Son of God command these stones to become loaves of bread.” [...] By withstanding the temptation of the body, the Son of Man gained control over all corporeality. Second, banishing material motives gives rise to another temptation for the God-man – to use Divine power as a means of asserting his human personality, to succumb to the sin of the mind – pride: “If you are the Son of God throw yourself down, for it is written: He will command his angels and on their hands they will bear you up, lest you strike a foot against a stone” [...] When he had overcome the sin of the mind, the Son of Man gains control over thoughts. Third, there comes the last and strongest temptation [...]

¹⁵ Pavel Evdokimov. *La vita trasfigurata in Cristo: Prospettive di morale ortodossa*. Roma: Lipa 2001, p. 199.

¹⁶ Idem. *L’Ortodoxie*. Paris: Desclée 1979, p. 85

¹⁷ Idem. *Dostojevskij e il problema del male*. Roma: Città Nuova 1995, p. 105.

to use Divine power for an enforced subjugation of the world. But such use of violence, i.e., using evil means for good ends, would amount to acknowledging the fact that the good itself is weak and evil is stronger – and that means bowing to the principle of evil which rules the world: “He showed him all the kingdoms of the world and their glory and said to him: *I will give all these to you if you fall down and worship me*” [...] When he had resisted the sin of the spirit, the Son of Man gained sovereign control in the realm of spirit; he refused to submit to an earthly force in order to gain control over the earth, and gained heavenly forces for himself: “And behold, angels came and were ministering to him.”¹⁸

Unlike corrupt humanity, the God-man resists all the Tempter’s traps and shows the human race the spiritual path of struggling with evil. Christ overcame all temptations of the evil principle and renounced those tendencies of the human will which lead to proud self-assertion. However, the evil principle retained control over the surrounding world and the redemptive role of Christ had to face the malice of the external environment. His salutary act could not be accomplished without purification through suffering and death on the cross. In *Spiritual Foundations of Life* Solovyov stated:

By his life, death, and resurrection Christ revealed that the God incarnate in Him is above the law and above reason, and that He can do more than suppress evil by his power and convict by his light, that He as the eternal spirit of life and love renews and saves the dying nature, transforms its deceit into truth, its anger into the good, and in this work of all-conquering love He finds His glory.¹⁹

With respect to the relationship between humanity and theo-humanity, Solovyov’s reflections on the Lord’s Prayer from the quoted book *Spiritual Foundations of Life* are highly inspiring. He opens the chapter with the following words:

¹⁸ Vladimir Solovyov. *Чтения о богочеловечестве, Статьи, Стихотворения и поэма, Из „Трех разговоров“* [Readings on Theo-Humanity; Essays, Poems, from “Three Conversations”]. Sankt-Peterburg: Художественная Литература 1995, pp. 190–191.

¹⁹ Idem. *Духовные основы жизни* [Spiritual Principles of Life]. Sankt-Peterburg: Magik-Press 1995, p. 96.

When in our heart we have experienced a turning away from the evil which rules in the world and in ourselves, when we have made an effort to overcome this evil and learned by experience of the impotence of our good will, then there arises for us the moral obligation to seek the help of another will – a will that not only wants the good, but also has control over the good and as a result can grant the power of the good to us. There is such a will, and before we start looking for it, it has already found us.²⁰

Let us summarize Solovyov's fundamental reflections on the *Lord's Prayer*. In the address "*Our Father who are in heaven*", man appeals to God the Father to perfect him by His goodness and in union with Him, since he ought to belong to Him – as Father – freely and voluntarily. In knowing a person, one desires to know His name in order to distinguish Him from another, and at the same time he desires to become like Him, so that His name be sanctified in him. And one must wish that His name reign not only in the human heart, but also through acts, i.e., through all beings that submit to Him, and that these beings together constitute a real kingdom. Such kingdom is not here yet, but people are praying for it. What already exists must therefore come, to be not merely over everything (in God), but in everything. The only obstacle to that is the will of beings which contradicts the will of God and the good. But where the will of God becomes the free will of all, God's kingdom is growing.

As long as our world does not want to be God's kingdom God does not rule in it and this world is an earth separated from heaven, an earth on which there is no God's will. But beings that voluntarily and fully submit themselves to God open themselves up to him and make their will but a form and fulfilment of the will of God – such beings constitute the Divine world, heaven, the kingdom of glory.²¹

By praying "*Thy will be done, on earth as it is in heaven*" the faithful allows the will of God to operate through him. There are obstacles (corrupt sensuality, consequences of evil acts, the agency of enemy forces), but to desire the will of God means to remove them – by temperance, redemption of sins, and spiritual firmness. There is no evil in

²⁰ Ibidem, p. 34.

²¹ Ibidem, p. 38.

material enjoyment, but in the covetousness accompanying it, seeking pleasure for itself. Let us therefore only desire that which is temporal, which is today. Nonetheless, one cannot plead without requesting justice, therefore: “*Forgive us our trespasses, as we also have forgiven those who trespass against us*”. In Solovyov’s meditation the entire human race is the heavenly Father’s family, and God can therefore use forgiveness to forgive brothers. Forgiveness, as a secret movement of our heart, is effective even when an external act is not possible. In the heart’s depths there is also an unconscious dark, irrational, and evil force. When man accepts it, he goes insane because it separates him from everybody and positions him against all. One can only be liberated from its dominance by the free power of faith and by free submission to the will of God. A spiritually re-born man must also face external temptation. By praying “*Lead us not into temptation*” we call for the divine powers to help protect our soul from obfuscation and offence. Solovyov describes individual temptations based on those to which Christ was exposed in the desert.

By the end of the first temptation, the spiritual freedom we believed to be ours appears merely as a reason for real servitude to the body; by the end of the second temptation, the spiritual wisdom we assumed to have becomes a reason for pride and ambition; and finally the third temptation leads us to perceive spiritual endeavour for the glory of God and well-being of neighbour as a reason for dominance and despotism.²²

Before the first temptation, when bodily motives had not been fully transformed by the power of the spirit yet, spiritual firmness in requesting the help of divine powers is necessary. The second temptation of the mind leading to pride, rivalry, ascribing unique importance to oneself, and over-estimating one’s infallibility can be countered by humility and self-denial. The third temptation leads us to forcefully subduing people to our truth by using all the means of achieving power: malice, deceit, violence, and ultimately murder. To counter it, patience, mercy, and compassion are necessary. Every temptation thus needs to be accompanied by the prayer *Deliver us from evil*. And the proper goal of prayer is that God be all in all, that by the process of theosis the human being attach herself to the theo-humanity of Jesus Christ

²² Ibidem, p. 52.

by cooperation – synergy – with grace. Throughout his life Vladimir Solovyov strove to unite his humanity to the theo-humanity of Christ and reflected the endeavour in his numerous spiritual meditations.

3. Theo-humanity in the theological synthesis of the Russian emigration

The aforementioned Russian authors' spiritual experience of the path to theo-humanity is reflected in their theological synthesis. The God-man was their focus of interest and the key to discerning the meaning of the totality of being. The last part of Sergey Bulgakov's book *Unfading Light* is devoted to meditations about the "second Adam", Jesus Christ, the God-man who became incarnate to save the fallen man. In consonance with the later theological reflection of his pupil Pavel Evdokimov, Bulgakov distinguishes between man carrying *God's image* and man growing into *Divine likeness*. The paradisiacal man was an *image of God* who had received the image of the Second Hypostasis, the God-man, and – in the words of Apostle Paul – carries the seal of the Heavenly man who had existed before creation. Bulgakov links creation of the world and incarnation, the new creation, since both are acts of "kenosis", the willed descent of God culminating in His Golgotha sacrifice and in the sacrament of the Eucharist. In the incarnate Christ there are two natures, unmixed and undivided, divine and human, absolute and relative, the divine and the created, so that salvation is a path of new creation. The following quotation without doubt expresses Bulgakov's profession of salvation in Christ:

Christ became man in order to become the new Adam. He had to integrate the old Adam in himself, to take the path of earthly life and share its burden and its last lot. But for this purpose it was not sufficient to assume partial aspects of the human condition; they had to be assumed fully, in all their complexity and force, with all the suffering, with the anxiety of being abandoned by God, with death. And only when he has assumed the entire Adam, really became man, underwent all the temptations, and was tried in everything could Christ become the new Adam.²⁵

²⁵ Sergey Bulgakov. *Свет невечерний*, p. 297.

Resurrection is the final consummation of salvation in the new Adam. Salvation is a path to theo-humanity in the sense of renewal, healing, new creation. For Pavel Evdokimov this new creation is also the incarnation of the second Divine Person, which opened up the possibility of inner transformation into theo-humanity, as he noted in his *Ages of the Spiritual Life*:

God wanted to become man. The Incarnation forms the divine and human character of all spiritual life. When one lives a spiritual life, he is never alone, he lives it with God and God lives it in the man and with the man.²⁴

On the path to theo-humanity there is not only the event of the Incarnation, but also Christ's cross and His resurrection. Pavel Evdokimov made some very sensitive remarks concerning the need to accept one's own cross in relation to interior knowledge of the God-man's cross:

"The Father's face merges into the Son's face and the shadow of his cross befalls our heart. Our own cross is clearly outlined; there is no return to the prior simple, childlike faith. The soul is harrowed by painful dissonance; it can clearly see evil and sin, experiences extreme tension between two states which exclude each other. The cruel experience of falls and impotence can cast it to the verge of despair. We are strongly tempted to cry out that it is unjust, to say that God is asking too much of us, that our cross is heavier than the cross of the others," writes Evdokimov and adds: "A man is never tried beyond his ability. God eagerly awaits us at this decisive moment. He expects a manlike act of our faith, the full and conscious acceptance of our lot; he wants us to accept it freely."²⁵

The incarnation of the God-man is at the centre of the theology of another lay theologian of the Russian emigration who stayed with his father in Prague for a short time and then resided in Paris – Vladimir Lossky. The incarnation of the God-man is the source of true knowledge of both Divine transcendence and Divine immanence. His theological synthesis is based on the reflection of the God-man in the

²⁴ Pavel Evdokimov. *Epochy duchovního života. Od pouštních Otců do našich dní [Ages of the Spiritual Life. From the Desert Fathers up to Our Times]*. Velehrad: Refugium 2005, pp. 59–60.

²⁵ Ibidem, pp. 76–77.

context of his relationship to the Holy Trinity. The incarnation of the second Divine Person perfectly reveals the truth concerning the mystery of the life of the Holy Trinity, as Lossky underlines in the quotation from the Gospel of John: “1) In the beginning was the Word – 2) The Word was with God – 3) The Word was God – are the core from which all of Trinitarian theology has evolved.”²⁶ Facing the transcendence of the Holy Trinity, man abides in praise:

The Trinity is the original relationship to any existence and to all cognition grounded in it. The Trinity cannot be grasped by man. It itself encompasses man and arouses him to praise. When speaking about the Trinity outside doxology and worship, apart from the personal relationship granted to us by faith, our language is always false.²⁷

Vladimir Lossky was faithful to the spiritual legacy of Gregory Palamas. The path to theo-humanity, commenced by the revelation of the Holy Trinity, *divinizes* man by means of *uncreated energies*. In his thought, theo-humanity is completely encompassed in the truth of the loving relationship of the individual Divine Persons. God the Father is a Person, therefore He must necessarily be in relationship; He is “the absolute gift of His Divinity to the Son and the Spirit”.²⁸

The Father would not be a true Father if He were not fully turned towards (πρός) the other Persons, if He were not fully shared by Those whom he himself makes into Persons, and thus makes them equal to Himself in the fullness of His love.²⁹

Since in Laski’s conception a person is first and necessarily characterised by relationship to other persons, the Holy Trinity is the source of knowing this truth and the event of the incarnation of the God-man is the path to mature personality, which enters the nature of His theo-humanity. Spiritual healing of the man ill after the fall of Adam takes place by agency of the Son of God and of the Holy Spirit, since “mystical life only develops as a path to the soul’s union with Christ through the

²⁶ Vladimir Lossky. *Dogmatická teologie [Dogmatic Theology]*. Praha: Pravoslavné vydavatelství 1994, p. 20.

²⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁸ *Ibidem*, p. 26.

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

Holy Spirit”⁵⁰. The economy of the Son of God renews human nature. In this perspective human perfection is linked with the surrender of the Son, with his refusal to be only for himself. Following the example of the Person of the Son and in his self-donation, man rejects self-will in order to discover and carry out the will of the Father, which results in healing and inner recovery. Thus the path to theo-humanity is also therapeutic. Lossky expounded the importance of *kenosis* in Christian spirituality in a lecture published as part of his *Dogmatic Theology*:

Kenosis is the humility of the Servant who does not seek his own glory, but the glory of the Father who sent him. Christ never, or almost never, lays emphasis on his Divinity. In full self-rejection, in concealing his divine nature, in renouncing all will – right up to the words “the Father is greater than I” – he accomplishes the Most Holy Trinity’s work of love on earth. And out of infinite respect for the freedom of man he only shows humans the brotherly face of the servant, the agonized brotherly body of the Crucified.⁵¹

Apart from the humility of the Servant, the God-man also revealed his divine glory, to which the event of the Lord’s baptism and the moment of the Lord’s transfiguration upon the Mount Tabor especially testify. As Lossky reasons further, Christ assumed the consequences of our sin but in his human nature his “weakness” became not “evil, hatred, but suffering and love”.⁵² In Christ, human and divine nature act together in harmony. Christ has two wills which, however, do not operate in the sense of having freedom of choice, as is the case with fallen man, since in a single Hypostasis one will cannot be opposed to another; both are naturally directed to one goal: the good. The tension between the two wills in the garden of Gethsemane, manifested in Christ’s agony and fear of death, is on Lossky’s interpretation the free acceptance of all the consequences of sin including death, when “the proper will of the Word, i.e., his human nature, succumbs, then this nature learns the unspeakable horror of death, since death

⁵⁰ Idem. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие* [*An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*]. Moscow: CEI Centre 1991, p. 128.

⁵¹ Lossky. *Dogmatická teologie*, p. 71.

⁵² *Ibidem*, p. 71.

is unknown to it".⁵³ While for man death inevitably comes from the inside, it got hold of Christ from the outside, and therefore Jesus on the cross experienced an agony by which sin was destroyed and the way to redemption in the Resurrection opened up. Lossky wrote in *The Mystical Theology of the Eastern Church*:

The work accomplished by Christ is related to our nature which is now no more separated from God due to sin. It is a new nature, renewed creation that has appeared in the world, a new body pure of any effect of sin, free from external subjugation, separated from our iniquity, from every foreign will through the priceless Blood of Christ.⁵⁴

Conclusion

The conception of theo-humanity in the aforementioned Russian authors was reflected against the background of their own spiritual path, which led through the crisis of unbelief to gradually learning to know the God-man. The God-man was the source of their spirituality and his theo-humanity was the point of departure for establishing cooperation, or synergy, of their human will with grace, *uncreated energies*, Christ's perfect theo-humanity, whereby they set out on a path of transformation, *theosis*, the only path leading to the glory of resurrection and eternal life.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: sladek@ktf.cuni.cz*

⁵³ Ibidem, p. 77.

⁵⁴ Idem. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие*, p. 117.

ABSTRAKT

KAREL SLÁDEK

Cesty k bohodivství u ruských myslitelů 19. a 20. století

V předložené studii je představeno pojetí bohodivství na pozadí osudů šesti ruských křesťanských myslitelů (Fjodor Michailovič Dostojevskij, Vladimír Sergejevič Solovjov, Pavel Alexandrovič Florenskij, Sergej Nikolajevič Bulgakov, Pavel Nikolajevič Evdokimov, Vladimír Nikolajevič Losskij), přičemž jejich zkušenost bude následně vřazena do systematické reflexe nad jejich vztahem k bohodivství. Text je rozdělen na tři hlavní kapitoly sledující: hledání cest k bohodivství po prožití vnitřní duševní krize u inteligence carského Ruska, bohodivství jako cesta boje se zlem a cesta zbožštění synergií mezi lidstvím a bohodivstvím v teologii nové generace ruských teologů a konečně bohodivství v neoplamitské syntéze ruských emigrantů.

Klíčová slova

ruské myšlení, bohodivství, křesťanská spiritualita, pravoslaví

ADAM. PŘÍBĚH PRVNÍHO ČLOVĚKA V KNIZE GENESIS A V KORÁNU

MLADA MIKULICOVÁ

ABSTRAKT

V biblické knize Genesis i v Koránu je Adam představen jako prototyp člověka stvořeného z fyzických prvků a „Božího vdechnutí“ racionality. Biblické vyprávění je chronologický příběh, Korán zmiňuje pouze některé části *sparsatim* v deseti různých súrách. Genesis jakožto prolog k biblickému celku vybírá tradiční látky k dokumentaci Božích dějin spásy, zatímco Korán eliminuje všechno, co nesouvisí s centrální zvěstí o poslušnosti Bohu, pokání a modelu proroka jako zvěstovatele Boží jednosti. Témata Adamova příběhu se namnoze shodují, avšak interpretace se liší, například v otázce Božího obrazu, přijetí zla, aktivní či pasivní role Evy, genealogie a vyústění dějin.

Klíčová slova

Genesis, Korán, Adam, apokryfy, pseudoepigrafy, dějiny islámských proroků

Kniha Genesis i Korán představují Adama jako eponym člověka. Hebrejské slovo *Ādām* etymologicky souvisí s výrazem pro hlínu *ādāmā^h* a potvrzuje tak Adamův původ. Člověk je utvořen z hlíny země a země se podle obou textů stává jeho dočasným údělem, ač v sobě nese obraz blaženého ráje. Tuto základní tezi vykreslují Genesis i Korán ve zkratkovitém vyprávění s intencí, která je každému z obou textů vlastní. Nelze ovšem nevzít v úvahu skutečnost, že oba kanonické texty provedly selekci z narativního substrátu, dochovaného v mimokanonické literatuře. V oblasti intertestamentárních studií bylo v posledních dvaceti letech vykonáno mnoho ediční a exegetické práce jak v zorném úhlu židovské, tak křesťanské tradice.¹ Také

¹ Například Michael E. Stone. *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press 1992. Gary A. Anderson – Michael E. Stone. *A Synopsis of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press 1994; Gary A. Anderson – Michael E. Stone – Johannes

islámský výklad postavy Adama v Koránu byl na Západě zpracován podle klasických komentářů.²

Těžiště předkládané studie spočívá v literárně sémantickém pojednání primárních textů s výhledem k jejich náboženskému uchopení. Cílem srovnání je ukázat na společné základy biblické a islámské tradice o Adamovi a na několika klíčových pojmech a motivech představit specifická nasměrování obou kanonických textů.³

Adamův příběh představuje souvislé vyprávění od konce první kapitoly Genesis do konce kapitoly třetí. Rodokmen vyplývá ze zmínek ve čtvrté a páté kapitole. Jako první člověk je Adam otcem lidského pokolení. Starozákonní chronologie začíná jeho příběhem a pokračuje v linii jeho potomků tak, aby vynikly dějiny Boží smlouvy, které vedou k Mojžíšovu zákonu a starozákonními dějinami k Nové smlouvě skrze Ježíše Krista. Korán na několika místech uvádí výňatky Adamova příběhu, nezná však chronologii ani linii vývoje Boží smlouvy. Chybí rodokmeny a Adam stojí v řadě koránových proroků proto, že k němu promlouval Bůh a vedl ho k poslušnosti (*islām*) jako mnohé další až po Muhammada; Adam je proto modelem všech jednotlivců lidského rodu. Spojníci mezi biblickým a koránským příběhem představuje široký proud mimobiblické literatury: *Knihy o Adamovi*, henochovská literatura, *Knihla jubilei*, *Midraš Raba* ke Genesis, palestinské targúmy *Pentateuchu* a četné další odezvy z egyptského, palestinského a syrského prostředí, zejména oblíbená *Jeskyně pokladů*.⁴

Tato vyprávění o Adamovi se zrcadlí jednak v uvedených koránských fragmentech, především ale v islámské tradici – hadíthech, které do kanonických výkladů vnášejí vnější, mimokoránské látky.

Tromp. *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*. Leiden: Brill 2000; Dexter E. Callender. *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns 2000. V lednu 2014 proběhla v Lausanne konference o starověkých a středověkých tradicích o Adamovi a Evě.

² Brannon Wheeler. *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. London: Continuum 2002; Muhammad Abdel Haleem. *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: Tauris 1999, s. 125–137.

³ Cituji na základě hebrejského a arabského textu. Kurt Elliger – Wilhelm Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. vyd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990. *Al-Qur'an al-karim bil-rasm al-'uthmani*. Dimashq: Dār al-ma'rifa 2005.

⁴ Carl Bezold. *Me'arath Gazzē. Maghārat al-Kunūz*. Syrský a arabský text. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1885. Margaret Dunlop Gibson. *Apocrypha arabica. Kitāb al-mağāll*. Studia sinaitica 8. London: C. J. Clay and Sons 1901. Antonio Battista – Bellarmino Bagatti. *La Caverna dei Tesori*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 1979. Anglický překlad Ernest A. Wallis Budge. *The Book of the Cave of Treasures*. London: Religious Tract Society 1927.

Mnohé relevantní hadíthy o Adamovi jsou zaznamenány v klasických komentářích Koránu (Tabarí, Ibn Kathír). Širší a méně jednotný interpretační záběr představují středověké sbírky zvané *Příběhy proroků* (*Qiṣaṣ al-anbiyā*).⁵ Koránské verše jsou v nich uspořádány a doplněny o výroky, výklady a příběhy tradované od proroka Muhammada nebo od jeho blízkého okruhu (*ṣaḥāba*), aby vznikla chronologická struktura Adamova portrétu, do značné míry shodná s obsahem knih o Adamovi. Židovské a islámské komentáře pozoruhodně ukazují na společné prvky ve vývoji úvah o původu člověka a jeho determinacích, zatímco křesťanští exegeti se v příběhu Adama a Evy zaměřují na téma vykoupení člověka z prvotního, dědičného hříchu skrze druhého Adama – Krista.

Následující pojednání je strukturováno podle shodných témat Adamova příběhu, řazených v biblickém sledu s přičleněnými koránskými zlomky. Vzniklá tematická linie reflektuje stvoření a zajištění člověka, stvoření ženy, Adamovo pojmenování světa, pobývání v rajske zahradě, provinění prvních lidí a vyhnání z ráje. Téma klanění andělů a ďáblova vzdoru kniha Genesis nepojednává, v Koránu je však zásadní. Naopak pro Starý zákon má klíčový význam Adamova genealogie a skutečnost jeho smrti, které Korán opomíjí. Adamův příběh v Genesis a Koránu je doplněn o relevantní materiál z intertestamentární tradice, kde se ukážou záměry kanonické selekce, vedoucí k odlišným teologickým důrazům.

Stvoření člověka

V obojím textu Bůh oznamuje úmysl stvořit člověka – v Genesis neadresně, v Koránu andělům. Subjektový plurál „udělejme“ (*na‘aseh* Gn 1,26) působí v kontextu Starého zákona překvapivě, zatímco v Koránu je *plurale majestatis* naopak obvyklou formou Boží řeči; jednu z výjimek představuje verš v druhé sůře: „udělám na zemi nástupce“ (Q 2:30). V jiné zmínce je ovšem už plurál: „stvořili jsme vás...“ (7:11). Syrská křesťanská *Jeskyň pokladů* explikuje plurál „podle naší podoby“ vzhledem k Boží Trojici – posluchači jsou však andělé. Poetická

⁵ Nejznámější sbírky sestavili Aḥmad b. Muḥammad al-Tha‘labī (11. st.), Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Kisā‘ī (12. st.) a zejména ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ibn Kathīr (1301–1373), jehož kniha je souhrnem předchozích a obsahuje mnoho dalších podrobností především z izraelské tradice. Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ al-anbiyā*. 2. vyd. Bajrūt: Dār Ṣādir 2003.

pasáž o zformování člověka z prvků prachu, vody, větru a ohně⁶ vyplňuje mezery v biblickém i koránském příběhu. Zdůrazňuje páteční den, stejně jako *Kniha jubileí* (III 1)⁷ a islámská tradice.⁸ Zatímco v Genesis stvoření člověka uzavírá stvoření světa, koránské zlomky portréty Adama v osamělé jedinečnosti, analogicky k jedinstvu Boha, jak vyjadřuje také aramejská parafráze Adamova stvoření: „jediný na zemi, jako je jediný Bůh na nebi“ (*Neofiti* III 22).⁹ Hebrejský výraz pro člověka *ādām* lze chápat jednak jako druhové apelativum o lidském rodu, jednak jako vlastní jméno hrdiny příběhu. V Koránu je Adam (*ādām*) pouze vlastní jméno otce lidského pokolení.

Hebrejské *ādām* odkazuje na stvoření z hlíny (*ādāmāh*). Terminologie aktu stvoření navozuje obraz hrncáře: uhníst (h. *j-c-r*), vytvořit (ar. *ch-l-q*), urovnat/uhladit (ar. *s-w-j* II), z hlíny (h. *ādāmāh*), bláta (ar. *hamā*), prachu (h. *āfār*), suchého jílu (ar. *šalsāl*). Tyto zemité výrazy stojí v kontrastu s Božím vdechnutím (h. *n-f-ḥ*, ar. *n-f-ch*), které Genesis explicitně spojuje s životem (*nišmat ḥajjīm* „dýchání života“). Rabínská literatura rozšiřuje akt stvoření o starověkou teorii živlů, jež je přijatelná i v islámském hadíthu. Súra 15:28 zmiňuje tělo „z jílu a bláta“ (*šalsāl, hamā*) stejně jako *Talmud* (*Sanhedrin* 38b).¹⁰ Hadíth pak rozvíjí úvahu o druzích hlíny (*adjām*), kterou anděl přinesl z různých míst země: červenou, černou, světlou, dobrou i špatnou.¹¹ Odtud je krok k etnografickým, etickým a zeměpisným spekulacím.¹² Genesis

⁶ Bezold. *Me'arath Gazzé*, s. 10.

⁷ Řecký text Robert H. Charles. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press 1913. Anglický překlad James Charlesworth. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Oxford: Clarendon Press 1913, reprint Garden City: Doubleday 1985. Zdeněk Soušek (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti II*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 15–152.

⁸ Ibn Kathīr. *Qišaš*, s. 26.

⁹ Alejandro Díaz Macho. *Neophyti I. Génesis*. Madrid – Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas 1968. Francouzský překlad Roger Le Déaut. *Targum du Pentateuque I. Genèse. Sources chrétiennes* 245. Paris: Cerf 1978, s. 96.

¹⁰ Michael L. Rodkinson. *Babylonian Talmud*. Boston: The Talmud Society 1918; Isidore Epstein. *The Babylonian Talmud*. 2. vyd. London: Soncino 1961.

¹¹ Ibn Kathīr. *Qišaš*, s. 22.

¹² *Sanhedrin* 38a; Gn Raba 8. Harry Freedman – Maurice Simon. *Midrash Rabba I. Genesis*. 3. vyd. London: Soncino 1961. Raši uvádí, že Bůh nasbíral prach ze čtyř směrů země (Berešit 2:7) v analogii k řecké tradici o Adamově akronymu *Anatolē – Dýsis – Arktos – Mesembria*. (2 Hen 30,15; Sybillina proroctví III 24–26). Johannes Geffcken. *Die Oracula Sybillina*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1902. Zdeněk Soušek (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti I*. Praha: Vyšehrad 1995, s. 185–201. Hebrejský akronym sestává z tělesných komponent: *āfar* – prach, *dam* – krev, *marāh* žluč (Sota 5a).

i Korán však v tomto ohledu zůstávají strážlivě stručné. Souvislost s hlínou je v Genesis vyslovena pouze nepřímou: „nebylo člověka (*ādām*), který by zemi (*ādāmāh*) obdělával“ (2,5); „vrátíš se do země (*ādāmāh*), neboť z ní jsi byl vzat“ (3,19). V Koránu zůstává původ Adamova jména neobjasněn; pro jeho prorockou funkci nemá význam.

Bůh stvořil člověka jako muže a ženu (Gn 1,27), přesněji „v mužském a ženském rodu“ (*zāchār, nēqēvāh*). Genesis i Korán zdůrazňuje množení lidského rodu z tohoto biologického páru: množte se (*rēvū* Gn 1,28), množství mužů a žen (*riḡāl – nisā'* Q 4:1).

Stvoření člověka k Boží podobě (*bē-šalmēnū, ki-dēmūtēnū* 1,26) Korán nemůže připustit. Výraz „dali jsme vám podobu“ (*š-w-r* II) je v 7:11 chápán jako párové synonymum k „stvořili jsme vás“ (*ch-l-q*), jakkoli kořen *š-w-r* implikuje podobu. Starověká židovská literatura o Adamovi panegyricky opěvuje Boží obraz v něm. „Když Bůh vdechl do Adama dech života, dostala jeho tvář Boží podobu“ (*Vita Adae et Hevae* 13.2).¹⁵ „Jeho oči zářily jako slunce a tělo jiskřilo jako hvězdy“ (*Jeskyně pokladů*).¹⁴ „Podobal se andělu, velebný a slavný, převyšující ostatní tvory na zemi, měl nad nimi vykonávat vládu“ (2 Hen XXX 10–12). I podle Genesis Bůh ustanovil člověka k vládě nad tvorstvem (1,28). Z textu Koránu se dovozuje úkol člověka dbát o Boží právo ve světě z pojmu *chalīfa fil arḍ* jako „Boží zástupce na zemi“ (2:30 a jinde).

Dramatické spojení těla a ducha kulminuje ve Filónově oslavě lidské mysli: „člověk s tělem stvořeným z kusu hlíny a nestvořenou, Bohem vdechnutou duší stojí mezi nebeskou a pozemskou sférou, podobou zvířeti tělem, myslí (*logos*) však Bohu“ (*De opificio mundi* XXIII 69).¹⁵ Také Raši definoval člověka jako jednotu dvou protikladů – zemského a nebeského, těla a duše, obdařené rozumem a řečí (*Berešit* II 7). Korán, který zdůrazňuje Boží vzdálenost od tvorů a nesourodost s nimi, spíše tematizuje nedostížné Boží vědění a Adamovu schopnost se nechat poučit. Adam jako model člověka má větší důstojnost než ostatní tvorové, protože byl stvořen přímo „Boží rukou“¹⁶ a ustanoven

¹⁵ Konstantin von Tischendorf. *Vita Adae et Hevae*. Leipzig: Mendelssohn 1866, reprint Hildesheim: Olmos 1966. Život Adama a Evy v Zdeněk Soušek (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti II*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 343–363.

¹⁴ Bezold. *Me'arath Gazzē*, s. 12–14.

¹⁵ Leopold Cohn (ed.). *Philonis Alexandrini opera I*. Berlin: Reimer 1896, reprint De Gruyter 1962, s. 1–60. Anglický překlad Charles D. Yonge. *On the Creation*. The Works of Philo Judaeus, sv. 1. London: H.G. Bohn 1854.

¹⁶ Výklady Koránu jmenují čtvero výsad, jimiž Bůh poctil člověka nad anděly: byl stvořen přímo Boží rukou, přijal Boží dech, Bůh ho naučil všechna jména, a nakonec

jako správce Božího stvoření. Podobnost Bohu na základě *logu*, jak formuloval Filón, vede ke křesťanské definici Božího *logu* a Boží podoby v Kristu a jeho vtělení.

Stvoření ženy

Člověk je chápán ve svém podvojném bytí jako muž a žena. Takto tvoří sounáležitý pár. Oba kanonické texty uvádějí stvoření jednoho prvního páru prarodičů lidského rodu. Výrazy pro muže a ženu jsou biologické: mužská a ženská přirozenost – *zāchār, n^eqēvā^h* v Gn 1,27 a *dhakar, unthā* v Q 49:13. Podle Genesis je důvodem stvoření ženy Adamova osamělost: „není dobře, že je sám“ (2,18). Písmo tím navazuje na epizodu o defilé všech tvorů, jimž však člověk není roven a nemůže s nimi navázat hlubší společenský vztah. To vyjadřuje poněkud enigmatický výraz „pro Adama se nenašel společník, který by byl při něm“ (*'ēzer k^e-negdo* 2,20). První biblická definice ženy je *'ēzer*, „spojenec“ pro život, společník po boku.¹⁷ Druhá definice je biologické rozlišení *n^eqēvā^h* (1,27), třetí určení naopak vyjadřuje totožnost lidské osoby: kost z mých kostí, tělo z mého těla (2,23). Čtvrtý výraz ukazuje na jednotu a korelaci: v hebrejštině je slovo „žena“ derivátem slova „muž“ (*iš – iššā^h* 2,23), obojí od původního kořene *'n-š* „člověk“. Páté pojmenování je jméno Eva (*chawwā^h* 3,20), které však má i obecný význam „dávající život, matka“.¹⁸ Podle knihy *Henochových tajemství* Bůh nazval ženu na Adamův návrh „matka, což je význam jména Eva“ (2 Hen XVI). Stejně vykládá jméno *chawwā^h* biblický verš: „stala se matkou všech živých“ (*ēm kol-ḥāj* 3,20), ačkoli „všechno živé“ nutno vymezit jako lidský rod. Podle arabské tradice je jméno přechýlenou formou Adamovy charakteristiky: má jméno „Živá“ (*Hawa*), „protože byla stvořena z Živého“.¹⁹

V Koránu je žena definována jako „druh do páru“ (*zauḡ*). Slovo samo o sobě označuje pár.²⁰ Druhý používaný výraz v příběhu je výše zmíněné *unthā* o ženské přirozenosti (Q 49:13). Korán spíše zdůraz-

přikázal andělům, aby se tomuto dílu poklonili (Ḥasan z Baṣry a jiní). Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 11.

¹⁷ Slovo *'ēzer* znamená „pomoc“, ač z narativních kontextů vyplývá, že jde o spojení po boku bojovníka (1 Král 20,16 a jinde), tedy osudový vztah.

¹⁸ Jméno od faktitivního stupně kořene *ch-w-h*, být živý.

¹⁹ Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 13.

²⁰ Běžný arabský termín pro manželku je tvar feminina *zauḡa*.

ňuje biologické rozlišení prarodičovského páru než druhovou jednotu člověka ve dvojím pohlaví. Jméno Eva v příběhu Koránu chybí, stejně jako vyprávění o jejím stvoření z muže.

V židovských výkladech se objevuje novoplatónská myšlenka o původní bytostné jednotě muže a ženy a jejich pozdějším rozdělení: Adam byl původně stvořen s dvěma tvářemi, mužskou a ženskou (*Gn Raba* VIII 1; *Berešit* I 27).²¹ Mýtus o androgynii a dvojí tváři nemá pro biblickou ani koránskou antropologii význam, spíše je zdůrazněno sekundární stvoření ženy z muže, jak je vyjadřuje hebrejské přechýlení *iš – iššāh*. Filozofickou úvahu o obecné ideji člověka zastihuje praktický, realistický pohled na základní rozlišení muže a ženy, který zvláště vyniká ve stručné expozici Koránu. Pro biblický i islámský výklad mají klíčový význam výpovědi o párové jednotě muže a ženy a o vzájemné pevné vazbě rodičovské dvojice.

Adam dává jména

Genesis i Korán předvádí mnohost stvoření a výsadu člověka pozorovat je, chápat a pojmenovávat – tím se odlišuje od tvorů, kteří před ním defilují a nechají se „zpracovat“. Díky výsadě pojmového myšlení a řeči je Adam aktivním aktérem, nadřazeným pasivnímu tvorstvu. Podle Genesis Bůh nechal pojmenování stvořeného na Adamovi: „přivedl je, aby viděl, jaká jim dá jména“ (2,19). V Koránu je to Bůh, který jediný zná „všechna jména“ a ze svého rozhodnutí je Adamovi sdělí (2:31). Není však zřejmé, čí jména se Adam naučil. Komentáře proto spekulují, že to mohou být názvy zvířat a ostatních stvořených věcí, jména andělů, nebo jména budoucích pokolení (Tabarī k 2:33).²² Tak vyniká role Adama jako praotce a proroka celého lidstva. Starověké zdroje opatřují motiv dalšími podrobnostmi: Bůh svolal všechna zvířata, plazy i ptáky a předvedl je před Adama, který jim dal jména; nato ho Bůh ustanovil vládcem nad stvořením (2 Hen LVIII 2–4).²³ Biblická verze detaily opomíjí a nechává vyniknout postavě nadřazeného,

²¹ Filón v traktátu *De opificio mundi* (XXXIII 76) definuje pojem „člověk“ (*anthrōpos*) jako zastřešující pro obojí formu, mužskou (*andros*) a ženskou (*gynē*), tedy analogicky k hebrejskému *ādām* a výrazům pro maskulinum (*zāchār*) a femininum (*nēqēvāh*).

²² 'Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr al-Ṭabarī (838–923). *Ġāmi' al-bajān fī ta'wīl āj al-Qur'ān*. 26 sv. Al-Qāhira: Dār Haġar 2001. Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 11.

²³ Také Jeskyně pokladů. Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 14.

jedinečného tvora. Koránský zlomek zase zdůrazňuje Boží svrchanost a jeho nepochopitelné rozhodnutí vyvýšit Adama nad anděly. Zdůvodnění lze nalézt u Filóna: v Adamově schopnosti pojmenovávat věci se zračí Boží moudrost a vláda nad nimi, kterou Bůh svěřil člověku jako svému zástupci: „byl ustanoven jako zástupce (*hyparchos*) jediného Krále“ (*De officio mundi* XXIX 88). Výklad souznívá s islámskou interpretací pojmu *chalífa* jako „zástupce na zemi“ (2:30).²⁴

Ať už je skutečnost pojmenování jevů intimním setkáním mezi Bohem a člověkem jako v Genesis, nebo je zarámována obdivným zástupem andělů jako v Koránu, obojí linie představuje pojmové myšlení člověka jako Boží dar. Jím se člověk „zmocňuje“ ostatních stvořených věcí a může s nimi zacházet: „má nad nimi vládu“. Poznáním a komunikací se odlišuje od ostatních, tyto schopnosti dávají člověku jeho zvláštní důstojnost. V obou kanonických textech je však jasné, že původcem pojmenování, stejně jako stvoření, je Bůh.

Klanění andělů, Satanův vzdor

Epizodu o klanění andělů Starý zákon neuvádí. Boží rozhovor se Satanem se v jiném kontextu objevuje v proscénium ke starozákonní knize Job (1,6–12 a 2,1–7), kde se nejedná o poklonu člověku, ale o jeho strastiplnou zkoušku. Koránské zlomky (2:34; 15:28–31; 7:12) navazují na epizodu o pojmenování a na základě této Bohem naučené dovednosti rozvíjí vlastní příběh o Božím příkazu a Satanově neuposlechnutí. Satan-Iblís zdůvodňuje svůj vzdor hierarchicky: člověk je z hlíny, Satan z ohně, lepšího a úctyhodnějšího původu. Arabská tradice se zaujetím rozvíjí Iblísovu charakteristiku: džin, stvořený z ohně, vzatý do nebe jako zajatec po andělském vítězství nad ničiteli země, byl svržen, když pyšně neuposlechl Boží příkaz.²⁵

Genesis, stejně jako kanonický text Starého zákona, se angelologií blíže nezabývá. Andělskou historii jako nebeské proscénium pozemských dějin uvádí v podrobnostech henochovská literatura. Anděl Sata-nael, byl pro svou dřívější vinu svržen do nižšího nebe, ač mu zůstala mimořádná schopnost vidět dobré a zlé (2 Hen XXXI 3–5). V knihách o Adamovi ďábel vysvětluje důvod své nenávisti – kvůli němu byl

²⁴ Akuzativní *chalífatan* v 2:30 však také lze chápat příslovečně: jako pokolení jedno za druhým: „generations after generations“. Al-Hilālī. *The Noble Qur'an*, s. 7.

²⁵ Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 11–12.

svržen na zem, když odmítl poklonu: „Nebudu se mu klanět, protože je mladší než já, spíš on by se měl poklonit mně“ (*Vita Adae* XII–XVI). Podobně vypráví *Jeskyně pokladů*.²⁶ Židovský midraš spekuluje o žárlivosti andělů vůči novému tvoru na základě jiných jednotlivých výroků z Písma: „Co je člověk, že na něho myslíš? Tvor plný lži, nenávisti a boje...“ (*Gn Raba* VII; *Berešit* I 26). Komentátor Koránu však vykládá, že obdiv andělů k Božímu výtvoru není projevem poddanosti člověku, ale poslušnosti Božímu příkazu (Tabarí k 2:32). Zatímco Korán pojednává tematiku andělských bytostí poměrně skrovně a strážlivě, návazná literatura líčí andělský svět s očividným očarováním. Koránský text stojí na pomezí mezi biblickou eliminací angelologické a démonologické tematiky a mezi její středověkou přebujelostí.

Korán na více místech opakuje motiv Božího příkazu k andělům a Iblisova vzdoru. Tato předehra tvoří logický podklad k události svedení prvních lidí. Iblís na rozdíl od biblického hada má pevně stanovené rysy: jméno a rodové určení – džin. Skutečnost, že dějiny člověka začínají před jeho stvořením a že jsou podmíněny děním v mimolidských sférách, snižuje význam člověka ve srovnání se starozákonním pohledem. Podobně jako v mýtu je člověku podle Koránu vyhrazena dolní rovina vesmíru, kde se jeho svět prolíná se světem duchovních bytostí – džinů a andělů. Absence tohoto vyprávění v knize Genesis dokládá soustředěný důraz na bezprostřední jednání Boha s člověkem.

Zahrada: strom života a strom poznání

Podle obou textů Bůh umístil člověka do podivuhodné zahrady, v níž jsou pro něj dokonale zajištěny životní podmínky: vodní zdroj, ovoce, stín. Adamovi je dovoleno ovoce všech stromů: „ze všech stromů v zahradě smíš jíst“ (Gn 2,16), „jezte, co vám libo“ (Q 7:19; 2:35). Jeden strom je jim však zakázán: „ze stromu poznání dobra a zla nejez“ (Gn 2,16), „nepřibližujte se k tomuto stromu“ (Q 7:19; 2:35).²⁷ Bůh, který je autorem zahrady, dává k dispozici všechno, s jedinou tabuizovanou výjimkou. Stanovuje mez lidské „libosti“. Důvod tohoto omezení není sdělen, ačkoli se naznačuje souvislost se zlem a smrtí: abyste nespáchali zlo (Q 7:19; 2:35), abyste nezemřeli (2,17 a 3,3).

²⁶ Bezold. *Me'arath Gazzé*, s. 16.

²⁷ Eva v Gn 3,3 referuje: „ani se ho nedotýkejte“.

Genesis líčí zahradu s množstvím ovocných stromů a čtyřmi řekami. Jméno Eden (*'ēden*) implikuje hojnost a příjemnost²⁸ a etymologicky odpovídá babylonskému *idinū*, které označuje zavlažovanou rovinu.²⁹ Člověk má za úkol o zahradu pečovat. Korán v pasážích o Adamovi podrobnosti o zahradě neuvádí. Je však zřejmé, že se jedná o neobyčejné místo, kde Adamovi a jeho ženě nebude nic scházet (20:118–119). V jiných částech Koránu jsou obšírně popisovány rozkošné zahrady (*ġannāt*) budoucího blaženého života spravedlivých se stinným stromovím, tekoucími proudy vod, lahůdkami a nápoji, měkkými pohovkami a černoookými kráskami.³⁰ Biblický Adam dostává za úkol obdělávat a chránit zahradu (2,15), zatímco v Koránu je darována jako místo hojnosti, kde stačí pouze jíst (7:19).

Podle Genesis roste uprostřed zahrady strom života a strom poznání dobra a zla (2,9). V průběhu vyprávění je zřejmé, že jde o dva různé stromy (3,22), ačkoli člověku je jmenovitě zakázán strom poznání dobra a zla (2,17). Blíže neurčené pojmy „dobro“ (*tôv*) a „zlo“ (*ra'*) jsou ve starozákonním kontextu srozumitelné jednak v kosmickém rozměru, jak ukazuje Boží evaluace díla stvoření v první kapitole Genesis („bylo to dobré“ 1,10 a jinde), jednak rozměru etickém, kde „dobro“ je definováno spravedlností (*sedeq*), poslušností Božímu ustanovení (*mišpāt*) a řádu (*mēšār*), jimiž je člověk vázán vůči Bohu (Př 2,9 a jinde). Arabské *ẓulm* ve formulaci „abyste nespáchali zlo“ (7:19)³¹ postihuje právě onu etickou nedostatečnost – neposlušnost a vzdor vůči Bohu. Slovo ovšem etymologicky souvisí s temnotou (*ẓulma*) jako protikladem světla. Z ďáblových slov v Koránu (20:120) vyplývá, že zakázaný strom je jeden a že zajišťuje věčné trvání (*chuld*) a nekončící vládu (*mulk*) – obojí pojem je Božím atributem.

Z rozmanité intertestamentární literatury vystupují další kontury příběhu. Bůh umístil Adama do zahrady Edenu, aby tam Adam zachovával jeho příkázání (*Neofiti* II 15). Poslušnost jako by byla Božím záměrem a Adamovo přebývání v ráji zkouškou, zda obstojí a nepřestoupí

²⁸ Jinde ve Starém zákoně bývá toto slovo v plurálu (*'ēdānim*) o hojnosti a lahodnosti: „proud hojnosti“ (*naḥal 'ēdanēchā* Ž 36,9), rozkošné stromoví (*'acē 'ēden* Ez 31,9).

²⁹ Původně sumerské É.DIN, známé z Gudeova válce jako jméno zavlažovacího kanálu (Gudea 753 A, kol. 27, ř. 21) [2013-04-18]. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/c217.htm>>.

³⁰ Q 18:31; 47:15; 56:11–24 aj.

³¹ Hrbkův překlad: „... abyste se nestali nespravedlivými“ (*takūnā min al-ẓālimīn*). „Přestoupili byste příkaz svého Pána, spáchali čin, který není dovolen“ (al-Ṭabarī k 7:19).

zákaz. Motiv zkoušky poslušnosti je zásadní pro učení Koránu. Bůh pozoruje nejen první dvojici v Zahradě, ale všechny lidi na zemi, aby viděl, zda mu zcela důvěřují (4:1; 41:40).⁵² Podle židovské tradice je Boží zahrada místo *Tóry*, stvořené dříve než svět (Jerušalmi 2.15; *Neofiti* III 24),⁵³ mezi dvěma cheruby tu spočívá Boží přítomnost (*šechinā*),⁵⁴ zde Adam „viděl anděly a nehasnoucí světlo“ (2 Hen XXXI 1–2) a jedl „andělský pokrm“ (*Joma* 75b; *Vita Adae* IV 2).

Gnostický tón andělského života Genesis i Korán eliminují, aby nerušil zásadní výpověď o Boží moci a lidském provinění. Genesis dává vyniknout stromu poznání dobra a zla, který je člověku zakázán jako smrtonosný. Strom života zůstává ve stínu prvního, věčnost není tématem. V Koránu je to právě strom věčnosti, k němuž se člověk nemá přiblížit. Zlo, které by tím způsobil, je *zulm*, nevděčná neposlušnost vůči Božímu příkazu. Také zahrada představuje samostatnou skutečnost: je zdrojem hojnosti, zajišťuje pokrmy, nápoje a oděv. Hadíth ji v plurálovém pochopení (*ğannāt*) barvitě líčí jako odměnu pro věřící při Posledním soudu, do jisté míry ve shodě s lidovým středověkým obrazem ráje – persko-arabské synonymum *firdaus* zastřešuje obojí.⁵⁵ Podle křesťanské interpretace v *Jeskyni pokladů* má Zahrada transcendentní charakter: vyvýšená nad středem světa se stromem života – Kristova kříže je obrazem Boží církve.⁵⁶

Provinění

Příběh vyznívá v obecných rysech shodně: had (Genesis) či ďábel (Korán) vnukne lidem, aby pojedli ovoce ze zakázaného stromu. Vysloví přítom lákavou myšlenku, že by člověk mohl překročit svou lidskou přirozenost: „budete jako Bůh, znát dobré a zlé“ (Gn 3,5), „stanete se anděly, budete nesmrtelní“ (Q 7:20). Poté, co pojedí, místo slíbeného se jim ukáže jejich nahota, takže se začnou zakrývat listím. Slovní formulace se však značně odlišují. Ve vyprávění Genesis je svůdcem lidí had (*nāḥāš* 3,1 a dále). Korán jmenuje ďábla (*šajtān* 7:20 a dále) a jeho

⁵² Důvěra (*taqwā*) je od Adama povinností lidí vůči Bohu (al-Ṭabarī k 4:1).

⁵³ Le Déaut. *Targum*, 87 a 98.

⁵⁴ Neofiti II 15 a *Jeskyně pokladů* (Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 22).

⁵⁵ Původně avestské *paiṛi-daēza*, obezděná zahrada, se v helénské době užívalo o královských parcích s ovocným stromovím a zvířaty (aram. *pardaisa*, ř. *paradeisos*). V Novém zákoně *paradeisos* odkazuje na nebeský ráj (Lk 23,43).

⁵⁶ Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 22.

projev charakterizuje jako našeptávání (*waswasa*). Biblický had-ďábel klame, že lidé mohou být jako Bůh, Korán z podstaty své zvěsti nenaznačí žádné ztotožňování člověka s Bohem: mohou se stát nesmrtelnými anděly. Biblické označení Boha plurálovým slovem **lohim* (3,5) umožňuje chápat větu ve smyslu „byli byste jako bohové“, jak ostatně zní i řecký překlad (*hós theoi*), a interpretovat ji podobně jako Korán: mohli byste se stát nesmrtelnými jako andělé.

Ve starozákonním příběhu je prostřednicí provinění žena: „vzala si z jeho plodů a jedla a dala svému muži a on jedl také“ (Gn 3,6). Korán úlohu ženy eliminuje docela, neboť ďábel hovoří k oběma a oba ho poslechnou: „svedl je klamnými řečmi“ (7:22). Provinění je typizováno jen stručně a nemá být předmětem další spekulace. Odlišný přístup se jeví také v pojmenování důsledku viny. Zatímco Genesis pouze konstatuje nahotu obou (*‘erumim* 3,7), Korán označuje jako „zlé věci“ (*sau’āt* 7:22) jejich odlišné pohlavní znaky. Je to zřejmě jednoduchá, populární interpretace biblického pojmu „poznat zlo“. Ve starozákonním smyslu je inkriminované zlo vina neposlušnosti Božímu příkazu, jež se stává červenou nití dějin Izraele a klíčovou premisou novozákonní nauky o vykoupení. Korán však zdůvodňuje, že Adam překročil Boží nařízení proto, že na něj zapomněl (*nasija* 20:115). Když se rozpomněl a projevil lítost, Bůh mu odpustil. Tato teze reinterpretuje reálné zlo v člověku ve prospěch modelu „čistého“ Božího proroka.

Adamovská literatura popisuje tuto epizodu s peripetemií, které nejsou pro cíle kanonických textů podstatné. K vysvětlení vztahu mezi ďáblem a hadem se vypráví, jak se Satan skryl za podobou hada, aby se dostal do ráje a mohl promluvit na Evu.³⁷ Množství exegetických úvah se týká motivu nahoty. Některé adamovské texty a s nimi i arabská tradice uvádějí, že Adam a Eva byli původně oděni světlem (*‘ór*) spravedlnosti, takže neviděli svou nahotu, světlo však zmizelo, když přestoupili Boží příkaz.³⁸ Pro život na zemi dostali namísto záře „oděv cti“ (*l’vúšīn d-’óqar*) k zakrytí těla (Jerušalmí III 21) – „oděv zbožnosti (*taqwā*)“ podle Koránu 7:26 a islámského výkladu (Tabarí k 7:23). Gnostický prvek božské záře kanonické texty eliminují jako nenáležité božské atributy. Oděv „cti“ neboli „zbožnosti“ definuje civilizační přioděnění jako nutný znak poslušnosti Zákonu.

³⁷ Anderson – Stone. *A Synopsis*, s. 53. Bezold. *Me’ārath Gazzē*, s. 22. Ibn Kathīr. *Qīṣas*, s. 16.

³⁸ Zjevení Mojžíšovi XX 1–3. Arménská Kniha o Adamovi XVII 1. Srov. Anderson – Stone. *A Synopsis*, s. 13. Bezold. *Maghārat al-Kunūz*, s. 27; Ibn Kathīr. *Qīṣas*, s. 16.

Tradicí rovněž zajímá, o jaký druh stromu se jednalo. Ve *Zjevení Mojžíšovi* (XX 4) Eva tklivě popisuje, jak ve chvíli provinění spadlo listí všech stromů, kromě fíkovníku, z něhož pojedla. Listím stromu své viny se zakryla. Nestoriánský komentátor považuje za nutné poznamenat, že fíkovník nebyl původcem smrti člověka, ale přestoupení Božího zákazu, a troufalá myšlenka být jako Bůh jim přinesla smrt.⁵⁹ Islámští vykladači se různí, jaký druh stromu byl ten zakázaný, zda fíkovník, vinná réva, palma, či jiný.⁴⁰

Pro kanonické vyznění příběhu jsou tyto podrobnosti nepodstatné. Jde o to, že člověk se provinuje proti Bohu ve své podstatě, muž i žena stejně, jak ukazuje Korán. Starozákonní příběh vykresluje genezi lidské viny od ženy k muži. Žena má v jednání s ďáblem aktivní roli, je první, kdo přestoupí Boží zákaz a stává se prostřednicí viny a následné ztráty ráje. V Koránu je poznání zla představeno jako poznání sexuality, kterou je nutno zakrýt: odlišnost muže a ženy musí podléhat mravním normám. Starý zákon otvírá širší exegetické pole. Poznání dobra a zla je pro člověka smrtónosné. Ve svém lidském omezení nedokáže nakládat se zlem, které jej přesahuje. Zároveň je však pro něj lákavé „být jako Bůh“. Zahanben svou nahotou poznává vzdálenost mezi sebou a Bohem.

Vyhnání z ráje

V Genesis i Koránu Bůh volá člověka, odkrývá jeho vinu, pojmenovává nepřátelství mezi ďáblem a lidstvem. Setkání je popisováno jako živá Boží řeč s četnými antropologickými charakteristikami: hlas, procházení, emotivní řečnická otázka, výčitka, tvrdý imperativ vyhnání. Vzdálení od Boha a jeho šťastného místa je explicitní: „poslal je pryč“ (*wajješall^ehēhú* Gn 3,23), „dolů s vámi“ (*ihbitū* Q 7:24). Genesis zdůrazňuje vzdálení od Boha, Korán pád dolů. Člověku je místo Zahrady dána za úděl země, z níž byl vytvořen: hebrejský výraz (*‘ādāmā^h*) podtrhuje tuto souvztažnost. Spojení „hlíny“ a „Božího dechu“ odráží jeho přítomnou existenci a zároveň jeho určení pro věčnost. Země (h. *‘ādāmā^h*, ar. *ard*) odkazuje na ztracenou Boží Zahradu (*ġan*, *ġanna*) blaženosti.

⁵⁹ Ernest A. Wallis Budge. *The Book of the Bee*. Oxford: Clarendon Press 1886, s. 21.

⁴⁰ Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ*, 13. Fík, hrozny a granátové jablko zmiňuje midraš jako požitavelné plody (Gn Raba XXXI 14).

Zatímco v Koránu Bůh mluví sám, bez lidské odpovědi, Genesis formuluje událost trestu jako dialog, či spíše soudní spor. Bůh volá Adama a Adam odpovídá, vysvětluje, že se ukryl, protože je nahý. Následuje přelíčení s každým provinilcem jednotlivě. Adam se hájí, že ho svedla žena, ta se hájí, že ji svedl had (3,12–13), který v přelíčení mlčí a je odsouzen jako první. Následuje trest zvlášť pro muže a pro ženu. Výroky zároveň osvětlují původ hadího pohybu, porodu, rolnictví, a také původ oděvu (3,14–19). Korán tyto podrobnosti vůbec nezmiňuje, zato uvádí, že lidé byli před ďáblem předem varováni (7:22). Je to opět paradigmatická teze: Korán je svou podstatou Boží varování před porušením důvěry a před trestem za takovou opovážlivost. Zlomek v sedmé súře cituje lítostivou reakci prvních lidí: provinili jsme se („uškodili jsme sami sobě“ 7:23) a jejich prosbu o odpuštění a slitování, jež jsou esenciálními Božími atributy (*al-ghaffār* 40:42 aj., *al-rahmān* 1:1 aj.). Ve dvacáté súře pak zaznívá jako odpověď příslib Božího „vedení“ (*al-hudā* 20:123), jež je rovněž klíčovou tezí koránské teologie – jím se projevuje Boží slitování vůči člověku, když se k Bohu obrátí. V dějinách se projevilo vysláním proroků a poslů a definitivně sesláním Koránu, který je „Vedení“ *par excellence*.

Hadíth doplňuje fragmenty Koránu o detaily: Adam, Eva a had byli všichni tři svrženi na zem a už při pádu se vzájemně přeli.⁴¹ Biblický motiv svalování viny se stává kletbou života na zemi. Nový oděv pro život na zemi, zhotovený z kůže hada (Jerušalmí III 21; *Vita Adae* XXXVII), pojmenovává trvalé dědictví společné viny. Místo světla (*'ōr*) jsou nyní zahaleni zvířecí kůží (*'ūr*), která je vzdaluje božskému světu (*Gn Raba* XX 12). Odívají se šatem z „kůže stromu“;⁴² totiž stromu provinění. Pozemský oděv je trvalým znamením viny a připomínkou ztracené slávy. V knize *Henochových tajemství* zároveň s trestem zaznívá i příslib druhého Božího příchodu a záchrany pro Adama: „Nezničím tě, ale pošlu tě, odkud jsem tě vzal. Až přijdu podruhé, opět tě přijmu“ (2 Hen XXXII 1–2). Znovupřijetí zmiňuje také Korán: „později si ho jeho Pán vzal (*iğtabāhu*), přijal jeho pokání (*tāba 'alajhi*) a vedl ho“ (20:122).

Motiv vyhnání z ráje se v tradici pozdní antiky a středověku rozvinul v dojemný příběh o pokání obou. „Naříkejme před tváří Boha, který

⁴¹ Místo dopadu na zemi islámští vykladači identifikují s poutními místy: podle některých Adam měl skončit na místě poblíž Mekky, Eva u Džiddy a had nedaleko Basry, podle jiných Adam i Eva dopadli v Mekce. Ibn Kathir. *Qišas*, s. 16.

⁴² Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 28.

nás stvořil, konejme veliké pokání, snad se nad námi Pán Bůh smiluje a vrátí nás tam, kde jsme žili ...“ (*Vita Adae* IV 3). Rabínská nauka v Adamovi vidí prototyp kajčnicka (*Eruvin* 18b; *Avoda zara* 8a) stejně jako arabská vyprávění. „Když andělé oba odváděli od Boží přítomnosti, Adam objal Evu s nářkem: ‚Pros za odpuštění, abychom nemuseli pryč z Boží blízkosti.‘ Gabriel odňal Adamovi Koránu, Michael mu sejmul diadém. Adam svěsil hlavu: ‚Odpust!‘“⁴³ Koránskou zmínku o „kajčících slovech“ (*kalimāt* 7:23) tradice vykládá jako vzývání Božího milosrdenství (*rahma*), nebo jako vyznání víry: „Bože, není Boha kromě Tebe. Tobě buď chvála a dík. Pane, provinil jsem se, odpust mi, vždyť Ty jediný odpouštíš, jsi slitovný, jsi milosrdný!“⁴⁴

Vyprávění Genesis předjímá spor Boha s člověkem o jeho vině, dále rozvíjený v dalších starozákonních knihách. Od svévolného a zkáznosného aktu poznání zla je vedena klíčová biblická linie k provinilému útěku od Boží přítomnosti, ztrátě blaženého života v Boží zahradě, útrapám pozemské existence, zakončeným smrtí. Z příběhů dalších Adamových potomků vyplývá, že Bůh člověka přesto nepustil ze zřetel. Podle židovské mesiánské interpretace se synové Evy dočkají usmíření „v den Krále Mesiáše“ (*Neofiti* III 15; *Gn Raba* XX 5). Křesťanská *Jeskyně pokladů* jmenuje usmířitele – vtěleného Božího Syna Ježíše Krista – i podobu usmíření – jeho smrt na kříži.⁴⁵

Adamovi synové

Zatímco Korán už nevypráví nic o tom, jak žila první dvojice na zemi, následující dvě kapitoly Genesis obsahují záznam o jejich rodičovství (4,1–2.25 a 5,3–4) a o Adamově smrti (5,5). Mezi množstvím dalších potomků jmenuje tři syny, Kaina, Ábela a Šéta, kteří jsou protagonisty jiného, exegeticky významného příběhu, který zmiňuje také Korán (5:27–31). Midraš zdůrazňuje, že příběh prvního člověka se týká všech následujících, neboť všichni lidé jsou potomky toho, který byl stvořen k Božímu obrazu (*Gn Raba* XXIV 5). Stejně tak hadíth: „Bůh stvořil Adama a Evu, aby se stali základem lidstva“.⁴⁶ Kanonický příběh Genesis i Koránu nechává vyniknout myšlence, že skrze prarodce Adama přechází vyhnanství a touha po ráji na generace potomků.

⁴³ Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ*, s. 17.

⁴⁴ Tamtéž, s. 18.

⁴⁵ Bezold. *Me'ārath Gazzé*, s. 30.

⁴⁶ Tamtéž, s. 30.

Toto sdělení v symbolické podobě rozvíjí *Jeskyně pokladů*: Adam si od bran ráje přinesl zlato, myrhu a kadidlo a uložil je v jeskyni, v níž se modlil před zplozením potomstva. Adamova prvosvatyně s trojím pokladem se posléze stala jeho hrobkou.⁴⁷ Trojí poklad spojuje příběh o vyhnání z ráje s evangeliem: zlato, kadidlo a myrhu z Adamovy jeskyně nakonec přinášejí tři mudrci do Betléma narozenému Spasiteli. Na Adamově hrobě je postaven kříž.⁴⁸

Adamova smrt

Příběh Genesis končí stručným, kronikářským konstatováním Adamovy smrti: „dnů Adamova života bylo celkem devět set třicet let, a zemřel“ (5,5). Korán se o ní nezmiňuje, ač ji nepopírá na základě definice člověka jako smrtelníka a proroka jako běžného člověka (*bašar mithlukum* 14:11, 18:110 aj.). Biblický výraz „a zemřel“ spíše chce říci „dožil se devíti set třiceti let“.⁴⁹ Stejná formulaická věta se objevuje ve starozákonních biografích Adamových potomků (Gn 5), patriarchů Noacha, Abraháma, Izmaela, Izáka. Kronikářský záznam o narození a smrti podtrhuje biblickou genealogickou koncepci a lineární podání dějin. Korán, který si neklade historiografický nárok, údaj o věku a smrti Adama neuvádí.

Tradice odvozuje některé obřady od Adamova archetypu: pravidelné modlitby, které Adam předal synům jako dědictví,⁵⁰ pohřební obřady s balzamováním „rajskými bylinami“ (*Vita Adae* 30–31),⁵¹ pomazání „olejem milosrdenství“ (*Vita Adae* 36.1–2). Takto vyjádřená předzvěst života neruší trest smrtelnosti. Anděl archetypálně vykonávají Adamův pohřeb.⁵² Epizoda naznačuje směřování Adamových dějin zpět k andělskému světu. Adamův hrob v *Jeskyni pokladů* bude mít druhé dějství v evangeliu.⁵³

⁴⁷ Tamtéž, s. 32–48.

⁴⁸ *Testamentum Adae*. PS (Patrologia Syriaca) II, kol. 1339–1346.

⁴⁹ Údaj uchovává hebrejská tradice (Jub IV 28; Gn Raba XIX 8) a přejímá hadíth.

⁵⁰ Gibson. *Apocrypha arabica. Kitāb al-mağāll*, s. 16 (sinajská verze *Jeskyně pokladů*). Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ*, s. 31.

⁵¹ Ibn Kathīr. Tamtéž.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 39. Adamovo tělo bylo podle židovské tradice pohřbeno v jeskyni Machpela v Hebronu (Baba batra 58a), podle křesťanské na Kalvárii (*Me'ārath Gazzē*, s. 42), podle islámské na hoře, kam dopadl po svržení ze Zahrady, tedy v Mekce. Středověký kompilátor 'Alī b. al-Hasan b. 'Asākīr (12. st.) spojil obě verze: hlava je pohřbena u Abrahámovy mešity, nohy u skály Chrámu (*Qiṣaṣ*, s. 32).

V adamovských textech Bůh zemřelému přislíbujze zmrtyvýchvstání: „pozvednu tě o vzkříšení, jak jsem ti slíbil“ (*Vita Adae* 41.13). Návrat do ráje předpokládá také dialogický hadíth imáma Hákima o kajcnosti a nevypočítatelném Božím milosrdenství: „Když uvidíš, že jsem se napravil, vrátíš mě do Zahrady?“ – „Ano.“⁵⁴

V logice příběhu Genesis je smrt důsledkem Adamovy nenáležitě touhy po nesmrtelnosti a přestoupení Božího limitu. Příslib vzkříšení a znovupřijetí je ve Starém zákoně smlčen, vyniká důsledek Adamovy viny vůči Bohu. Novozákonní linie mezi Adamovou vinou a vykoupěním skrze „nového Adama“ ukáže Adamův hrob jako místo jeho vzkříšení do Kristovy přítomnosti (Řím 5,12–21).

Závěr: Adam patriarcha a Adam prorok

V knize Genesis i v Koránu se člověk jeví jako kompozitní bytost s tělem stvořeným z prvků země a duší z Božího dechu, jediná taková mezi tvory. Toto privilegium naznačuje jeho určení pro věčnost. Genesis zdůrazňuje, podobně jako další tradice o Adamovi, že člověk byl stvořen k Boží podobě. Korán se svou zvěstí o naprosté Boží jednosti a jedinečnosti tuto myšlenku nepřipouští – cokoli k Bohu připodobnit by znamenalo *širk* – přidružení nesourodého. Člověk má svou podobu, nezpodobitelný Bůh je od tvorů vzdálen. Křesťanská zvěst naopak ukazuje na linii od stvoření člověka k Boží podobě k novému skutku: Bůh přijme lidské tělo, aby ztracenou Boží podobu člověku vrátil.

Jiný mimořádný dar, jak jej popisuje Genesis i Korán, je pojmové myšlení člověka, které jej odlišuje od všech ostatních tvorů, podle Koránu i od andělů. Korán zdůrazňuje původ myšlení v Bohu, Genesis svobodu, kterou Bůh člověku ponechává v „pojmenování“. Vyprávění Genesis zrcadlí dění mezi Bohem a člověkem, stejně jako celý starozákonní text. Korán naproti tomu zasazuje lidské dějiny do kosmologie a v návaznosti na henochovskou tradici a targúmy barvitě popisuje dění v andělských sférách.

Člověk je bytost ve dvojí podobě – jako muž a jako žena. Genesis i Korán zdůrazňují komplementárnost muže a ženy a pevnou vzájemnou vazbu rodičovské dvojice.

Obojí text postuluje nevinnost stvořeného člověka. Islámská nauka o prorocích nepřipouští jejich poskvrnění. Adam pojedl ze zakázaného

⁵⁴ Ibn Kathīr. *Qišaš*, s. 18.

stromu ze zapomnětlivosti, ne ze zlého úmyslu. Ten nutno přičíst pouze Satanovi, tomu, který se nepatřičně vypínal. Starý zákon naproti tomu naznačuje pyšný úmysl člověka „být jako Bůh“. Zakázaný strom není sám o sobě zlem – zlý je skutek neuposlechnutí, jak zdůrazňuje obojí text. Trestuhodným důsledkem přestoupení Božího zákazu je podle Koránu poznání nahoty jako zla, podle Genesis poznání dobra a zla a v tomto stavu možné sáhnutí po věčnosti. Zatímco Korán vidí lidskou vinu zjednodušeně jako nepatřičné odhalení těla, biblický záměr je ukázat na racionální a přesažnou povahu zla, které díky skutku neposlušnosti vstoupilo do lidského rodu. Člověk už je nedokáže odstranit. Podle Koránu je provinění pouze osobní. Když člověk lituje, Bůh se může smilovat a odpustit mu.

V obojím případě jsou všichni tři provinilci vyhnáni ze zahrady – podle Koránu explicitně svrženi dolů – na zem, kde mají v útrapách žít a zemřít: být obráceni v prach. Genesis stručně a tvrdě konstatuje patriarchovu smrt. Příslib vzkříšení a znovupřijetí je ve Starém zákoně smlčeno, vyniká důsledek Adamovy viny vůči Bohu. Ortel vyhnanství nechává starozákonní vyprávění zaznít bez naděje, zatímco Korán zmiňuje „vzvednutí“ ze země, zmrtvýchvstání soudného dne, jež je příznačnou zvěstí islámu. Vyprávění Genesis o Adamovi a Evě je však prologem dalšího starozákonního dění, kde se Boží péče o jeho tvora začne teprve pomalu odvíjet ve smlouvě s patriarchy, v podivuhodných událostech *Exodu*, v ochraně vyvolení v zaslíbené zemi, v mesiánských proroctvích o definitivní záchraně.

Korán je naproti tomu co do formy plně středověká kompozice. Jako exhortace k víře, cílená na konkrétní skupinu posluchačů, používá útržky rozmanitých duchovních a mytologických textů a narážky na známé látky lidové tradice. Koránské fragmenty o Adamovi nechávají protagonisty i dění bez kontextu, aby vynikla centrální zvěst o Boží autoritě a o trestu za přestoupení zákazu. Popírá historický pohled, proto chybí genealogie, chronologické vidění a reálný kontext. Ty však dodatečně doplňuje práce islámských vykladačů, hojně čerpajících z rabínské literatury, takže Adamův příběh zvolna konverguje k židovskému midraši a jen úsilím salafistických osobností je pročišťován, aby uchoval zásadní odlišnost koránské zvěsti: Adam je první v řadě proroků poslaných „ke svému lidu“ s varovnou zvěstí o neposlušnosti a o Božím soudu a s vybídkou k poslušné poctě jedinému Bohu. Na konci prorocké řady je Muhammad, poslední prorok

a naplnění Adama, kterého hadíth nazývá Abú Muhammad – otec Muhammada.⁵⁵

Adam podle vyprávění Genesis je patriarcha celého lidského rodu a jeho provinění se nese v starozákonním kontextu i v aktuálním horizontu lidské existence. Z širokého proudu starověké literatury o Adamovi se v biblickém příběhu zdůrazňuje počátek dějin Boží záchrany Adamova rodu.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: mlada.mikulicova@ktf.cuni.cz*

ABSTRACT

MLADA MIKULICOVÁ

Adam in the Book of Genesis and in the Qur'an

In both books Adam is presented as a prototypical man created from physical elements and endowed with divine inspiration that makes him capable of rational actions. While Genesis narrates the story of Adam from his creation to his death, stressing chronology and future development in history, the Qur'an's rendering is fragmentary. Of vast underlying popular traditions on Adam and Eve, Genesis pre-views the history of God's covenant and salvific action towards humankind while the Qur'an persists on the theme of human disobedience and God's absolute governance.

Despite common themes as the createdness of man, his superiority over the rest of the creation, the complementary nature of human being as man and woman, the loss of happiness through disobedience to God's law, the two stories differ in interpretation. While the acceptance of evil into human heart is reflected as voluntary in Genesis, the Qur'an finds excuse in the revolt of Satan who is shown in a more active role than man. Eliminating the notions of man as the image of God, and the final abolishment of evil, the Qur'an uses Adam's story to demonstrate the principal axioms of Islamic doctrine: God must be obeyed and Satan's lures avoided else man will not attain the Garden; Adam is a prototypical prophet, informing of these truths. Adam and Eve, according to the narration of the Book of Genesis, represent human existence in the drama of knowing evil and distress, hiding from God, and hearing his promise of future salvation that begins to unroll in their progeny.

Key Words

Genesis, Qur'an, Adam, Apocrypha, Pseudoepigrapha, Stories of Islamic prophets

⁵⁵ Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 31.

RECENZE A ZPRÁVY

**Jean-Pierre Torrell. *Fenomén „katolická teologie“*.
Praha: Krystal OP 2013, 167 s. ISBN 978-80-87183-52-6**

M I C H A L S K L E N Á Ř

Nakladatelství Krystal OP vydalo pod názvem *Fenomén „katolická teologie“* překlad díla *La théologie catholique* pocházejícího již z roku 1994 (rozšířené a přeložené vydání je z roku 2008, části ze začátku 90. let ale nebyly pro účely druhého vydání nijak upravovány), pořízený Oldřichem Seluckým. Drobnější práce Jeana-Pierra Torrella vyšla v originálním jazyce v rámci popularizačně-teologické ediční řady „Que sais-je?“ – „Co vím?“ Předmluva Tomáše Petráčka nazvaná „Mistr a teologie. Dominikán Jean-Pierre Torrell, Tomáš Akvinský a radost z myšlení“ (s. 5–18) představuje dílo a autora, jehož označuje za „žijícího klasika katolické teologie“ (s. 5). Tomáš Petráček dále ukazuje základní prvky Torrellova díla a zasazuje předkládanou práci do kontextu jeho myšlení.

Kniha má podle autorské předmluvy za cíl nabídnout čtenáři přehled o současném stavu katolické teologie (s. 19). Jean-Pierre Torrell vysvětluje hned v úvodu slova v názvu publikace, když říká, že „teologie“ se nutně musí skládat ze tří částí: Zjevení Boha, víry a rozumu člověka. Pojem „katolický“ označuje hledisko, z něhož je představována teologie, její dějiny, povaha, metoda a současná situace. Zachování jednoty víry a připuštění různosti teologických přístupů či teologií vede Torrella k důležitému metodologickému upozornění, které ozřejmuje výstavbu textu: „Všechny [teologie] jsou oprávněné natolik, nakolik respektují zjevení pravdy, nejsou však všechny stejně hodnotné z hlediska rozumu a jejich platnost můžeme posuzovat podle toho, jak jsou uvnitř a navenek koherentní“ (s. 22).

První kapitola nazvaná Slovo a věc (s. 23–32) obsahuje vývoj chápání pojmu „teologie“ v předkřesťanském starověku a u vybraných řeckých a latinských církevních autorů. Dále se zde ukazuje dlouhá kontinuální linie teologického typu poznání, ač takto nazývaného až později (s. 28).

Největší část knihy zaujímá historický přehled (s. 33–63), rozdělený do tří okruhů: (1) patristická teologie; (2) scholastická teologie; (3) od francouzské revoluce k II. vatikánskému koncilu. Autor upozorňuje, že se nejedná o dějiny teologie, nýbrž chce výběrově „popsat typické způsoby, jak se křesťanští myslitelé stavěli k předmětu své víry“ (s. 33).

Spekulativní rovině teologické vědy se Torrell věnuje ve třetí kapitole „Věda a moudrost“ (s. 64–85), v níž vychází z formulací dogmatické konstituce I. vatikánského koncilu *Dei Filius*. Po části zaměřené na vztah rozumu a víry přechází autor ke třem navzájem komplementárním způsobům, kterými spekulativní teologie uchopuje zjevené pravdy: (1) díky analogii, (2) díky

vztahům jednotlivých tajemství mezi sebou, (3) díky vztahům, které mají jednotlivá tajemství k poslednímu cíli člověka. Pasáže o pochopitelnosti tajemství a tématu Boha v teologii uzavírá korektivem subjektivního nasazení vědce: „Teolog nesmí pohrdat rozumem činným v oblasti víry, ale přesto si musí stále pokorně uvědomovat svoji situaci a nikdy nezapomínat, že své úsilí o poznání vyvíjí na pozadí zásadního nevědění“ (s. 75).

Jean-Pierre Torrell následně rozvíjí v intencích svatého Tomáše úvahu o integrování vědy do celku moudrosti a z této provázanosti vyvozuje specifický úkol teologie, jež na rozdíl od jiných věd neobhazuje pouze vlastní principy, nýbrž i principy společné všem vědám, což náleží do oblasti teologie fundamentální (s. 80–85). Kromě ukazování vnitřní koherence teologie jako celku má fundamentální teologie také zdůvodňovat víru v dialogu s těmi, kdo ji nevyznávají. Tím se Torrell dostává k obhajobě teologie jakožto praktické vědy, respektive vědy se spekulativním i praktickým rozměrem.

Čtvrtá kapitola věnovaná pramenům a metodě (s. 86–107) navazuje na předchozí pasáže a klade si za cíl strukturovat pozitivní teologii, přičemž doplňuje předchozí výklad texty II. vatikánského koncilu. Zaměřuje se především na konstituci *Dei verbum* a ukazuje vzájemnou provázanost Písma svatého s tradicí, teologií i církví. Torrell přitom podtrhuje fakt, že od sebe nelze odtrhnout tři současně působící faktory rozvoje tradice: (1) teologický výzkum doprovázený kontemplací, (2) *sensus fidei* celé církve a (3) kázání víry nástupci apoštolů (s. 88). Poté pokračuje výčtem některých exegetických metod.

Pátá kapitola „Současné proudy a problémy“ (s. 108–131) zachycuje stav teologie na začátku devadesátých let 20. století. Torrell poukazuje na nesnadno postihnutelnou situaci v teologické vědě po II. vatikánském koncilu, kdy se v ní začali více prosazovat noví protagonisté (odborníci z mimoevropských kulturních okruhů, laici, ženy), nová témata (antropologický obrat, politická orientace teologie) i nové přístupy (důraz na situovanost teologie a teologa, na dějinnost). Věnuje se přehledově hermeneutické teologii, teologii osvobození, feministické a pastorální teologii. Posledním projednávaným tématem je vztah teologie a učitelského úřadu církve. Zde autor konstatuje, že se nejedná o vztah konkurenční (tj. odnímání kompetencí a jejich přiznávání druhé straně), nýbrž konvergenční (tj. dvě odlišné funkce sloužící stejnému účelu). Trvá přitom jak na zachování různých úrovní autority vyjádření magisteria, tak na teologové souhlasu s učením církve v oblasti víry a mravů.

Po závěru z roku 1990, poukazujícím na stálou životaschopnost teologie, pokračuje český překlad knihy doplňkem z druhého vydání z roku 2008. Postskriptum (s. 134–163) navazuje na pátou kapitolu a reaguje na novější posuny v oblasti teologického bádání, komentáře se týkají především francouzského prostředí a dokumentů vydaných vatikánskými dikasterii. Přestože se jedná o přehledné a dobře provázané části textu, z důvodu odstupu dvaceti let a značné výběrovosti není v této části příručka zcela dostačující.

Souhrnně můžeme vyzdvihnout pět přínosů publikace. (1) Knihu lze úspěšně použít jako jeden z možných úvodů do studia teologie, který je psán přístupnou formou a zohledňuje různé čtenářské úrovně stručnými odbočkami s výkladem kontextu nebo vysvětlením původu slova. Pro ještě lepší práci s textem by studenti i jiný zájemce jistě přivítal věcný a jmenný rejstřík. (2) Torrell ve své práci důsledně aplikuje zachovávání jednoty víry a plurality teologických přístupů a (3) zdůrazňuje potřebu reagovat v jisté míře na vnější podněty, tedy na přítomnost neustálého kontinuálního vývoje teologické reflexe. (4) Odmítá také opuštění jednoty teologie jako celku na úkor jednotlivých specializací, jejichž přítomnost je jistě pozitivní. (5) Autor též varuje před zapomínáním na Boží prvenství v dialogu s člověkem: „Je sice pravda, že teologie je ‚řečí o Bohu‘, ale teolog nesmí nikdy zapomenout, že tato řeč je v první řadě řečí Boha, který nám ji ve svém slově nabízí“ (s. 90).

První uvedený přínos je v českém prostředí zvláště vítaný, protože kromě „Úvodu do teologie“ Dominika Duky z roku 1998 neměl student katolické teologie podobnou základní příručku k dispozici. Můžeme se tak – s vědomím spojení Torrellových textů z let 1994 a 2008 do jednoho celku – připojit k názoru pisatele předmluvy Tomáše Petráčka, že „přehlednost, srozumitelnost a typicky francouzská jasnost výkladu jistě i u nás zjednájí této příručce pevné místo v knihovnách“ (s. 13).

Patristická konference 2013: Patristická exegeze Písma

JIŘÍ PAVLÍK

Na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy se konala ve čtvrtek 19. a v pátek 20. září 2013 Patristická konference, kterou pořádaly Katolická teologická fakulta (KTF) spolu s Husitskou teologickou fakultou (HTF) ve spolupráci s Patristickou společností ČR. Tématem letošní konference byla Patristická exegeze Písma.

Po úvodním slově děkanů obou pořádajících fakult přednesl Jaroslav Brož v plénu úvodní přednášku. Věnovala se tématu uzdravování v díle Efréma Syrského, který je pojednává v kontextu starověké medicíny a dalších starověkých textů a v souvislosti dějin spásy jako uzdravení duchovních nemocí, jejichž příčinou je hřích. Poté konference pokračovala jednáním ve dvou sekcích. Jedno zasedání ve čtvrtek odpoledne a dvě zasedání v pátek dopoledne. Ve čtvrtek v podvečer proběhla pak výroční valná hromada Patristické společnosti ČR.

Pořadatelé se snažili sdružit do jednotlivých sekcí příspěvky s příbuznou tematikou, avšak téma patristické exegeze je tak široké, že je spíše s podivem, že se to více či méně podařilo alespoň v jedné sekci. V jejím čtvrtěčném zasedání se sdružily příspěvky tak, že převažovaly přednášky věnované různým dílům Řehoře z Nyssy. Po vystoupení Veroniky Černuškové (CMTF UP v Olomouci) s příspěvkem *Modlitba „Otče náš“ u Klementa Alexandrijského* tak následovaly „řehořovské“ přednášky od Lenky Karfikové (FF a ETF UK) na téma *Homilie na Velepíseň Řehoře z Nyssy (filosofické otázky)*, Markéty Bendové (FF UK) s tématem *Mojžiš, příklad ctnosti podle Řehoře z Nyssy* a příspěvek Heleny Panczové (TF TU v Bratislave), *Oslobodenie Izraela z Egypta: Výklad Ex 3–14 v diele Gregora Nyssského Život Mojžiša (II 19–129)*. Při prvním pátečním zasedání v této sekci zazněla sada příspěvků věnovaných interpretaci 5. verše Žalmu 18 (19): Petr Chalupa (CMTF UP v Olomouci), *Stan ve slunci (Ž 18,5b–7 LXX)*; Jana Plátová (CMTF UP v Olomouci), *Nejstarší křesťanské výklady Ž 18(19),5c* a Pavel Dudzik (FF MU Brno), *Výklad Žalmu 18,5c u Eusebia z Kaisareie*. Po nich následovala společná diskuse a sekci uzavírala přednáška Gabriely I. Vlkové (CMTF UP v Olomouci), na téma *Iz 6,9–10 v citacích Nového zákona a v komentáři sv. Jeronýma*. V závěrečném pátečním zasedání této sekce se podařilo sestavit blok věnovaný výlučně Augustinovým *Enarrationes in Psalmos*. V něm přednesli své příspěvky David Vopřada (KTF) na téma *Augustinův výklad proklínacích žalmů v Enarrationes in Psalmos*, Marcela Andoková (TF TU v Bratislave) na téma *Židovský národ a dejiny spásy v Augustinových Enarrationes in Psalmos* a Róbert Horka (RKCMBF UK v Bratislave) s tématem *Interpretácia mena a činov kráľa Dávida v žalmových nadpisoch Augustínovho Komentára k žalmom Enarrationes in Psalmos*.

Druhá sekce neměla tematické uspořádání. Zazněly v ní dva příspěvky o Janu Zlatoústém: *Homilie Jana Zlatoústého na Skutky apoštolů, analýza soudního agónu v 50. homilii* od Jiřího Pavlíka (HTF) a *Vzestup a pád království jako vyjádření ius talionis v 5. homilii Adversus Iudaeos Jana Zlatoústého* od Sylvie Ondrejčkové (KTF). Vladimír Hrabal se ve svém příspěvku *Gramatická interpretace Pisma v polemice třetího století* zabýval interpretační metodou v antimonarchiánské polemice Hippolyta Římského, Tertulliana a Novatiana. Tertullianovi se věnoval také Pavel Koronthály (KTF) v příspěvku *Biblická východiska Tertullianova učení o druhém manželství*. Radka Fialová (ETF) v příspěvku *Justin Mučedník a jeho výklad Pisma* představila Justinovu interpretaci starozákonních textů v *Dialogu s židem Tryfónem*. Mlada Mikulicová (KTF) hovořila o syrské lidové tradici výkladu prvních kapitol Genese v příspěvku nazvaném *Výhnání z ráje podle Jeskyně pokladů*. Hana Šedinová (KKS FLÚ AV ČR), která se dlouhodoběji věnuje *Physiologu*, přednesla příspěvek *Clamavit perditionem ... (Jer 17,11). Alegorické výklady koroptve ve Physiologu a v dílech raněkřesťanských exegetů*. Dva příspěvky se zabývaly latinskými komentáři k některým listům. Vít Hušek (CMTF UP v Olomouci) v příspěvku *Klasifikace hříchů a možnost se jim vyhnout: Ambrosiaster* vycházel z Ambrosiasterových komentářů k Pavlovým listům. Július Pavelčík (TF JČU) měl příspěvek na téma *Beda Venerabilis – interpret Jakubovho listu*. Poté Haig Utidjian v přednášce *Hudební skladatel jako biblický exegeta: případ ódy Hawun-hawun sv. Řehoře z Nareku* přednesl hypotézu, že óda *Hawun-hawun* je autorovou exegezí liturgických čtení Pisma ve svátek Církve. Konferenci uzavíral Jan A. Dus (ETF) s příspěvkem *Pravda v Janově evangeliu a v listech Ignáce Antiochijského*.

Příspěvky přednesené na této Patristické konferenci nebudou publikovány v konferenčním sborníku. Přednášející byli vyzváni, aby je publikovali v odborných časopisech podle vlastního výběru a uvážení.

Mezinárodní konference 2013 Společnosti pro biblickou literaturu (SBL)

J A R O S L A V B R O Ź

Ve dnech 7.–11. 7. 2013 hostila jubilující starobylá universita ve skotském St. Andrews účastníky mezinárodní konference Společnosti pro biblickou literaturu (Society of Biblical Literature).¹ Už samotný vzhled historického města při malebných mořských útesech svědčí o šestisetleté péči o vysoké vzdělání na třetí nejstarší univerzitě v anglojazyčných zemích a první ve Skotsku.

Na úvodním shromáždění, vedeném předsedou Společnosti Johnem F. Kutskem, dostaly slovo krátké odborné sumáře o tom, *Co biblisté potřebují vědět o ... Kumránu* (C. Newsom), ... *Samaritánském Pentateuchu* (S. Schorch), ... *Septuagintě* (K. De Troyer), ... *raném rabínském judaismu* (Ch. Milikowsky) a ... *o novozákonní textové kritice* (H. Strutwolf).

Mezi přední body programu patřila bezesporu sekce o díle místního novozákonníka Richarda J. Bauckhama *Christologie, stvoření a eschatologie* za jeho osobní přítomnosti. Druhým oceněním vysoké úrovně biblické teologie v St. Andrews byla panelová sekce o právě vycházejícím čtvrtém dílu knihy N. T. Wrighta *Paul and the Faithfulness of God* (London – Minneapolis). Velké pozornosti se také těšila panelová diskuse o knize Hermanna Spieckermanna a Reinharda Feldmeiera *The God of the Living / Der Gott der Lebendigen* (Baylor – Tübingen, 2011), která po německé edici vchází anglickým překladem do širšího biblistického světa. Kruh znalců Septuaginty hodnotil s odstupem padesáti let Barthélemyho *Les Devanciers d'Aquila*. Stále jsou předmětem odborného zájmu kumránské svitky. Na konferenci jim byly věnovány excelentní sekce *Písařské tradice ve svitcích od Mrtvého moře a Třicet let po anglické edici Chrámového svitku*. Znalce biblické teologie a liturgie zase přitahovaly prezentace tématu *Rituální inovace*, sledující vztahy mezi obměnami bohoslužby a posvátných textů v Hebrejské bibli a v Kumránu, ale také v širším kontextu středomořské oblasti Blízkého Východu, včetně legitimacy obměny kultu nebo jejího odmítání (např. 1 Král 12–13). Tomuto tématu byla blízká sekce *Boží jméno a obraz Boha*. Ke slovu přišla také biblická translatoologie. Nida Institut for Biblical Scholarship at the American Bible Society sponzoroval sekci *Jak mohou translatoologické studie přispívat k jasnosti biblické textové kritiky*.

Autor této zprávy se účastnil konference v rámci plnění projektu „Historie Bible a její interpretace“ (GAČR) a pracoval především v sekci *Listu Židům*,

¹ Účast autora zprávy na uvedené konferenci je součástí badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

kteřou koordinuje Eric F. Mason. Ta byla letos zaměřena na 8. a 9. kapitoly tohoto novozákonního spisu, a tak většina prezentací pojednávala o charakteru Kristova kněžství ve srovnání se starozákonním kultickým systémem. Výrazný příspěvek přednesl G. Gabel (Münster) na téma *Co je tak zajímavého na starém vybavení? Israelský pouštní stan podle Žid 9,1–5 neboli Jak (ne)přístupovat k Boží Přítomnosti*. Mimo toto hlavní téma prezentoval J. Brož *Témata a motivy kněžské christologie v Žid 11*.

Uprostřed hlavního náročného programu se nabízely četné příležitosti k formálním i neformálním setkáním. Díky organizačně dobře zvládnutým večerním „fireside“ v útulných prostorách univerzitních budov rozestých po městě bylo možno poznat lidskou tvář těch, které většina vědeckého světa zná jen z bibliografických titulů. Takové milé rozprávění Emanuela Tova nebo Athalye Brennerové o tom, jak jde život, dokáže být dobrou motivací zvláště mladým badatelům.

Mezi výjimečné zážitky patřilo ostatně také zhlédnutí filmové dokumentace projektu *Sephardi Voices* o sefardských Židech, kteří po 2. světové válce dobrovolně nebo nuceně emigrovali ze Severní Afriky nebo ze Středního Východu. Naopak zase s historií místní teologické vědy se mohli zájemci seznámit v přednášce N. T. Wrighta o *600 letech biblické exegeze na Univerzitě v St. Andrews*, přednesené v působivém sněmovním sále.

Závěrem nelze přehlédnout na konferenci představenou kvalitní knižní nabídkou prestižních odborných vydavatelství, která navíc sponzorovala kávová občerstvení. Pořadatelé vyzdvihli též společenský rozměr vědecké konference velkorysým pozváním ke stolu se zvukem skotské dudácké kapely. To vše uprostřed pěstěných trávníků poklidného starobylého města, světové kolébky golfu.

Přínos ekumenismu k teologickému vzdělávání. 25. výroční setkání AÖF-ERF

FLORIAN TUDER

Již 25. ročník konference Ekumenického výzkumného fóra (Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung/ Ecumenical Research Forum, AÖF-ERF) se konal 8.–10. listopadu 2013 v budově Misijní společnosti v Hamburku. Stěžejním tématem tohoto sjezdu byl „Význam ekumenismu v teologickém vzdělávání“.

Zvláštností tohoto setkání nebylo pouze 25. výročí AÖF-ERF, ale také fakt, že se zde sešlo několik mladých ekumeniků z různých evropských zemí (podle jejich původu však můžeme mluvit o účastnících z celého světa), aby diskutovali nad hlavní otázkou konference i dalšími tématy. Vedle akademické diskuze setkání rovněž podněcovalo mezi účastníky komunikaci na osobní rovině. Delegáti z mnoha církví, jmenovitě římskokatolické, baptistické, reformované, ortodoxní, mennonitské, luteránské, husitské a anglikánské, spolu jedli, modlili se i celebrowali. Tak jako pokaždé v historii AÖF-ERF byla tato různorodost prožívána jako něco velice obohacujícího a podněcujícího.

Taktéž hlavní mluvčí přistupovali k tématu konference z různých perspektiv. V pátek večer vystoupila Ivana Noble, profesorka z Institutu ekumenických studií ETF UK v Praze a duchovní Československé církve husitské. Hovořila především o vztahu ekumenismu a teologického vzdělávání z husitského pohledu. Jedním z nejdůležitějších podnětů bylo její rozdělení historických a intencionálních schizmat. Jejím hlavním argumentem bylo, že tento rozdíl musí být detailně vymezen. Musíme si uvědomit chybu ekumenického „perspektivismu“, který předpokládá jasnou katolickou, protestantskou, husitskou, baptistickou či jinou identitu, ze které vycházejí naše pozice a díky které může být jednota vyhledávána jako určitý druh syntézy. Autorka také ukázala, že při hledání nových alternativ pro ekumenickou metodologii, která by byla uskutečnitelná v teologickém vzdělávání, bude užitečné zohlednit rozporný charakter teologie v historii, rozlišovat mezi symboly celku a symboly jednoty a předefinovat vztah mezi jednotou a pluralitou.

Emeritní profesor Grigorios Larentzakis učil více než čtyřicet let ortodoxní teologii a ekumenismus na různých australských teologických fakultách a evropských vědeckých institucích. Jako iniciátor takzvaného „grazského procesu“ má hluboké znalosti evropského a ekumenického univerzitního prostředí. Larentzakis přednesl své téma v sobotu ráno a pojal ho z praktického hlediska. Když mluvil o vztahu mezi teologickým vzděláváním a ekumenismem, zdůraznil ekumenický postoj každého studenta a každého profesora. Bez pozitivního postoje k ekumenické teologii a jejím cílům by úspěch nebyl možný. Aby studenti tento postoj přijali, měli by profesori přednášet v ekumenickém

duchu. To se týká zejména církevních dějin, kanonického práva a pastorální a dogmatické teologie, jinak zde nastává nebezpečí, že se ke studentům dostanou tendenční nebo dokonce mylná fakta. Jestliže k tomu dojde, ekumenická zranění se neléčí, ale naopak prohlubují. V dalším bodě přednášky byla vyzdvížena důležitost studia společných křesťanských pramenů víry a úsilí o přijetí již dosažených ekumenických cílů.

Po dvou hlavních příspěvcích pak měli možnost vstoupit do diskuze s přednášejícími také účastníci konference. Diskutovalo se o představených námětech a různých terminologických přístupech, což bylo pozitivně hodnoceno oběma stranami.

Po hlavním sobotním příspěvku následovaly prezentace projektů. V rámci hodiny bylo prezentováno osm projektů, po nichž následovala diskuse. Jedním z cílů Ekumenického vědeckého fóra je totiž umožnit debatu o současných a plánovaných vědeckých projektech z oblasti ekumenické teologie. Fórum je zamýšleno jako platforma k vytvoření většího propojení mezi mladými vědci. Mladí badatelé pracují často na velmi specifických tématech a cítí se tak na svých domácích fakultách izolováni. AÖF-ERF nabízí těmto vědcům prostor k diskuzi svých témat, což také poukazuje na velkou různorodost ekumenicko-teologického výzkumu. Je zvláště důležité budovat určitou síť v rámci vědecké komunity, a to především pro témata, která nejsou běžná.

Prezentace projektů se konají v otevřeném fóru. Mohou se zde prezentovat jakékoli projekty nebo výzkumné otázky spojené s ekumenickou teologií a misiologií. Vítány jsou historické, mezicírkevní, ale též mezikulturní perspektivy.

Letošní prezentace se věnovaly otázce vlivu ekumenismu v ortodoxním teologickém vzdělávání a také tématu s názvem „Transkulturační v Kalimantanu – Tiwah (pohřební rituál) u řeky Kahayan“. Další prezentace vycházely z historického prostředí („Vzdělání v pozdní antice. Pohanský rétor Libanios a jeho křesťanský student Basil z Caesareje“) nebo z politické teologie („Církev jako nerodinné politické těleso: Hannah Arendt, Dietrich Bonhoeffer a Dumitru Staniloae v dialogu“). Jako pole současného výzkumu bylo také představeno téma role ortodoxních médií v zemích bývalého Sovětského svazu nebo téma rozvoje ekumenického hnutí v Myanmaru.

V sobotu večer byli po zhodnocení konference zvoleni dva noví členové organizační komise (Joel Driedger, Slovensko a Michaela Kušnieriková, Slovensko) a také proběhlo rozloučení s bývalými členy (Joshua T. Searl, Velká Británie a Irena Zeltner-Pavlovic, Německo) s velikou vděčností za jejich práci během uplynulých let.

V neděli dospěla konference ke svému konci. Účastníci se nejprve setkali při bohoslužbě k výročí židovského pogromu, k němuž došlo v Německu 9.–10. listopadu 1938 a který vešel do dějin pod označením „Křišťálová noc“, a pak navštívili hrob známé teoložky Dorothee Sölle. Konference skončila po společném obědě.

V několika dnech zakusit ekumenickou různost – tak by mohlo znít shrnutí konferencí AÖF-ERF. Interakce mezi hlavními příspěvky dobře známých ekumeniků a především plodné neformální prezentace projektů (dnes asi nejdůležitější ekumenická metoda), společné rozhovory i občerstvení jsou důvody, proč se AÖF-ERF každoročně schází už 25 let a sjednocuje lidi z rozmanitého prostředí. AÖF-ERF od roku 1988 spojuje mladé vědce na poli ekumenické teologie a misiologie nejen z celé Evropy ale i ze zámoří. Každé toto setkání se drží určitého tématu, které vždy navrhnou účastníci posledního ročníku a připravují čtyři členové organizační komise. Příští setkání se bude konat 14.–16. listopadu 2014 v budově Misijní společnosti v Hamburku.

Mediating Mysteries, Understanding Liturgies. Správa z 9. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie LEST

BRANISLAV KULJOVSKÝ

Pokračujúc v dlhej tradícii kvalitného teologického výskumu sa v dňoch 23.–26. októbra 2013 konala v belgickom Leuvene v poradí už 9. medzinárodná vedecká konferencia systematickej teológie LEST, *Leuven Encounters in Systematic Theology* (Leuvenské stretnutia pri systematickej teológii). LEST konferencia začala v roku 1997 ako iniciatíva katedry systematickej teológie Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Leuvene. Odvtedy sa v Leuvene každý druhý rok na jeseň stretávajú významní teológovia z celého sveta, aby diskutovali o aktuálnych otázkach z oblasti systematickej teológie. V súčasnosti predstavuje LEST jednu z najväčších medzinárodných konferencií systematickej teológie v európskom priestore. Osobitosťou 9. ročníka bola spolupráca katedry systematickej teológie s Inštitútom liturgických štúdií a sakramentálnej teológie. Oficiálny názov 9. vydania konferencie bol *Mediating Mysteries, Understanding Liturgies* [Sprostredkovanie tajomstiev, chápanie liturgií].

Keďže tento názov neznie na prvý pohľad zrozumiteľne, bude vhodné ho na začiatok pár slovami objasniť. Hlavným cieľom konferencie, tak ako ho formulovali organizátori v oficiálnom prehlásení, bolo prispieť k pretrvávajúcej diskusii o spôsoboch, prostredníctvom ktorých sú sprostredkované tajomstvá viery, a zároveň uvažovať akými spôsobmi môžu a majú byť chápané kresťanské liturgie. V pozadí tejto partikulárnej otázky bola snaha zamýšľať sa nad možnosťami ako presne chápať prepojenie medzi liturgiou a vierou, modlitbou Cirkvi a obsahom toho, v čo verí, ktoré normatívne vyjadruje známe latinské spojenie *lex orandi – lex credendi*. Leuvenská škola liturgickej teológie zastáva diktum, že liturgia by mala teoreticky aj metodologicky slúžiť ako prirodzený zdroj teologickej reflexie. Z tejto perspektívy možno chápať, prečo cieľom organizátorov konferencie bolo stimulovať systematickú teologickú reflexiu v bezprostrednom dialógu s liturgickými vedami. Táto skutočnosť sledovala aj snahu priniesť na konferenciu takpovediac „závan nového vetra“. Popri tradičných menách, ktoré sa na LEST konferencii pravidelne objavujú, prišli do Leuvenu aj nové tváre, a s nimi aj nové perspektívy a pohľady.

Konferencia začala ako už tradične juniorskou sekciou, na ktorej so svojimi príspevkami aktívne vystúpilo 39 doktorandov z rôznych krajín sveta. Príspevky doktorandov pojednávali o liturgii a sviatostiach naprieč rôznymi kresťanskými denomináciami a rozoberali teoretické ako aj praktické otázky. Konkrétne témy príspevkov sa venovali okrem iného otázkam vzťahu liturgie a kultúry, liturgie a politickej teológie, ekleziologickým a ekumenickým implikáciám sakramentálnej teológie či otázkam prepojenia liturgickej

a systematickej teológie. Mladí teológovia opierali svoje úvahy o myšlienky takých mysliteľov, akými sú Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Alexander Schmemmann, Henri de Lubac, Karl Rahner, Roger Haight, Edward Schillebeeckx či John Henry Newman. Drvivá väčšina účastníkov juniorskej konferencie bola prirodzene z Leuvskej univerzity, avšak svoje zastúpenie tu mali aj univerzity z Anglicka, Škótska, Spojených štátov, Kanady, či Francúzska. Z nášho stredo európskeho či východo európskeho regiónu sa konferencie zúčastnili len traja študenti Karlovej univerzity v Prahe.

Úvodnú prednášku s názvom „Prečo by dnešná teológia mala úžitok zo znovuobjavenia diela Dom Odo Casela,“ predniesol leuvský profesor Joris Geldhof, hlavný organizátor konferencie. V nasledujúcich dňoch vystúpilo v rámci piatich plenárnych zasadnutí desať popredných teológov. V prvom plenárnom zasadnutí, ktoré sa venovalo otázkam liturgického sprostredkovania evanjeliového tajomstva, predniesli svoje prednášky Gordon W. Lathrop z Luteránskeho teologického seminára vo Philadelphii a Patrick Prétot OSB z Katolíckeho inštitútu v Paríži. Druhé plenárne zasadnutie sa venovalo úlohe jazyka v liturgii a svoje náhľady do tejto témy predstavili Susan K. Roll z Univerzity Svätého Petra v Ottawe a Baby Varghese z Ortodoxného teologického seminára v Kottayam, India. Témou tretieho plenárneho sedenia bol význam aktívnej účasti na slávení liturgického tajomstva. Svoje prednášky k tejto téme predniesli Julia Knopp z Univerzity vo Freiburgu a Martin Stuflesser z Univerzity vo Würzburgu. V štvrtom plenárnom zasadnutí rozoberali Enrico Mazza z Katolíckej univerzity v Miláne a Bruce T. Morrill SJ z Vanderbilt univerzity (USA) súčasné výzvy a problémy v prežívaní liturgických tajomstiev. Záverečné plenárne sedenie sa venovalo rozsahu a hraniciam liturgickej teológie vo vzťahu k dogmatickej teológii. K tejto téme predniesli prednášky David W. Fagerberg z University Notre Dame a Andrea Grillo z Pápežského vzdelávacieho inštitútu sv. Anzelma v Ríme. Po každej z prvých štyroch plenárnych zasadnutí prebiehali v paralelných skupinách príspevky dokopy viac ako 40 teológov z celého sveta. Z nášho regiónu sa na konferencii zúčastnili opäť len zástupcovia českých univerzít, konkrétne Ivana Noble a Kateřina Bauerová z UK v Prahe, Timothy Noble z Medzinárodného baptistického seminára v Prahe, a Jitka Jonová z CMTF UP v Olomouci. Konferencia vyvrcholila spoločným eucharistickým slávením a záverečným banketom v sobotu napoludnie.

Vo všeobecnosti možno konštatovať, že konferencia bola po organizačnej stránke dobre zvládnutá. Pred začatím, v priebehu aj po skončení konferencie mohli účastníci nájsť všetky relevantné informácie o konferencii na webovej stránke www.lestconference.com, kde tiež možno nájsť odkaz na predchádzajúce LEST konferencie spolu s informáciami o zborníkoch. Zároveň každá zmena programu bola v priebehu konferencie zverejnená na sociálnych sieťach Facebook a Twitter. O dva roky bude LEST konferencia sláviť desiate výročie, ktoré bude umocnené aj skutočnosťou, že si budeme pripomínať 50. výročie

konca Druhého vatikánskeho koncilu. Z toho dôvodu sa organizátori rozhodli venovať LEST X téme: „*Duch a litera: hermeneutika a recepcia II. vatikánskeho koncilu*“. Už rok pred samotnou konferenciou bude zverejnená výzva na zaslanie návrhov na vedecké príspevky pre seniorskú a juniorskú časť konferencie (Call for papers). Keďže veľkým prínosom konferencie LEST nie je „len“ možnosť prezentovať akademickú činnosť na medzinárodnom fóre či diskutovať s teológmi z rôznych kultúrnych kontextov, ale aj budovať kontakty a otvárať horizonty, ktoré môžu neskôr prerásť do vzájomnej akademickej spolupráce, je potrebné na záver vysloviť pranie, aby okrem spomínaných českých teológov prejavili záujem o konferenciu aj iní teológovia nášho regiónu.

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 KTFUK 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 otevře-
no 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 kvalifiko-
vanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adre-
su 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 Press. *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 double blind 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 manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2014, roč. 4, č. 1

Prorektor-editor prof. PhDr. Ing. Jan Royt, Ph.D
Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 5–5, 116 36 Praha 1
<http://cupress.cuni.cz>
Praha 2014

Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588
e-ISSN 2536-5398
MK ČR E 19775

Jan Jüptner: Civilní náboženství

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 246 str., 1. vydání, cena: 270 Kč



Vysvětlujeme-li své politické názory, nakonec se vždy dobereme ke slovu nebo představě, za nimiž nezbývá než mlčet. Tyto „poslední věci“ zakládají náš veřejný prostor a kniha Jana Jüptnera v nich spatřuje civilní náboženství: české, evropské nebo západní. Autor mapuje civilně náboženské úvahy vedoucí od antiky až k systémové teorii 20. století (Varro, Vico, Rousseau, Bellah, Luhmann). Civilní náboženství vzniká z jeho pohledu tehdy, když si společnost promítá do své rozlehlé reality to, co pokládá za skutečně podstatné, aby si od ní nechala vyprávět o tom, jak začala, jak skončí a jaký má smysl. Kniha šetří krizový diskurz v USA po 11. září, v české kapitole pak

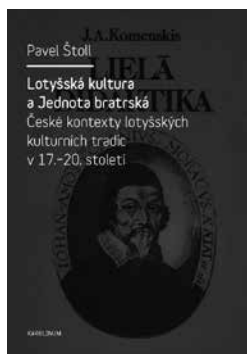
bilancuje tzv. českou otázku a předkládá původní studie o kázáních J. S. Trojana a „pravdě a lásce“ v médiích.

ISBN 978-80-246-2443-3

Pavel Štoll: Lotyšská kultura a Jednota bratrská

České kontexty lotyšských kulturních tradic v 17.–20. století

Praha, Karolinum 2013, brožovaná, 324 str., 1. vydání, cena: 350 Kč



Monografie přináší nové pohledy na souvislosti lotyšské a české literatury a kultury a rozšiřuje poznatky o působení naší náboženské reformace v Pobaltí, zejména v Lotyšsku. Autor nejprve shrnuje základní historická fakta o Pobaltí, typologicky je srovnává s českou situací a jádro práce poté strukturuje podle Komenského programu nápravy „moudrosti mysli“, „zbožnosti srdce“ a „životního klidu“. První část je věnována zvláště působení Komenského pedagogického díla a jeho paralelám v Lotyšsku, druhá a třetí část se zabývá lotyšskou literaturou související s ochranovským hnutím a jejími českými kontexty. Za příznačný svorník s českou kulturou je považován

sociální, národní a politický aspekt lotyšské „kultury srdce“, do jejíž základů byl uložen také odkaz Husa a husitství, Komenského a českobratrství.

ISBN 978-80-246-2284-2

