

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2018
roč. 8, č. 2

TÉMA

Liturgie a liturgický prostor

Liturgy and Liturgical Space

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2018

REDAKČNÍ RADA

šéfredaktor, předseda redakční rady

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

výkonní redaktori

Petr Macek (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Trefná

členové redakce

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Slavomir Dluhoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Praha)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

Martin Kočí (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

Čtírad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

Petr Štica (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

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

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Lubomír Žák (Pontificia Universita Lateranense, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

www.theologica.cz

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova, 2018

ISSN 1804-5588 (Print)

ISSN 2336-3398 (Online)

OBSAH

ÚVOD.....	5
TÉMA	
Liturgie a liturgický prostor	
Liturgy and Liturgical Space	
PAVEL KOLÁŘ	
Koncept církevního domu a liturgické síně v myšlení Miroslava Kouřila v dobovém kontextu Církve československé	9
PAVEL KOPEČEK	
Post-Conciliar Liturgical Reform in the Czech Lands and Music of the Liturgy.....	29
MARIE ZIMMERMANNOVÁ	
A Kerygmatic Liturgical Model of Catechesis in the Work of Sofia Cavalletti	51
VARIA	
PAVOL BARGÁR	
The Reformation from the Perspective of World Christianity.....	67
MARKÉTA BENDOVÁ	
The Influence of Philo's <i>De Abrahamo</i> on Gregory of Nyssa's <i>De Vita Moysis</i>	91
LUBOMÍR ŽÁK	
Martin Luther's Relational Ontology.....	111

CTIRAD V. POSPÍŠIL

Španělský přírodovědec a teolog Juan T. González de Arintero, o.p. (1860–1928) a evoluční vznik – stvoření člověka	127
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

RECENZE A ZPRÁVY

Pavel Kopeček. <i>Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma</i> (Tomáš Petráček)	149
Jan Stejskal. <i>Mnich za časů renesance</i> (Michal Pohunek)	153
Hana Stoklasová. <i>Katolické přechodové rituály v českých zemích</i> <i>v „dlouhém“ 19. století</i> (Michal Sklenář)	158
David Vopřada. <i>Kněžství v prvních staletích církve I. 1.–3. století</i> (Ondřej Salvét)	162

ÚVOD

V roce 2012 zřídil papež Benedikt XVI. při Kongregaci pro bohoslužbu a svátosti novou sekci s úkolem věnovat se liturgickému umění a liturgické hudbě. Byl to výraz snad i toho, že právě tyto dvě oblasti představují v oblasti bohoslužby nejvíce neznámých a jsou pro biskupy na jedné straně a pro umělce na straně druhé předmětem vyjednávání, hledání, slepých uliček i nových výzev. Je dobře, že – zahrneme-li s trochou velkorysosti oblast liturgického prostoru pod kategorii umění – se právě těmto tématům věnují také články nového čísla AUC Theologica.

Liturgickému prostoru je věnován první článek čísla od *Pavla Kolláře*. Analyzuje vliv českého architekta a scénografa Miroslava Kouřila (1911–1984) na utváření bohoslužebné síně Církve československé ve 30. a 40. letech 20. století. Po představení situace v tehdy nové denominaci seznamuje s pojetím jednotlivých liturgických míst i jejich vzájemných vazeb a s hlavními teologicko-architektonickými principy, jimiž byly jednota, nedělenost a centralita. Pojímání liturgie zejména jako skutečnosti slovesně-hudební a méně již rituální, což je architektonicky vyjádřeno prostorem typu koncertní sál, zdaleka nepatří jen minulosti či jen Církvi československé.

Neméně důležitým tématem, kterému je věnován článek *Pavla Kopečka*, je liturgická hudba. Po stručném uvedení do celocírkevních dokumentů 20. století představuje autor jednotlivé etapy, skupiny a protagonisty pokoncilní obnovy liturgie z hudebního hlediska v českém prostředí. Velmi cenné jsou údaje pocházející z archivu Josefa Bradáče či brněnského diecézního archivu. Článek je užitečným příspěvkem k poznání nedávné minulosti liturgického vývoje, motivů a realizací

liturgické reformy, podobně jako autorova monografie *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*, jejíž recenze je také součástí tohoto čísla AUC Theologica. Právě tento typ zkoumání liturgické reformy s cílem osvojit si její inspirativní principy klade jako důležitý úkol pro liturgickou vědu papež František ve svém překvapivém projevu ze srpna 2017.

V tomto projevu papež také upozorňuje, že ne naše vysvětlení, ale samy obřady a modlitby jsou školou křesťanského života. Tento přístup k porozumění liturgii nacházíme také v katechetickém programu Dobrého pastýře, kterému je věnován článek *Marie Zimmermannové*. Je v něm ukázáno, nakolik tento program odpovídá na požadavky kerygmaticko-liturgického modelu katecheze, jehož kořeny lze hledat u liturgisty a pastoralisty J. A. Jugmanna.

Druhý vatikánský koncil (SC 14) realisticky poznamenává, že nebudou-li příslušní aktéři „sami zcela proniknuti duchem a silou liturgie a nebudou-li schopni ji vyučovat“, není naděje na to, aby se lid liturgie účastnil správně a čerpal z ní zdroj pro svůj duchovní život. Nelze si než přát, aby k většímu porozumění liturgii přispělo také toto číslo časopisu Katolické teologické fakulty.

Radek Tichý

TÉMA

**Liturgie a liturgický prostor
Liturgy and Liturgical Space**

KONCEPT CÍRKEVNÍHO DOMU A LITURGICKÉ SÍNĚ V MYŠLENÍ MIROSLAVA KOUŘILA V DOBOVÉM KONTEXTU CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ

PAVEL KOLÁŘ

ABSTRACT

**Concepts of the church community house and liturgical space
in the work of Miroslav Kouřil within the context
of the Czechoslovak Church**

Czechoslovak Church has not yet been a subject of a detailed study. Recent research has dealt mostly with particular churches built by important Czech modernist architects (Gočár, Janák, Víšek) or with periods of development of church architecture in the Czechoslovak Church. This study presents concepts of the church community house and liturgical space in the work of Miroslav Kouřil, who was an important Czech avant-garde scenographer and church architect in the 1930s and 1940s. These concepts are interpreted within the context of continual church discussions on various issues related to church architecture in the Czechoslovak church. Particular attention is paid to the leading principles proposed by Kouřil as guidelines for building a liturgical space, namely the liturgical hall as a fundamental, unified and undivided space within the church community house; the centrality of the liturgical table; and the installation of the baptismery with living water.

Key words

Modernist church architecture; Liturgical space; Church community house; Miroslav Kouřil; Czechoslovak church

DOI: 10.14712/25363398.2018.48

Teologické a stavebně-architektonické otázky spojené s problematikou liturgického prostoru a sakrálních staveb, pro které se užívá výraz „sbor“, nepatří v tradici Církve československé husitské k tématům, jimž je věnována souvislá odborná pozornost. V současné době

jsou diskutovány spíše v uzavřeném okruhu bezprostředně zainteresovaných osob vždy s ohledem na praktické potřeby vytvoření nebo adaptace prostoru pro slavení liturgie, popř. stavby nového sboru.¹ Poslední ucelenou teologickou reflexí liturgického prostoru v kontextu husitské teologie Církve československé husitské tak zůstávají texty Otto Rutrleho.² S uceleným promyšlením této tematiky se nesetkáme ani v prvních dekádách života Církve československé, pro které bylo příznačné úsilí o výstavbu nových sborů, jež měly představovat charakteristický výraz sebepojetí Církve československé.³ Pokud byl liturgický prostor tematizován, pak zpravidla ve formě zadání architektonické soutěže, církevních směrnic pro výstavbu a adaptaci sborů nebo kratších časopiseckých příspěvků. Nejvýrazněji do veřejné diskuze o teologicko-architektonických zásadách pro výstavbu nových sborů a adaptaci stávajících sborových staveb⁴ zasáhl publikováním svých kratších studií, článků a komentářů ve 30. a 40. letech minulého století avantgardní scénograf a architekt Miroslav Kouřil.

Sakrální architektuře Církve československé doposud nebyla věnována samostatná monografie. Dosavadní stav bádání stručně shrnula a zhodnotila Amáta M. Wenzlová.⁵ Ve své studii přehledně periodizovala sledovaný úsek let 1920 až 1950 a jednotlivá období charakterizovala s ohledem na typologii realizovaných staveb, na důležité církevní dokumenty, které měly výstavbu nových sborů regulovat, i na postavy architektů či církevních pracovníků, kteří se podíleli na veřejné diskuzi o stávající a budoucí sakrální architektuře Církve československé. Poměrně významnou roli v těchto diskuzích ve druhé polovině 30. let a v první polovině let 40. připisuje Miroslavu Kouřilovi. Ačkoliv si za

¹ Např. vznik a otevření Husovy modlitebny v rámci obnoveného Památníku Mistra Jana Husa, resp. Centra Mistra Jana Husa v Husinci v roce 2015 nebo výstavba nového sboru po požáru v Mírovicích.

² Srov. Otto Rutrle – Zdeněk Trtík. *Vzhůru srdce: výklad bohoslužby církve československé husitské v duchu a pravdě*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1955; Otto Rutrle. *Liturgika*. II. díl. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1954.

³ Církev československá je původní název Církve československé husitské, rozšířený sněmovním usnesením roku 1971. V době protektorátu Čechy a Morava nesla označení Církev českomoravská.

⁴ Otázka adaptace stávajících prostorů a staveb se stala aktuální zejména po 2. světové válce, kdy Církev československá po deportaci německého obyvatelstva převzala od čs. státu některé kostely v Sudetech, později také synagogy.

⁵ Srov. Amáta M. Wenzlová. Sakrální architektura Církve československé husitské – vývoj a utváření v počátečním období (1920–1950). In: Walerian Bugel a kolektiv. *Liturgická a ekleziální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2011, s. 159–191.

jedno z hlavních metodických hledisek své studie stanovila otázku „odrazu nově se utvářející liturgie, liturgiky a teologie vůbec v liturgických stavbách Církve československé“,⁶ přehledový charakter příspěvku jí nedovolil toto metodické hledisko rozvinout. Chceme se o to pokusit v následné prezentaci pojetí liturgického prostoru a stavby sboru v myšlení Miroslava Kouřila, zasazeném do dobového kontextu Církve československé.

1. Pojetí liturgického prostoru v počátečním období Církve československé

Teologická východiska a zásady pro tvorbu liturgického prostoru a výstavbu sborů v Církvi československé položily dva liturgické referáty, přednesené a přijaté na prvních dvou oficiálních celocírkevních shromážděních nově založené církve.

1.1 První valný sjezd (1921) a Alois Tuháček

První z nich přednesl na 1. valném sjezdu Československé církve v Praze roku 1921 Alois Tuháček.⁷ Deklaroval v něm úzký vztah mezi dogmatikou a liturgií, kterou pokládal za specifický způsob vyjádření obsahu víry. Základní formou bohoslužebného života nové církve má zůstat „liturgie“, jejímž středem bude „mešní oběť“ a půdorysem, na kterém se má utvářet postupně její podoba, tradiční struktura post-tridentského římského *ordinis missae*. Tuháček prosazoval v referátu důslednou vernakularizaci bohoslužby, hlasité pronášení (recitace či zpěv) liturgických textů jak předsedajícím (duchovním), tak i k bohoslužbě shromážděným místním společenstvím církve (obcí), přeformulování převzatých římských mešních modliteb tak, aby bylo zřejmé, že jsou modlitbami celého společenství, a v neposlední řadě obnovu „kazatelského úřadu“ v rámci liturgického slavení. Základní principy, které mají utvářet bohoslužebnou praxi nové církve, můžeme formulovat následovně: liturgie je aktem celého společenství, ve kterém specifická liturgická služba náleží těm, kdo přijali svátostné kněžství; komuniální charakter bohoslužby spoluutváří a reprezentuje důsledná vernakularizace liturgických textů, jejich pronášení jménem celé obce,

⁶ Wenzlová. *Sakrální architektura*, s. 160.

⁷ Srov. Alois Tuháček. Liturgie. In: *Valný sjezd Církve československé konaný v sobotu a v neděli 8. a 9. ledna 1921 v Praze* (těsnopisecký zápis). Praha: Nákladem církve Československé 1921, s. 51–66.

hlásitý přednes a dialogická, responsivní forma některých z nich; centrální místo eucharistie a služby slova v rámci liturgie.

1.2 První řádný sněm (1924) a František Kalous

O detailnější rozpracování těchto zásad a jejich aplikaci na velmi různorodou soudobou liturgickou praxi nové církve⁸ se pokusil František Kalous v návrhu Řádu bohoslužebného, předloženém na 1. řádném sněmu Církve československé v Praze roku 1924.⁹ Jedná se o poměrně propracovaný návrh, jehož součástí je i téma liturgického prostoru s důrazem na dispozici a vybavení interiéru. V textu je F. Kalousem mimo jiné stvrzeno základní postavení liturgie (mše) v celku duchovního života církve. Návrh Liturgie, vypracovaný a církevní veřejnosti v letech 1922–1924 postupně představený Karlem Farským, je předložen jako závazný *ordo* pro slavení bohoslužby s večeří Páně. Bohoslužebný řád dále specifikuje „účast duchovního“ a „účast lidu“ při bohoslužbě. Předsedající má liturgii vést zpravidla bez spoluúčasti jiných duchovních či služebníků, s tváří trvale obrácenou ke shromážděné obci. Pokud z nějakého důvodu nemůže všechny, pak alespoň ty nejpodstatnější liturgické texty má pronášet zřetelně a nahlas. Gesta a symbolická jednání, která mu příslušejí, tj. znamení kříže, modlitební a žehnací gesta, symbolické jednání s kalichem vína a s chlebem, mají být uměřená, zřetelná a viditelná všemi přítomnými. Základním liturgickým postojem duchovního je stání, které může přejít v mírné sklonění hlavy. Řád nepředpokládá ani nenavrhuje žádnou formální podobu liturgického pohybu v prostoru, jmenovitě průvod. Účast lidu je spatřována ve sborovém zpěvu, ve sborových odpovědích předsedajícímu v responsivních částech liturgie, v zachovávaní „posvátného ticha“, v pozorném naslouchání předsednickým modlitbám i čtením z Písma a ve společném zaujímání náležitého liturgického postoje, tj. stání nebo sezení. František Kalous pak pro liturgické čtení z Písma podporuje zavedení lekcionáře rozvrženého do čtyřletého cyklu.

Tématu liturgického prostoru se řád věnuje v páté části.¹⁰ Liturgickým prostorem, resp. bohoslužebným místem se stává kterékoli místo,

⁸ Srov. Miroslav Kanák. Liturgický projev církve čm. v historickém přehledu a vývoji. *Náboženská revue* 14 (1942), s. 27–32, 97–103, 167–176, 208–217.

⁹ Srov. František Kalous. Řád bohoslužebný. In: *Zpráva o I. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově*. Praha: Nákladem ústřední rady ČČS 1924, s. 126–152.

¹⁰ Srov. Kalous. *Řád bohoslužebný*, s. 144–147.

na kterém se společenství věřících shromažďuje v duchu a v pravdě. Takovým prostorem může být jak tiché místo ve volné přírodě, tak „bohoslužebná budova“, pro kterou se zavádí označení „sbor CČS“, jež má odkazovat k tradici českobratrských sborů a vyjádřit důraz na liturgický význam k bohoslužbě svolané a shromážděné obce. Řád nepředpisuje konkrétní dispoziční řešení liturgického prostoru, konstatuje pouze, že se skládá z „místa pro duchovního“ a „místa pro ostatní bratry a sestry shromážděné“. Centrem bohoslužebného shromáždění je stůl / oltář,¹¹ u kterého slouží duchovní a kolem kterého se shromažďuje obec po vzoru rodinného setkání v domácnosti. Řád předpokládá existenci pouze jediného stolu / oltáře v liturgickém prostoru sboru. Střed bohoslužebného stolu je určen pro kalich s vínem a patěnu s chlebem, které musí být dobře viditelné ze všech míst bohoslužebného prostoru. Ačkoliv řád připouští přítomnost i jiných liturgických předmětů na stole / oltáři,¹² žádný z nich nesmí zastínit „obětní kalich“ ve středu stolu či od něho odvádět pozornost. Stůl může být v prostoru sboru doplněn kazatelnou, kterou Kalous charakterizuje jako vyvýšené místo k promluvě / kázání. S ohledem na to, že klade důraz na dobrou slyšitelnost od stolu / oltáře ve všech místech bohoslužebného prostoru, lze předpokládat, že místo pro kázání má být v jeho blízkosti. Součástí liturgického prostoru mají být také umělecká vyobrazení Ježíše, Marie s dítětem nebo významných postav české reformace (Jan Hus, J. A. Komenský) a prapor. Tam, kde je to možné, patří k vybavení sboru i varhany nebo harmonium.

František Kalous shrnul a částečně doplnil svoji charakteristiku znaků liturgického prostoru pro bohoslužebnou praxi Církve československé v krátké studii uveřejněné v časopise *Stavitel*, periodiku založeném vesměs členy Sdružení architektů, kteří patřili k posledním žákům Jana Kotěry nebo k prvním žákům Josefa Gočára na pražské Akademii výtvarných umění a hlásili se k purismu.¹³ Byl zařazen jako úvod k prezentaci výsledků anonymní ideové architektonické soutěže na „chrámový sbor“ pro potřeby Církve československé, vyhlášené na

¹¹ Oba výrazy jsou používány současně a pojmány jako zaměnitelné.

¹² Svíce, živá květina, konvičky na víno a vodu, bohoslužebné knihy (tj. misál, zpěvník a Bible), popř. menší kříž.

¹³ Srov. Rostislav Švácha. *Od moderny k funkcionalismu: proměny pražské architektury první poloviny dvacátého století*. 2., přepracované vydání. Praha: Victoria Publishing 1995, s. 225.

jaře roku 1924.¹⁴ Kalous v něm krátce shrnuje přetrvávající různorodost bohoslužebných míst nové církve a zřetelněji, nicméně stále vágními formulacemi vymezuje specifický vztah mezi teologicko-liturgickými zásadami a koncepcí liturgického prostoru, na který by církev při stavbě svých sborů měla brát zřetel. Integrujícím prvkem je princip demokratičnosti, který je z dobového politického a kulturního kontextu přenesen do prakticko-teologické reflexe bohoslužebného shromáždění. S ohledem na tento princip je odlišnost mezi knězem / duchovním a shromážděným lidem pojímána primárně jako funkční, nikoliv jako hierarchická či podstatná.¹⁵ Při liturgii je tato funkční odlišnost vyjádřena zejména tím, že duchovní je při jejím slavení stále obrácen tváří ke shromážděným, je jejich partnerem v responsivně-dialogických částech a ve své osobě slavící obec sjednocuje.¹⁶ Demokratičnost shromážděné církve se má projevit v demokratizaci bohoslužebného prostoru. I nadále je v něm třeba podržet rozlišení mezi presbytářem, místem kněžské liturgické služby u stolu, a lodí, místem shromáždění věřících kolem téhož stolu. Presbytář však nesmí být od lodi oddělen; prostředkem rozlišení se má stát jeho mírné vyvýšení tak, aby duchovní i „obětní stůl“ byli zřetelně viditelní ze všech míst v liturgickém prostoru.¹⁷ Akcent na dobrou viditelnost stolu / oltáře a duchovního při něm je vyjádřen i pozorností věnovanou osvětlení presbytáře. Pojetí liturgického shromáždění jako setkání rodiny víry v útulném domácím prostředí se promítá také do volby kritérií pro výběr výzdoby prostoru, ke kterým patří vedle umělecké hodnoty díla i míra, s níž přispěje

¹⁴ Srov. František Kalous. Sborník Církve československé. *Stavitel* 5, 8–9 (1924), s. 101–105. Článek téhož názvu i znění s odkazem na původní uveřejnění ve *Staviteli* otištěn také v týdeníku *Český zápas* 7, 45, 6. 11. (1924), s. 4. K zadání soutěže viz Ideová soutěž na chrámové sbory církve československé. *Český zápas* 7, 14, 3. 4. (1924), s. 11. Srov. Wenzlová. *Sakrální architektura*, s. 168–170.

¹⁵ „Kněz, nebo jak v ČČS se říká duchovní správce, je bratrem všech přítomných a stejně jako všichni ve shromáždění synem před tváří boží. Nesmí být nijakého povýšení a nepřirozeného oddělení duchovního od věřících.“ Kalous. *Sborník*, s. 101. K pojetí svěcení kněžstva a ordinované služby v Církvi československé v zakladatelské generaci viz Karel Farský. Svěcení a zřizování duchovních ČČS. In: *Zpráva*, s. 153–190.

¹⁶ „Duchovní ČČS je po celou dobu bohoslužby obrácen tváří k přítomným (...) Rozmluva duchovního s přítomnými – děje se obvykle zpěvem (...) ČČS je plod moderní demokracie, ve které každý má se uplatnit. Proto písně v ČČS při bohoslužbě i odpovědi duchovnímu zpívají všichni a tak styk obou činitelů – lidu i duchovního – je intimnější, přátelštější a oduševnělejší (...) duchovní, který sjednocuje ve své osobě všechny shromážděné bratry a sestry.“ Kalous. *Sborník*, s. 101–102.

¹⁷ „Proto kněžiště (presbyterium) bývalých římských chrámů nemá býti plně odděleno od lodi, místa, kde se shromažďují věřící. Jen aby všichni viděli toho, kdo bohoslužbu vede, stojí duchovní na vyvýšeném místě.“ Kalous. *Sborník*, s. 101.

k dotvoření intimní rodinné atmosféry bohoslužebného prostoru. Jas, radost, svit, vnitřní produševnělost a přátelskou pospolitost pokládá František Kalous za základní hodnoty, které mají utvářet jednotu mezi shromážděnou obcí a jejím bohoslužebným místem tak, aby společně vyjadřovaly radostnou evangelijní zvěst v současném světě.¹⁸

Shrňme nyní základní prvky liturgického prostoru sboru Církve československé v pojetí Františka Kalouse, které tvořily východisko teologicko-architektonických úvah Miroslava Kouřila. Bohoslužebný prostor má charakter místa pro rodinná setkání, je celý prosvětlený a převažují v něm jasné a radostné barvy. Jedná se o prostor jednotný, s funkčním rozlišením presbytáře a lodi, které však nesmí vést k jejich oddělení. Jeho základním objektem je bohoslužebný stůl, který spolu s liturgickou službou kněze tvoří střed, jenž sjednocuje shromážděnou obec i její bohoslužebné místo. S ohledem na tento střed je třeba pojímat akustickou a optickou jednotu prostoru tak, aby byla zajištěna dobrá slyšitelnost a viditelnost v rámci celého prostoru. Tomu mohou napomoci bodové osvětlení stolu i duchovního a funkčně vyvýšená místa pro stůl a kazatelnu.

2. Standardizace sborů a liturgického prostoru (1928–1932)

Pro první léta po založení Církve československé byla typická různorodost bohoslužebných míst, na kterých se členové nové církve shromažďovali ke společnému slavení liturgie, jejíž konkrétní podoba byla často odvislá „od místa a individuality duchovního“.¹⁹ Zatímco k typizaci liturgického života v Církvi československé postupně docházelo přijetím a poměrně rychlým rozšířením Liturgie připravené péčí Karla Farského a masově distribuované do náboženských obcí církve zejména jako součást opakovaně velkým nákladem vydávaného Zpěvníku písní duchovních ČČS, v oblasti výstavby sborů a adaptací staveb

¹⁸ „Kristus přinesl světu evangelion – dobrou, radostnou novinu, aby touto člověk povznesl se ve svém životě pozemském k výšinám nebeským. Proto jas, radost, svit, vnitřní produševnělost, přitom přátelská pospolitost mají sjednotiti, posvětit všechen sbor, shromáždění věřících ve sboru, chrámu československém.“ Kalous. *Sbory*, s. 102.

¹⁹ „Když založena byla církev československá, zdálo se, že postačí jí dosavadní kostely římsko-katolické, v kterých konaly se první bohoslužby československé. Vedle toho některé obce ČČS nalezly útulku v kostelech českobratrských. Jinde slavily se bohoslužby také v sálech radnic i hostinců a také v místnostech školních. V nich utvářela se bohoslužba ČČS. Z počátku byla slova bohoslužby pouhým překladem z obřadní knihy (misálu) církve římské. Dle místa a individuality duchovního utvářel se pak vlastní ritus ČČS.“ Kalous. *Sbory*, s. 101.

k bohoslužebným účelům k podobné standardizaci z počátku nedocházelo. Situaci se na přelomu 20. a 30. let minulého století pokusila řešit Ústřední rada Církve československé.

2.1 Směrnice pro stavbu sborů a far Církve československé

Prvním krokem ke standardizaci sborových staveb bylo schválení a zveřejnění pro církve závazných Směrnic pro stavbu sborů a far Církve československé, které vypracoval stavitel a architekt Ladislav Čapek.²⁰ Směrnice preferují situování sborové stavby ve volném prostoru města či obce, nejlépe s přilehlým parkem. Za normu je pokládána stavba, která spojuje „sbor“ a „faru“. Sborová stavba má být složena ze „sboru pro bohoslužby“ a „přednáškové síně“. Ke sboru přilehlá fara má zahrnovat kancelář duchovní správy, archiv, zasedací síň, dále byty faráře a pomocného duchovního správce, popř. další hospodářské objekty. Směrnice věnuje pozornost i sborovému liturgickému prostoru, pro který se užívá výraz „síň“. Jeho významovým středem je „prostor pro obětní stůl“, který má být oproti „prostorům pro obecnost“, jak dokument označuje místo pro shromážděný lid, „mírně zvýšený“. Stůl / oltář je doplněn zprava situovaným „řečništěm“ (kazatelna). Je třeba dbát o stejnoměrné osvětlení celého liturgického prostoru denním světlem i umělým osvětlením, s důrazem na řádné osvětlení stolu / oltáře. Výzdoba liturgického prostoru má být „prostá, klidná, důstojná a omezena na míru nejmenší“. Směrnice pak preferují kříž se sochou Krista, obraz či bustu Jana Husa, prapor či biblické nápisy na stěnách (popř. emblém ČČS) před obrazy a sochami. Důraz je kladen na uměleckou hodnotu kteréhokoliv díla, jež se stane součástí sborového liturgického prostoru.

2.2 Typizace sborové stavby

Přetrvávající neutěšená situace v kvalitě předkládaných projektů na stavbu sborů pro Církev československou vedla Stavební radu při Ústřední radě ČČS k předložení návrhu tří typizovaných sborových staveb.²¹ Návrhy typizovaných sborů řeší zejména problematiku sborových staveb, nikoliv farní budovy. V komentáři uveřejněném v Českém zápasu spolu s představením jednotlivých typizovaných sborových staveb

²⁰ Srov. Ladislav Čapek. Směrnice pro stavbu sborů a far církve československé. *Český zápas* 11, 37, 12. 9. (1928), s. 2–5.

²¹ Srov. Anonym. Stavba našich sborů. *Český zápas* 15, 5, 3. 2. (1932), s. 35–36; (pokračování) Anonym. Stavba našich sborů II. *Český zápas* 15, 6, 10. 2. (1932), s. 42–43; (závěr, bez názvu) *Český zápas* 15, 7, 17. 2. (1932), s. 50–51.

je kladen důraz na to, že stavebně-architektonické řešení sboru musí primárně vyhovovat bohoslužebným a estetickým požadavkům. Jiné zamýšlené způsoby užívání sborových prostor musí být těmto požadavkům podřízeny a nemají být řešeny na úkor primárního účelu stavby, tj. slavení bohoslužby. Dokument se tak nejspíše vyrovnává s praxí, ve které se při plánování stavby sboru toto hledisko neuplatňovalo a jejich multifunkční charakter postrádal zřetelnou hierarchii účelů s ohledem na poslání (*missio*) církve. Náležitá pozornost má být věnována zvláště prostoru pro obětní stůl, pro nějž se užívá označení „obětiště“.²² Obětní stůl může být zhotoven ze dřeva nebo kamene a musí být volně přístupný ze všech stran. Obětiště (presbytář) má být natolik prostorné, aby v něm mohlo při slavnostních příležitostech sloužit více duchovních u stolu a do sebe pojalo kříž nebo sochu Krista. Všechny tři zveřejněné typy sborové stavby mají podélné obdélníkové půdorysné řešení s presbytářem ve formě připojené a mírně vyvýšené (cca 50 cm) niky. Jiná dispozice liturgického prostoru není navržena ani diskutována. Komentář se rovněž zmiňuje o „řečništi pro promluvy“, které je třeba ve sboru zřídit, neboť kázání se již nadále nemá dít od obětního stolu. Kazatelna může být přenosná, např. ve tvaru velmi jednoduchého stolu. V otázce míst k sezení v lodi sboru jsou upřednostněny lavice před dosud běžně užívanými židlemi, „ježto činí klidnější dojem“. Klid, důstojnost a umělecká hodnota jsou rovněž základní kritéria pro výzdobu sborového liturgického prostoru.

Proces standardizace a typizace sborových staveb s sebou přinesl dotvoření teologicko-architektonických zásad, načrtnutých v prvních letech po vzniku církve. Nicméně neposkytl hlubší teologické promyšlení tématu, které nadále v nové církvi citelně absentovalo. Většina textů svědčí o záměrné volbě sekulárních, nenáboženských termínů pro charakteristiku sborových staveb. Příkladem je volba výrazu „sín“ pro liturgický prostor, „řečniště“ pro kazatelnu a „promluva“ pro homilii / kázání. Jsou příznakem obecnější tendence pojímat liturgický prostor civilně, z funkčního hlediska. Jediným explicitně teologickým objektem v prostoru je obětní stůl s křížem (nebo sochou) Krista. Typizovaná dispozice sborového liturgického prostoru a statické vymezení

²² Stručně o významu obětního jazyka v kontextu liturgie pojednává katechismus *Učení náboženství křesťanského*, schválený na 2. zasedání I. sněmu Církve československé v Praze roku 1951. V zásadě se vztahuje pouze k historické oběti Ježíše Krista na kříži, která je při slavení liturgie zpřítomněna, a k aktu obětování sebe a svých schopností Bohu v jednotě s Ježíšem Kristem.

všech jeho složek (lavice, stůl, vzájemná pozice shromážděného lidu a duchovního, místo pro varhany a pěvecký sbor, osvětlení) vyjadřovaly a posilovaly neméně typizovanou a víceméně statickou formu liturgického slavení podle Liturgie Karla Farského. Dramaticko-liturgická iniciativa v ní vycházela vždy od duchovního z prostoru obětního stolu směrem k lidu shromážděnému v lodi a jejím téměř výhradním komunikačním prostředkem byly oční kontakt, mluvené nebo zpívané slovo a gesta, jejichž četnost v kontextu liturgie byla minimalizována.²⁵ Liturgie sama tak kladla požadavky spíše praktického rázu (viditelnost, slyšitelnost, přístupnost, osvětlení), její teologické akcenty se v prostoru soustředily na obětní stůl a zásadu demokratičnosti, promítnutou do vztahu mezi knězem a shromážděným lidem (vztah presbytáře a lodi) a mezi jednotlivými členy shromážděné obce (v lodi nejsou privilegovaná místa).

3. Pojetí sborové stavby a jejího liturgického prostoru v myšlení Miroslava Kouřila

Miroslav Kouřil²⁴ vstoupil do probíhající diskuze o sborové výstavbě v době, která byla v Církvi československé poznamenána napětím mezi vedením církve, v čele s patriarchou Gustavem Adolfem Procházkou, a k situaci církve i stylu jejího vedení velmi kritickou skupinou duchovních i laiků, vedenou především Františkem Kovářem a Antonínem Hartlem, kteří založili v rámci církve Společnost Dr. Karla Farského (1933–1938).²⁵ V ní začal po dokončení svých studií architektury na ČVUT v Praze intenzivně působit i M. Kouřil, který se zaměřil na aktuální problematiku církevního umění a architektury. Působil jako redaktor a grafik časopisů *Rozséváč* a *Nový zápas* a byl spoluzakladatelem velmi činné Sekce výtvarných umělců a architektů při Akci církevní spolupráce v Církvi československé. Příznačným pro jeho přístup

²⁵ Ačkoliv bylo v Církvi československé velmi záhy po jejím vzniku obnoveno přijímání eucharistie *sub utraque*, trvalo velmi dlouho, než byla také obnovena praxe jejího častého přijímání. Běžnou praxí až do osmdesátých let minulého století bylo přijímání 1x měsíčně či déle.

²⁴ K základním biografickým údajům, které však zcela opomíjejí jeho činnost v Církvi československé, srov. Josef Tomeš a kol. *Český biografický slovník XX. století*. II. díl K–P. Praha a Litomyšl: Paseka 1999, s. 144.

²⁵ K celkovému historickému kontextu srov. Jaroslav Hrdlička. *Život a dílo prof. Františka Kováře: příběh patriarchy a učence*. 1. vyd. Brno: L. Marek 2007, s. 165 a dále. Srov. Wenzlová. *Sakrální architektura*, s. 176–180. Autorka rovněž upozorňuje, že některé své příspěvky uveřejňoval Miroslav Kouřil pod redakční značkou „ilem“.

k problematice sborových staveb a plánování jejich další výstavby se stalo důsledné uplatnění funkcionálního hlediska a moderních metod organizace výstavby, jak se uplatňovaly v rámci soudobých modernistických architektonických směrů (purismus, funkcionalismus) při urbanistickém plánování či projektech sociálně dostupného moderního bydlení.²⁶

3.1 Církevní dům – multifunkční církevní stavba

Poslání církve v moderní vědecko-průmyslové společnosti pokládal M. Kouřil za základní východisko i kritérium pro koncipování komplexní ideje sborové stavby a jejího liturgického prostoru. Vymezil je především funkčně prostřednictvím úkolů církve ve vztahu ke společnosti, které rozdělil do čtyř skupin. Základní, pro identitu církve podstatnou skupinu tvoří úkoly duchovní, z nichž hlásání Božího slova je úkolem primárním. Druhou skupinu formují úkoly výchovné. Ty jsou plněny jednak činností osvětově-kulturní, zaměřenou zejména na dospělé členy církve i na širší veřejnost, jednak působením pedagogicko-výchovným, cíleným na školní děti a mládež. K dalším úkolům církve patří veřejná administrativa, která je církvi uložena státem (např. matřiční právo), a vnitrocírkevní administrativa spojená se správou náboženských obcí. Poslední skupinu tvoří úkoly sociální. V obecné rovině jejich zajištění a plnění náleží podle M. Kouřila modernímu státu, nicméně církve může se souhlasem státu převzít sociální péči o vybrané skupiny svých členů (osirelé děti, děti zaměstnaných matek, senioři a sociálně slabí či znevýhodnění).²⁷

Své úkoly církve realizuje primárně prostřednictvím náboženských obcí, ve kterých jsou sdružení členové a členky církve na základě územního principu. Centrem života náboženských obcí se v pojetí Miroslava Kouřila má stát „církevní dům“, s ohledem na pluralitu úkolů církve jim odpovídající a hierarchicky uspořádaná multifunkční stavba. Idea církevního domu patří k nové fázi vývoje Církve československé, která prošla obdobím zakladatelským a vstupuje do období budovatelského. Samotnou problematiku církevního domu pojímal rovnocenně jako

²⁶ Srov. Švácha. *Od moderny k funkcionalismu*, s. 263–323; Tim Benton. *Building Utopia*. In: Christopher Wilk (ed.). *Modernism: designing a new world 1914–1939*. 1. vydání. London: V & A Publication 2006, s. 150–247.

²⁷ Srov. Miroslav Kouřil. *Stavba sboru – problém funkce a prostoru*. *Náboženská revue* 10 (1938), s. 183–186. Srov. starší studii Miroslava Kouřila *Církevní dům*. *Nový zápas* 1, 4 (1935), s. 57–61 a týž. *Církevní dům (dokončení)*. *Nový zápas* 1, 5–6 (1935), s. 90–95. Týž. *Sít staveb církve* čsl. *Náboženská revue* 10 (1938), s. 314–318.

otázku jeho funkčnosti, výtvarné hodnoty a organizace a plánování výstavby.²⁸

Z hlediska funkčnosti navrhl M. Kouřil rozčlenit prostory církevního domu do tří skupin, které odpovídají různým úkolům církve. Duchovní úkoly mají být primárně realizovány ve „sborové místnosti“, pro kterou později zavede označení „liturgická síň“. Byty pro duchovní a ubytovací kapacity pro osiřelé děti, zestárlé a sociálně potřebné členy církve tvoří ve svém celku prostory obytné funkce. Části církevního domu vyhrazené pro kulturní, vzdělávací, výchovnou a technicko-administrativní činnost tvoří prostory administrativně výchovné funkce. Vzájemné vztahy mezi skupinami prostorů osvětlil M. Kouřil pomocí provozních diagramů, které patřily k jeho základním pracovním nástrojům.²⁹

Zřetel organizačně-plánovací se projevil nejvýrazněji v Kouřilově důrazu na nezbytnost koncipovat výstavbu církevního domu etapově, přičemž jednotlivé etapy mají odpovídat míře organizovanosti místní náboženské obce a jejího začlenění do celkové sítě církevních staveb na určitém území.³⁰ Nejelementárnějším liturgickým stavebním útvarem je jednoduchá „zvonička nebo jiný tvar malé památkové stavby“ s dostatečně volným prostranstvím ke shromáždění místní křesťanské obce pod širým nebem. Centrem takového živého útvaru k bohoslužbě shromážděné církve je přenosný liturgický stůl, instalovaný pouze po dobu konání liturgie. Výrazným způsobem se zde uplatňuje zásada ekleziality liturgického slavení a princip: jedno společenství, jeden stůl / oltář.³¹ Druhou fází výstavby je realizace stavby „sboru“, jehož dispozice obsahuje „liturgickou síň a předsíň“. Liturgickou síní míní M. Kouřil stálý, stavebně vymezený prostor určený k bohoslužebnému slavení. Předsíň pak označuje širší zázemí sboru, určené zejména pro různorodé administrativní úkoly náboženské obce (duchovní správa a schůze rady starších, mládeže, sborů sociální práce, sborů služby apod.). Druhá etapa výstavby představuje přechod od sboru k budování církevního domu. Spočívá ve stavební realizaci nových prostor, které umožní jednak prostorovou diferenciaci administrativních úkolů (tj.

²⁸ „Přesto je však chybou, pro postavené sbory již neodčinitelnou, že hlavní pozornost ve stavební otázce církve věnována problémům finančním, a nikoli problému *teorie utváření církevního domu (= sboru) jako svébytného útvaru, který vyrůstaje z odlišného organizačního utváření církve, má svou zvláštní životní zákonitost i své speciální požadavky výtvarné*“ Kouřil. Církevní dům, s. 57.

²⁹ Srov. Kouřil. Církevní dům, s. 58; srov. týž. Stavba sboru, s. 186.

³⁰ Srov. týž. Síň staveb, s. 315.

³¹ Srov. tamtéž, s. 314.

samostatné kanceláře pro duchovní správu, radu starších a jednotlivé sbory / odbory), jednak rozvoj kulturních a výchovně-vzdělávacích činností (kulturní sál, společenská místnost, místnost pro mládež). Samostatnou etapou je přístavba bytů pro duchovní a správce objektu. Etapou poslední pak je vybudování kapacit, integrujících funkci dětského domova, domova seniorů a sociálního bydlení.⁵²

Pokud bychom užili současnou terminologii, i.e., církevního domu odpovídá konceptu církevního komunitního centra. Reagovala na dobou, a jak se později ukázalo, příliš optimistická očekávání kontinuálního růstu počtu členů nové církve a jejich aktivního zapojení do místního společenského a kulturního života prostřednictvím organizovaných náboženských obcí. Z pohledu liturgické teologie v něm zůstává přesvědčivá a trvale platná zásada, že slavení liturgie je fundamentálním a specifickým znakem církve, kterým se liší od ostatních forem pospolitosti. Liturgický prostor, resp. liturgická síň je proto jistou „arché“, teologickým i stavebně-architektonickým principem církevního domu a počátkem místního společenství církve.⁵³

3.2 Liturgická síň

Principiálním prostorem místního křesťanského společenství je prostor určený pro slavení liturgie, který Miroslav Kouřil nejprve označuje výrazem „sborová místnost“,⁵⁴ později pro něj zavádí označení „liturgická síň“.⁵⁵ Z pohledu M. Kouřila má být liturgická síň středem každé autentické církevní stavby, neboť liturgii pokládá za základní činnost církve, ze které se odvozují a ke které jsou vztaheny všechny její ostatní činnosti.⁵⁶ Jedná se o natolik charakteristický rys, že je to právě liturgická síň, tedy prostor slavení liturgie, jež církevní stavbu odlišuje od staveb jiných, jejichž rozdílné funkce (obytné, kulturní, sociální apod.) se mohou s některými funkcemi církevního domu shodovat. Základní otázky, které je třeba v souvislosti s liturgickým prostorem církevního domu klást, jsou základní tvar prostoru, poloha, intenzita, směr a barva

⁵² Srov. týž. Církevní dům, s. 58–60; srov. týž. Stavba sboru, s. 186.

⁵³ „Vyjdeme z přesvědčení, že církevní stavba pro jakýkoliv územní obvod má sloužit především liturgii. Všechny ostatní funkce jsou tomuto úkolu přidány a rozvíjejí ho jednak místně..., jednak stupněm organizačním, jemuž slouží.“ Kouřil. Síť staveb, s. 515.

⁵⁴ Srov. týž. Církevní dům, s. 92.

⁵⁵ Srov. týž. Stavba sboru, s. 186.

⁵⁶ Srov. Miroslav Kouřil. Chceme se odlišit! *Náboženská revue* 11 (1939), s. 51–56, (dokonceň) 116–120.

světla, a konečně členění a výzdoba stěn spolu s dalšími prvky výtvarné funkce.³⁷ Nejvýznamnější z nich je vztah mezi prostorem a světlem.³⁸

Není to však prostor, co určuje liturgii. Naopak, liturgické slavení určuje podobu liturgického prostoru. Proto je charakter liturgické síně odvislý od charakteru liturgie, která vymezuje a určuje její dispozici a výtvarné pojetí. Otázku vztahu mezi liturgií a jejím prostorem pojímal M. Kouřil konkrétně jako určení „znaku, daného odlišností kultu“.³⁹ Pouze ve specifickém, tedy od jiných církví odlišném charakteru liturgické praxe lze spatřovat oprávněnost otázky po zásadách, jimiž se má řídit tvorba liturgického prostoru v Církvi československé. Specifický znak liturgické síně tak má být určen základním charakterem Liturgie patriarchy Karla Farského. Za její podstatný znak pokládal M. Kouřil „kolektivitu“⁴⁰, jíž míní skutečnost, že liturgie je aktem celé shromážděné křesťanské obce. Spolu s dosavadní naukou nové církve viděl ve službě duchovního / kněze funkční, nikoli podstatnou odlišnost od služby obce v kontextu slavení liturgie.⁴¹

Z principu kolektivity liturgie v Církvi československé vyvodil M. Kouřil základní znak jejího liturgického prostoru, shodný s reformační tradicí sborových staveb. Liturgická síň má být jednotným a neděleným prostorem.⁴² To nejprve znamená, že se jedná o prostor, ve kterém není přítomná jakákoliv hierarchie dílčích míst, tedy ani presbytáře jako kněžského prostoru ve vztahu k lodi jako místu shromáždění laiků, ani zvláštních míst vydělených v lodi pro významné členy obce.⁴³ Liturgická síň má být důsledně teocentrickým, a proto demo-

³⁷ Srov. Kouřil. Stavba sboru, s. 246.

³⁸ Tento vztah patřil k základním tématům architektonické moderny.

³⁹ Srov. Kouřil. Chceme se odlišit, s. 51–52.

⁴⁰ Srov. týž. Církevní dům, s. 92n, kde se tento termín objevuje. Ačkoliv jej neužívá souvisle, pokládám jej za vhodný zastřešující výraz. M. Kouřil jej mimo jiné užívá také k charakteristice obecnstva v kontextu divadla.

⁴¹ „Odlišné pojetí bohoslužby v českomoravské církvi nese především požadavek, aby duchovní byl pouze jedním z jejich účastníků a nebyl povyšován na prostředníka Božího. Duchovní liturgii vede, mezi ním a shromážděním rozvíjí se v jejím průběhu zpívaný dialog, avšak z celé textace je patrné, že i tehdy, mluví-li duchovní sám, mluví jen jako jeden z přítomných, vyvolený shromážděním, který má přednést modlitbu procitovanou všemi. (...) Nejplněji má se toto obecnství projevit v modlitbách kolektivních (na př. společný zpěv Otčenáše) a v hromadném, jednohlasém zpěvu písně.“ Miroslav Kouřil. Umění v církvi čm. *Český zápas* 26 (1943) č. 5, s. 34–36; č. 7, s. 46–47; č. 9, s. 54–55; č. 11, s. 62; č. 12, s. 66–67; č. 14, s. 74–75; č. 16, s. 82–83; č. 18, s. 90–91; zde s. 66. Tato série článků byla M. Kouřilem původně zamýšlena a připravena jako samostatná publikace věnovaná teoretickým a praktickým otázkám stavby sboru.

⁴² Srov. Kouřil. Stavba sboru, s. 246.

⁴³ Srov. týž. Církevní dům, 90–93; srov. týž. Stavba sboru, s. 248.

kratickým prostorem, který ztělesňuje povahu církve jako společenství „děti Božích“. Jednota a nedělenost prostoru však neznamenají jeho homogenost. Jednota prostoru je tvořena „dvěma splývajícími protipóly“ v dynamickém napětí, které reflektují dialogické napětí i jednotu společenství, jež slaví bohoslužbu na základě Liturgie patriarchy Karla Farského. V liturgii jsou těmito splývajícími protipóly duchovní s jejich kněžskou službou a slavící shromážděná obec. V liturgické síni pak syntetický celek tvoří liturgický stůl s kazatelnou a „shromaždiště“ členů obce.⁴⁴ Je však třeba vyloučit jakýkoliv architektonický prvek, jenž by zaváděl do takto jednotného, vnitřně rozlišeného liturgického prostoru oddělení kněžiště od místa vyhrazeného pro shromážděnou obec. Takovým prvkem může být široké monumentální schodiště či koncipování presbytáře jako i pouze mělké niky či apsidy. S presbytářem ve formě niky obdélníkového tvaru jsme se setkali ve všech návrzích typizovaných sborových staveb, uveřejněných počátkem 30. let v církevním tisku. Ve svých návrzích sborových staveb však Miroslav Kouřil tuto formu nikdy neuplatnil a důsledně trval na nutnosti řešit otázku presbytáře a místa liturgického stolu důsledně v rámci konceptu jednotného a neděleného prostoru.

Jednota a nedělenost jsou základními teologicko-architektonickými principy moderního liturgického prostoru. Jejich konkrétní zhmotnění však musí být podle M. Kouřila ponecháno tvůrčím schopnostem a dovednostem architektů a výtvarníků. Má se stát také předmětem laboratorního experimentování.⁴⁵

3.2.1 Liturgický kout

Prostor liturgické síně je nejen jednotný a nedělený, je také prostorem s jedním centrem, a proto dle M. Kouřila zásadně centrálním, který koncentruje pozornost shromážděné obce k jednomu místu.⁴⁶ Za takové

⁴⁴ „Dispozičně je vytvářena dvěma splývajícími protipóly: liturgickým stolem s řečnicí (= kazatelnou) a shromaždištěm členů obce. Ideově plyne z liturgie, že je to syntetický celek, v němž jsou obě složky rovnocenné! Tomu nasvědčuje kolektivnost modliteb v liturgii i možnost, v níž mluví kněz.

Funkčně z toho plyne: Oba póly liturgické síně mají být v jednom prostoru, ne odděleny po vzoru katolického (kněz v apsidě, věřící v chrámové lodi a postranních lodích).“ Kouřil. Stavba sboru, s. 185.

⁴⁵ Srov. Kouřil. Stavba sboru, s. 245, 247–248; srov. Miroslav Kouřil. Liturgická síň. *Český zápas* 25, 22 (1942), s. 170–171.

⁴⁶ „Forma liturgické síně v dispozici musí být jednoduchý nebo křivkově složitý obrazec, vždy však centrálního, uzavřeného charakteru (...) jednolitý, soustředěný (...) Zabírá jednotlivce do sebe i ostatního shromáždění.“ Kouřil. Stavba sboru, s. 248.

místo pokládal prostor liturgického stolu, pro který zavedl nejprve velmi prozaické označení „liturgický kout“,⁴⁷ později „prostor večere Páně“,⁴⁸ který již jednoznačně vystihl jeho liturgický charakter a význam. Pojmem liturgického koutu zaměřil M. Kouřil pozornost jednak na vztah liturgického stolu k celku bohoslužebného prostoru, jednak na uspořádání a výtvarné pojetí blízkého okolí stolu.⁴⁹ Právě odlišné pojetí funkce a výtvarného zpracování liturgického koutu stanovil za základní diferenciační znak liturgického prostoru jednotlivých křesťanských tradic.

Specifický charakter liturgického koutu vymezil M. Kouřil nejprve jeho důsledným začleněním do jednoty liturgického prostoru sboru, v jehož rámci je odlišen funkčně pouze mírným vyvýšením nad své okolí, jež má vyjádřit jeho centrálnost a zajistit jeho dobrou viditelnost.⁵⁰

Za další specifický znak označil prvky liturgického mobiliáře, které tvoří stálé vybavení liturgického koutu. Nejvýznamnějším z nich je liturgický stůl. Ten je z jedné strany doplněn vhodným stolkem či pultem pro zvěstování slova Božího, z druhé strany pak křtitelnicí. Na její trvalou a viditelnou přítomnost v liturgickém prostoru sboru kladl M. Kouřil značný důraz.⁵¹ Velmi moderní požadavek, aby do křtitelnice stále proudila voda, se stane součástí návrhu nových Směrnic pro budování sborových staveb, na jejichž přípravě a formulaci se M. Kouřil významně podílel.⁵² Pult pro zvěstování Božího slova má být umístěn ve stejné rovině s liturgickým stolem. Jeho umístění ve formě tradiční kazatelny ve výšce nad celým shromážděním posoudil M. Kouřil nikoli jako znamení autority Božího slova, ale jako výraz klerikální hierarchické moci.⁵³ Promyšlení moderního architektonického a výtvarného uchopení zvěstování v rámci liturgie pokládal za prvořadý úkol.⁵⁴

Bezprostřední okolí liturgického stolu má být v nejjednodušším případě tvořeno pouze stěnou umístěnou za ním. Pokud bude zpracováno výtvarně jiným způsobem, pak je třeba brát zřetel na zásadu, že stůl nesmí mít výtvarného soupeře, který by tříštil pozornost. Jednou

⁴⁷ Srov. Kouřil. Chceme se odlišit, s. 53; srov. týž. Liturgická síň.

⁴⁸ Srov. týž. Umění v církvi, s. 66.

⁴⁹ „Je-li skutečně středem shromáždění liturgický stůl jako střed pozornosti a bod, v němž je opřena kolektivní víra shromáždění, pak tento střed nesmí mít výtvarného soupeře, který by pozornost odváděl jinam.“ Miroslav Kouřil. Kapitoly o umění. *Nový zápas* 1, 9+10 (1955), s. 132–135 a 147–150, zde s. 134.

⁵⁰ Srov. týž. Církevní dům, s. 90–93.

⁵¹ Srov. týž. Umění v církvi, s. 66.

⁵² Srov. Miroslav Kouřil. K diskuzi o Směrnících. *Český zápas* 25, 39 (1942), s. 306–308.

⁵³ Srov. týž. Stavba sboru, s. 249.

⁵⁴ Srov. Miroslav Kouřil. Střepiny. *Český zápas* 25, 12 (1942), s. 91.

z možností výtvarného zpracování liturgického koutu je umístění realistické sochy či plastiky Ježíše Krista. Motiv výzdoby má pak být vždy takový, aby přispíval k posílení jednoty a celistvosti liturgického prostoru a zahrnul shromážděnou obec do ohniska liturgického stolu.⁵⁵

3.2.2 Liturgický stůl

Dosavadní postup výkladu pojetí liturgického prostoru v myšlení M. Kouřila zaměřoval pozornost stále více k tématu liturgického stolu. Oproti převažujícímu jazyku oficiálních dokumentů, ve kterých se užívala označení „oltář“, „obětní stůl“ a „obětiště“, užíval M. Kouřil důsledně výraz „liturgický stůl“, popř. jen „stůl“. Význam označení „oltář“ zúžil na téma hrobu, které považoval pro kontext slavení eucharistie za neadekvátní.⁵⁶ S odkazem na význam zpřítomnění poslední večeře Ježíšovy s učedníky v Liturgii patriarchy Karla Farského pokládal označení „stůl“ za jediné smysluplné.

M. Kouřil opakovaně zdůrazňoval, že liturgický stůl je významovým a architektonickým středem liturgického slavení, resp. prostoru. Má být umístěn ve volném prostoru, v určitém odstupu od shromážděné obce a zároveň mezi jejími členy tak, aby bylo patrné, že je obec shromážděna kolem něj a všichni k němu mají rovnocenný přístup. Trvalá přítomnost duchovního při stole v průběhu bohoslužebného slavení je dána pouze jeho specifickou liturgickou funkcí, nikoliv svého druhu podstatnou odlišností od shromážděného společenství pokřtěných.⁵⁷ Pro myšlení M. Kouřila typický zřetel k funkci se projevil i v samotném pohledu na liturgický stůl, který příležitostně označil za „kus nábytku, jímž je zařízena světnice, kde se shromažďuje rodina dítek Božích“.⁵⁸ Konkrétní zpracování tvaru liturgického stolu a jeho případná výzdoba nesmí zastřít jeho charakter i funkci stolu, kterou spatřoval mimo jiné v tom, že slouží k prostému odkládání kalichu s vínem a patény s chlebem.⁵⁹

⁵⁵ „Okolí liturgického stolu bude v nejjednodušším případě jen stěna za stolem (...) v žádném případě kout nebo relief výzdoby nestal zástupcem apsidy. Motiv výzdoby měl by být rozlétlý do stran, aby svými rameny objal a vyplnil celý prostor a zahrnul všechno shromáždění do ohniska liturgického stolu; k němu při liturgii je soustředěna optická pozornost shromáždění.“ Kouřil. Chceme se odlišit, s. 53–54; srov. též Kouřil. Kapitoly o umění, s. 134.

⁵⁶ Srov. týž. Stavba sboru, s. 249; srov. týž. Liturgická síň, s. 170.

⁵⁷ Srov. týž. Stavba sboru, s. 185 a jinde.

⁵⁸ Srov. týž. Chceme se odlišit, s. 53.

⁵⁹ Srov. týž. Stavba sboru, s. 249.

M. Kouřil se vlastně brání tomu, aby byla samotnému liturgickému stolu přiznána nějaká symbolická hodnota.

Pokud funkčně vysvětlení liturgického stolu objasňuje jeho liturgický význam, jak máme rozumět tomu, že M. Kouřil zároveň trvá na jeho centrálním významu pro slavení liturgie i uspořádání celého liturgického prostoru? Centrálnost liturgického stolu spočívá překvapivě v tom, k čemu funkčně odkazuje. A tím jsou kalich s vínem, paténa s chlebem a symbolické jednání s nimi. Pokud není slavena eucharistie, má střed liturgického stolu zůstat prázdný, aby tato „nepřítomnost“ trvale odkazovala k dění, jemuž stůl při slavení bohoslužby slouží.⁶⁰ Centrálnost stolu tak spočívá v symbolickém jednání, jemuž slouží, ke kterému odkazuje a jehož charakter, tj. stolování s Pánem, významně spoluutváří.

K jasnějšímu porozumění povaze centrálního symbolického jednání je nicméně zapotřebí odstoupit od samotného liturgického stolu a zhlédnout z nového úhlu pohledu celek liturgického prostoru. Kolektivitu bohoslužebného slavení podle Liturgie patriarchy Karla Farského více než vizuální sjednocení prostoru postihuje a posiluje jeho jednota akustická,⁶¹ neboť liturgii M. Kouřil pokládá primárně za dílo slovesně-hudební, a nikoli za rituálně-symbolické jednání, k němuž patří „děj“ či dynamický pohyb v prostoru.⁶² Proto je v zásadě jediným důvodem pro vyčlenění prostoru liturgického stolu mírným zvýšením viditelnost gest kněze a jeho symbolického jednání s kalichem vína a chlebem.⁶³ Analogie mezi liturgickou a koncertní síní (!) je více než

⁶⁰ „Střed stolu by měl být vždy volný; do něho postaví duchovní kalich a patenu, které používá při liturgii (...) nic, co by zakrývalo nebo tvarově konkurovalo s kalichem, užívaným při liturgii (...) střed prázdný (...) připraven k něčemu, čemu slouží; neboť liturgický stůl není výzdoba, ale kus nábytku, jímž je zařízena světnice, kde se shromáždí rodina dítek Božích (...) hromadění symbolů na jednom místě by bylo nevhodné.“ Kouřil. Chceme se odlišit, s. 53–54.

⁶¹ „Nejplněji má se toto obecenství projevit v modlitbách kolektivních (na př. společný zpěv Otčenáše) a v hromadném, jednohlasém zpěvu písně. V těchto okamžicích má prostor liturgické síně souznít se shromážděním jako hudební nástroj. Toto vymezení vyžaduje akustické řešení liturgické síně na principu resonance, tedy zařízení prostorů, které by měly obdobnou funkci, jakou má např. u houslí rezonanční síň. Shromáždění je pak strunovým zařízením, na němž tvůrčí ruka náboženské zkušenosti hraje liturgickou partituru chvály českomoravského vyznání o velikosti království Božího na zemi.“ Kouřil. Umění v církvi, s. 66.

⁶² S odkazem na koncept „musické stavby“ Arne Hoška uvádí M. Kouřil, že „pojmu stavby musické bude nejplněji odpovídat církevní stavba, tedy i sbor naší církve. Neboť kde jinde než u ní požadavek souznění prostoru s provozovaným dílem slovesně-hudebním (liturgie) bude postaven úplněji.“ Kouřil. Umění v církvi, s. 66.

⁶³ Srov. týž. Stavba sboru, s. 249.

zřetelná na dvou Kouřilových soutěžních návrzích, které připravil ve spolupráci s Arne Hoškem. První se týká nové sborové stavby Církve československé pro Prahu-Záběhlice, druhý Janáčkovy síně, koncertního sálu pro Prahu.⁶⁴

4. Závěr

Miroslav Kouřil se pokusil v druhé polovině 30. let minulého století aktualizovat základní zásady pro výstavbu sborů, které do života Církve československé v prvních letech vnesl František Kalous. V jistém smyslu tak učinil v reakci na tendenci ke standardizaci a typizaci sborových staveb, k nimž přikročila oficiální místa církve počátkem 30. let pod tlakem neutěšené stavební praxe. Pokládal za nutné zavést do procesu církevní výstavby prvky moderního plánování. V otázce vzhledu a uspořádání sboru se klonil k pouhému stanovení zásad, jimiž se mají architekti řídit ve své tvůrčí práci, a stavěl se kriticky k jejich přílišné konkretizaci.

V myšlení Miroslava Kouřila se objevují ideje a důrazy, s nimiž se setkáváme v pojetí moderní liturgické architektury i jejích iniciátorů ve 20. a 30. letech minulého století. Zdá se, že k nim dospěl spíše nezávisle sdílením stejných nebo podobných obecných zásad architektonické moderny, jmenovitě funkcionalismu. Původní je zcela jistě přesvědčení, že tyto zásady moderní liturgické architektury se mají stát pro Církev československou všeobecnou normou.

Velmi plasticky Kouřilův přístup k otázce liturgického prostoru ukazuje, že Liturgie Karla Farského byla ve 30. letech nahlížena a přijímána především jako dílo slovesně-hudební. Tomu odpovídalo spíše statické pojetí liturgického prostoru jako koncertní síně, která rovněž nepředpokládá dění, pohyb či dynamickou akci.

*Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
Katedra praktické teologie
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
E-mail: pavel.kolar@htf.cuni.cz*

⁶⁴ Srov. J. E. Koula. Soutěž na sbor církve českomoravské v Praze-Záběhlicích. *Architektura: spojené časopisy Stavba, Stavitel, Styl* 4, 1 (1942), s. 97–102, zde s. 101–102. Srov. také Arnošt Hošek, Miroslav Kouřil, Josef Raban. *Ideový projekt Janáčkovy síně* [2018-04-10] <https://www.archiweb.cz/b/ideovy-projekt-janackovy-sine>.

POST-CONCILIAR LITURGICAL REFORM IN THE CZECH LANDS AND MUSIC OF THE LITURGY

PAVEL KOPEČEK

ABSTRACT

The article describes the introduction of the liturgical reform in the Czech Republic and the associated musical creation that would correspond to the renewed liturgy. It focuses on the work of individual liturgical commissions, the determination of the criteria of musical creation and the prominent music protagonists. At the same time, it describes the progress of the work on the common song-book for the Czech and Moravian dioceses.

Key words

Liturgical music; Roman Liturgy; Eucharistic Prayer; Mass Ordinary; Gregorian chant; Liturgical Movement; Liturgical Reform

DOI: 10.14712/23363398.2018.49

The Liturgical Constitution of the Second Vatican Council (1962–1965) *Sacrosanctum Concilium* (SC) determines the basic requirements for liturgical music: “*Therefore sacred music is to be considered the more holy in proportion as it is more closely connected with the liturgical action, whether it adds delight to prayer, fosters unity of minds, or confers greater solemnity upon the sacred rites. But the Church approves of all forms of true art having the needed qualities, and admits them into divine worship*”.¹ From this point of view, three main criteria are to be observed as concerns liturgical music: close connection with liturgy through its musical and text-based form, character of prayer that forms sacral service and artistic quality. In addition, musicians

¹ SC No. 112.

who try to fulfil these conditions discover another feature of liturgical music – its universality – Catholicism. This universal character enables every nation to use its very own and original musical production within liturgy, which, however, corresponds with the general conditions placed on liturgical music and prescribed by the Church documents. Liturgical music is and ought to be a work of art; it should address the spirit and the soul of all service participants. Because of this fact, the Church approves of all musical forms and, if they possess appropriate qualities, they are accepted into liturgy. By being included into liturgy, music becomes not only sacred, but it is also sanctified in this way.

Two basic notions concerning liturgical music have been already shaped within the course of the Second Vatican Council. Nowadays, these two views have their supporters and promoters. The first notion emphasizes that liturgical music is “canonical” because of its perfect form, and it is sacred by itself. The opposite notion accepts any liturgical music which is considered appropriate for particular communities (congregations). The fact that the music in itself is not sacred may speak against the first opinion; however, the second opinion does not have to always comply with the artistic and liturgical criteria.

Liturgical Music and the Second Vatican Council

The Liturgical Movement formed the basic i.e., of liturgical music that can be traced in the Church documents of that time, from the Pope Pius X to Pius XII. The evolution of the notion of liturgical music in the pre-council Church, from the chorale and polyphony up to “modern music”, is also presented in the text of the council’s Liturgical Constitution.² Higiní Anglès, the relator of the Preparatory Commission on Sacred Music, pursued different ideas of liturgical music and Gregorian chant than other members of this working group.³ Certain part of

² Motu proprio on church music from November 22, 1903, highlights choral and polyphony, the instructions of September 3, 1958 give far more space to “modern music” in the liturgy. Cf. *Sacra Rituum Congregatio. Instructio De Musica Sacra et Sacra Liturgia ad mentem Litterarum encyclicarum Pii Papae XII “Musicae sacrae disciplina” et “Mediator Dei”*. *AAS* 50 (1958), pp. 630–663.

³ The preparatory or pre-conciliar commission had 13 sub-commissions, one of which worked on the text of sacred music, consisted of Relator: H. Anglès; Secretary: E. Cardine; Consulters: J. Hervás, P. Jones, P. Jounel, L. Brinkhoff, C. Kniewald. This pre-conciliar commission elaborated the scheme of the liturgical constitution *Instrumentum laboris*, which was discussed and edited during the Council. It is therefore clear how important this work has been and what concept of liturgical music this text has pre-

this committee perceived chorale and liturgical singing according to the interpretation of the French Benedictine School; however, Anglès followed the notion of the motu proprio *Tra le sollecitudini* of the Pope Pius X from 1903.⁴ Whereas the Benedictines from the French Solesmes Abbey promoted precision and beauty of the Gregorian chant that was typical for monastic communities, the Spanish rector of the Pontifical Institute of Sacred Music Higinio Anglès tried to include chorale into parish service. He perceived chorale as a one-voice vocal sung by all believers and presumed that it is possible to preserve and further develop this vocal. He was a strong supporter of Latin in liturgy precisely because of the musical point of view. He reasoned by the Church documents and, first of all, by the motu proprio of the Pope Pius X and hoped that in the post-council Church the chorale will spread throughout parishes and pervade every type of service. According to this document, he accepted only two basic categories of liturgical singing: Gregorian chant and polyphonic choral singing. His rigid conception of liturgical music led to the fact that he did not attach any importance to folk sacred songs, which had already been a part of the liturgy in many countries for many centuries. He considered the folk sacred songs as a part of reformation and as the secondary musical production of the Catholic Church.

In context of these disputes within the sacred music preparatory council subcommittee, the article concerning liturgical music was written without being connected to the liturgical movement; it expected conceptual transformation of liturgy and valorization of local liturgical and musical traditions. The subcommittee's work result is a text that regulates basic requirements of the document *Tra le sollecitudini*:

With the exception of the melodies proper to the celebrant at the altar and to the ministers, which must be always sung in Gregorian Chant, and without accompaniment of the organ, all the rest of the liturgical chant belongs to the choir of levites, and, therefore, singers in the church, even when they are laymen, are really taking the place of the ecclesiastical choir. Hence

sented. Cf. Pavel Kopeček. *Liturgické hnutí v Českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno: CDK 2018, pp. 185–186.

⁴ Pius X. *Tra le sollecitudini*. Motu proprio on church music of November 22, 1903. *AAS* 36 (1905), pp. 387–395.

the music rendered by them must, at least for the greater part, retain the character of choral music.⁵

Even though the text is based on this document, it also reflects the ideas of other magisterial documents: the Apostolic Constitution on Sacred Music “Divini cultus sanctitatem” of Pius XI from 20 December 1928;⁶ the Encyclicals of Pius XII “Musicae sacrae disciplina” from 25 December 1955;⁷ the Instruction of the Sacred Congregation of Rites concerning Church music and liturgy “De Musica Sacra et Sacra Liturgia” from September 3, 1958.⁸

Within the preparatory stage, the view of music in liturgy did not develop in the manner that is indicated in the document of 1958, where the term sacred music stands for: Gregorian singing, sacred polyphony, modern sacred music, organ sacred music, folk religious vocals and religious music.⁹ In this document these forms of liturgical music are

⁵ Pius X. *Tra le sollecitudini*, pp. 389–390.

⁶ The text of this constitution says: “*Quo autem actuosius fideles divinum cultum participant, cantus gregorianus, in iis quae ad populum spectant, in usum populi restituantur. Ac revera perneceesse est ut fideles, non tamquam extranei vel multi spectatores, sed penitus liturgiae pulchritudine affecti, sic caerimoniiis sacris intersint – tum etiam cum pompae seu processiones, quas vocant, instructo cleri ac sodalitatum agmine, aguntur – ut vocem suam sacerdotis vel scholae vocibus, ad praescriptas normas, alternent; quod si auspiciato contingat, iam non illud eveniet ut populus aut nequaquam, aut levi quodam demissoque murmure communibus precibus, liturgica vulgarive lingua propositis, vix respondeat.*” Cf. Pius XI. *Divinus cultus sanctitatem. Constitutio apostolica de Liturgia deque Cantu gregoriano et Musica Sacra cotidie magis provehendis. AAS 21 (1929), No. 2, pp. 33–41.*

⁷ In this letter, the Pope points out that liturgical music “*must be holy. It must not allow within itself anything that savors of the profane nor allow any such thing to slip into the melodies in which it is expressed. The Gregorian chant which has been used in the Church over the course of so many centuries, and which may be called, as it were, its patrimony, is gloriously outstanding for this holiness. This chant, because of the close adaptation of the melody to the sacred text, is not only most intimately conformed to the words, but also in a way interprets their force and efficacy and brings delight to the minds of the hearers. It does this by the use of musical modes that are simple and plain, but which are still composed with such sublime and holy art that they move everyone to sincere admiration and constitute an almost inexhaustible source from which musicians and composers draw new melodies.*” Cf. Pius XII. *Musicae sacrae disciplina. Encyclical of pope on sacred music. AAS 48 (1956), No. 42–43, p. 15.*

⁸ A very thorough analysis and commentary on this Instruction was submitted by the Secretary of the Pre-Concilium Commission. Cf. Annibale Bugnini. *Liturgia viva*. Milano: Ancora 1962. *Sacra Rituum Congregatio. Instructio De Musica Sacra et Sacra Liturgia ad mentem Litterarum encyclicarum Pii Papae XII „Musicae sacrae disciplina“ et „Mediator Dei“.* AAS 50 (1958), pp. 630–663.

⁹ „Sub nomine « Musicae sacrae » hic comprehenduntur : a) Cantus gregorianus, b) Polyphonia sacra, c) Musica sacra moderna, d) Musica sacra pro organo, e) Can-

described and explained as opposed to the Council Constitution, where they are not mentioned at all. The Instruction “De Musica Sacra et Sacra Liturgia” states when and at what occasions these forms of vocals and music are allowed to be used within the pre-council liturgy and thus has prepared the foundation for the following application in the renewed liturgy. Presumed renewal of the liturgical music built on this foundation was not recorded in *Instrumentum Laboris*, and the prevailing opinion of the preparatory committee was that the text on church music is imperfect and elaborated only by the relator himself, who did not communicate with the members of the subcommittee almost at all. Anglès proceeded from the pre-council conception of liturgy, and unfortunately he did not fully reflect on its notion as it was presented to other subcommittees of the preparatory liturgical committee. He did not trust the secretary Bugnini and tried to preserve Latin in liturgy as much as possible whereas the committee gave bigger space to national languages. In this context, his emphasis on Gregorian chant and vocals in Latin is more understandable. Singing in Latin was connected with the knowledge of “Missa Mundi” and possibly with the celebrations of “Missa de Angelis”. He presented these ideas at the committee meeting in April 1961, where the mentioned tension within the preparatory committee and essential difference concerning the view of liturgical music appeared. The situation escalated at the last preparatory committee meeting in January 1962, when the text of the preparatory council document was finalized and during the discussion over the chapter dealing with the sacred music Anglès left the meeting in the middle of negotiations filled with indignation.¹⁰ For temporal and procedural reasons, it was not possible to continue with the work on the text concerning liturgical music; therefore, it was generally presumed that this theme was too little discussed and reflected in broader connection in the preparatory stage. These different opinions of the distinguished members of the pre-council committee were reflected in the council negotiations and the following post-council reform.

tus popularis religiosus, f) Musica religiosa.“ Cf. Sacra Rituum Congregatio. Instructio De Musica Sacra et Sacra Liturgia, p. 633.

¹⁰ Annibale Bugnini, Secretary of the Commission, states that Anglès was “out” hinting at the turbulence of the debate. Cf. Kopeček. *Liturgické hnutí v Českých zemích a pokoncilní reforma*, p. 186.

Requirements Concerning Liturgical Music in the Instruction *Inter oecumenici*

In the attempt to implement post-council liturgical reform and correct the interpretation of the Liturgical Constitution text and also the wish of council fathers, a committee was established that issued the first Instruction for correct application of *Sacrosanctum Concilium* as early as in 1964.¹¹ The Instruction text lays several demands on liturgical music; in the first place, it concerns the Mass that is still divided into “missa lecta” and “missa cantata”. The demand on musicalization of particular parts for “missa cantata” in national language was expressed by granting the possibility to use the folk language in larger scale. Another demand is musical education of priests and seminarists, setting the rules for “missa cantata”: “*Die vero dominica aliisque maioribus diebus festis, Missa in cantu celebretur ...*”.¹²

The Instruction imposes the formation of diocesan and national liturgical committees, which should support and develop not only liturgical singing but also liturgical music. New musical section was always established along with the arising committees. The document determines which parts ought to (may) be in folk language: individual readings, Gospel, prayers of believers, Ordinary vocals (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus and Agnus Dei), antiphony for introit and communion, responsorial psalm, acclamation, greetings and dialogues, then also the Lord’s Prayer with admonition and embolism.¹³ For singing of these parts, it was necessary to translate and musicalize the Ordinary, Psalms and relevant parts of the Order of Mass. The text of the document does not clearly state whether these parts in folk language should be musicalized by a chorale melody or if new musical compositions of these vocals are to be created.

The discussion about music and language with regard to so far unchallenged thesis that Gregorian chant is the Roman liturgy vocal proper¹⁴ and the language of liturgy is Latin¹⁵ continued even in the

¹¹ Sacra Rituum Congregatio et Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. Instructio (prima) ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam „Inter Oecumenici“ /IOE/ (26. 9. 1964). *AAS* 56 (1964), pp. 877–900.

¹² *IOE* No. 15.

¹³ *IOE* No. 57.

¹⁴ *SC* No. 116.

¹⁵ *SC* No. 36.

post-council committee “*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*”. This post-council discussion concerning liturgical music resulted in the issue of the *Graduale Simplex* and preservation of the Gregorian vocal; however, at the same time it allowed new musical production.¹⁶ The fact that the Instruction was issued at the end of September 1964 and the changes stated in the Instruction were to be implemented on March 7, 1965 (Small Liturgical Reform) does not give sufficient space for the rapid introduction of new musical compositions for “*missa cantata*”.¹⁷

When a question of liturgical music was discussed in the “*Consilium*” as well as its incorporation into *Inter Oecumenici*, the committee reached the conclusion that this subject requires larger space and wider discussion. After the issue of the Instruction, composers started to turn to “*Consilium*” with practical questions and demanded clarification of the Articles No. 112, 114 and 117 of the Liturgical Constitution that refer to liturgical music. It was explained to them that the new Instruction could not embrace all issues of the Constitution and there will be a separate document prepared in cooperation with musicians and composers dealing with the music in liturgy. In January 1965, they began to work on the document concerning liturgical music, whose aim to clearly define: a) the competences of local bishop conferences concerning the use of folk language in the liturgy; b) the form of the dialogic Mass with people; c) whether it is the priest’s or church rector’s competence to decide on the type of liturgical singing – Gregorian chant, polyphony and modern sacral music; d) as some parts of the Latin Mass are in folk language (Liturgy of the Word) – what vocals should be used with respect to active participation of believers; e) if *Credo* and *Sanctus* should be sung in chorale melody or in different melody familiar to people.¹⁸

As early as in February 12, 1965, the first scheme of the new instruction on sacred music was done. It was prepared by the *Consilium* and the process of submission of comments from the part of musicians

¹⁶ In addition to *Graduale simplex* (1967), other post-council books on the Gregorian chant were published: *Kyriale simplex* (1964), *Ordo Cantus Missae* (1972) and *Gradual* (1974).

¹⁷ The text states: “*autoritate Sua confirmavit, et publici iuris fieri iussit, ab omnibus ad quos spectat, a die 7 martii anno 1965, prima dominica in Quadragesima, sedulo servandam.*” *IOE* No. 99.

¹⁸ Cf. Bugnini. *La riforma liturgica (1948–1975)*, pp. 865–866.

and competent authorities immediately followed. On March 25, 1965, following the approach of the Academic Senate of the Pontifical Institute of Sacred Music, Anglès sent a letter to the Pope Paul VI, in which he pointed out that there were no music professionals participating in the elaboration of the document nor were they surveyed as it had been notified. Another letter was sent on June 7. In this letter, the work of Consilium was critically evaluated with the following reservations: no “real musicians” were consulted, but only supporters of “certain trend”; according to *Inter Oecumenici*, the whole Mass “Proprium” and “Ordinarium” should be in folk language; there are priests who ask for the abandonment of Latin not for the sake of believers or because of their active participation in the Mass, but because they maintain “nationalistic and anti-Rome” positions; believers do not understand some parts of the Mass that is sung in folk language; in the course of several months all was abandoned (Latin and chorale); non-Catholics practise Gregorian chant more than Catholic Church.¹⁹ This letter initiated critical evaluation of the Consilium’s work, and strictly speaking, it was an attempt to prevent the implementation of liturgical reform.

At this moment, it was obvious that it is inevitable that musicians have to participate in the document concerning liturgical music prepared by ritualists. Therefore, following the recommendation of the Pontifical Institute of Sacred Music, the Secretariat of State asked the Association “Pueri Cantores” and its Chairman Fr Fiorenzo Romita²⁰ for cooperation. Consilium established a committee consisting of 43 specialists. Half of them were musicians and the other half were liturgists.²¹ They all received the scheme of the instruction on sacred music and were asked to submit comments on it. On the basis of their comments, the scheme was modified and subsequently read in the Consilium. The comments were further submitted and the scheme was discussed in the course of the years 1965 and 1966. Only the 12th

¹⁹ Bugnini. *La reforma liturgica (1948–1975)*, p. 867.

²⁰ Cf. <http://www.puericantores.org/about-pueri-cantores,history/august2017/>.

²¹ These experts were: J. Wagner, A.-G. Martimort, A. Dirks, P. Jones, A. Hänggi, J. Gelineau, L. Agustoni, L. Buijs, H. Schmidt, L. Borello, L. Trimeloni, S. Famoso, P. Journel, F. McManus, J. Smits van Waesberge, A. Franquesa, E. Lengeling, A. Jungmann, E. Monet Caglio, B. Neunheuser, P. Damilano, J. Hourlier, E. Cardine, T. Schnitzler, PM. Gyth, R. Falsini, R. Weakland, J. Beilliard, J. Harmel, J. Claire, L. Kunz, I. Tassi, C. Vagaggini, H. Anglès, F. Romita, M. Altisent, B. Fischer, E. Bonet, H. Hucke, D. Bartolucci, L. Migliavacca, J. Overath, F. Schmitt. This list, together with selected consultants, was presented to the Pope Paul VI, who was satisfied with the choice of the experts. Bugnini. *La reforma liturgica (1948–1975)*, p. 867.

scheme introduced to the Pope in February 1967 was approved by him, and on March 5, 1967, the Instruction on Music in Liturgy *Musicae Sacram* was published. The whole course of preparation of this document shows the divergence of attitudes towards this theme and that it was a matter of seeking compromises whereas the first impulse were practical questions in the area of liturgical music regarding the introduction of the “Small Liturgical Reform” announced for March 1965 by the Instruction *Inter Oecumenici*. It was expected that with the publication of new liturgical books and by the introduction of the “Great Liturgical Reform” on November 30, 1969, a tract on liturgical music corresponding with the New Order of Mass, the incorporation of folk language in the service and local music production will be published. The long process of preparation and confirmation of the Instruction *Musicae Sacram* drew the attention to the differences in opinion concerning the question of liturgical music whereas the main conviction was the fact that this Instruction fully complies with the requirements of the renewed post-council liturgy.

Sacred Music and Liturgy Committee for Bohemia and Moravia

Individual subcommittees were established at the appointing meeting of the Liturgy Committee for Bohemia and Moravia (hereinafter referred to as the LCBM) in March 1965. Musical subcommittee included only one member of the LCBM, namely Father Kouřil from Prague; other members were expert advisers from individual dioceses: Josef Olejník (Olomouc), František Holík and Karel Cikrle (Brno), Karel Kudr (Prague), Vilém Müller (Hradec Králové), Jaroslav Elšák (Český Těšín).²² In 1952–1969, prof. Jaroslav Kouřil taught at the CMTF (Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology) in Litoměřice, where he lectured on pastoral theology and liturgics. He was not a significant expert in liturgical music or a composer. A conviction to entrust the theme of liturgical music to musicians prevailed already at the first LCBM meeting. This fact is also supported by the selection of advisers and, as distinct from other subcommittees, by appointing only one member of the LCBM to musical section.

²² See: Registration of the Constituent Meeting of the Liturgical Commission for Bohemia and Moravia of Olomouc, March 10, 1965. *Archives of Josef Bradáč, Department of Liturgical Theology CMTF UP Olomouc.*

At the second LCBM meeting in August 1965, after the introductory word, its main topics immediately followed, mainly the choice of the new head of the musical section as Kouřil resigned from his function and nominated several candidates as his successors, namely Olejník, Kudr, Koukl, Grimmig, Korejs and others. After four months in this function, Jaroslav Kouřil resigns “for the lack of time and general busyness”. I presume that the opening discussion concerning the musicalization of Czech Ordinary also played an important part in his resignation. The discussion whether to use chorale melody or compose own melody developed within the subcommittee with respect to the introduction of the “Small Liturgical Reform” in March 1965. The committee decided choose Fr. Olejník, who worked on the musicalization of the Mass Ordinary, as the new head of the musical section.²⁵ The secretary of the LCBM addressed Olejník in this respect, but it is not evident whether he took the lead of the Church musical section. Discussion regarding the intonation of invariable parts of the Mass took place in the committee when the canon Antonín Veselý (Administration of Český Těšín) demanded the preservation of the Gregorian chant in Latin and also in the renewed liturgy in accordance with the Instruction *Inter Oecumenici*.²⁴ The representative of the Czech Catholic Charity invited the LCBM musical subcommittee and the Charity musical section (František Kotalík and Stanislav Mach), which worked on the publication of the Anthology of Sacred Music, to cooperation.²⁵

The third meeting of the Czech Liturgical Committee, formerly the LCBM,²⁶ took place in Prague at the Charles Square in the Caritas Palace on May 12, 1966. The main topic of the discussion was the personnel composition of the musical section. Olejník withdrew from cooperation, because he did not approve of the application of the chorale melody to Czech lyrics, in particular of the chorale melody for

²⁵ Cf. Registration of the 2nd Meeting of the Liturgical Commission for Bohemia and Moravia in Trnava on August 17, 1965. *Archives of Josef Bradáč, Department of Liturgical Theology CMTF UP Olomouc*.

²⁴ Registration of the 2nd Meeting of the Liturgical Commission, p. 2.

²⁵ This cooperation seemed desirable also with regard to the matter of a common song-book. Cf. Registration of the 2nd Meeting of the Liturgical Commission for Bohemia and Moravia in Trnava on August 17, 1965. *Archives of Josef Bradáč, Department of Liturgical Theology CMTF UP Olomouc*, p. 2.

²⁶ The name of the commission was changed to the CLC meeting in Olomouc on April 14, 1966. Cf. Registration of the 3rd Meeting of the Czech Liturgical Commission on May 11, 1966. *Archives of Josef Bradáč, Department of Liturgical Theology CMTF UP Olomouc*, p. 1.

the Lord's Prayer. Even though the musical section forbade the use of chorale melody for the Lord's Prayer and recommended to use only three particular melodies (Olejník, Tichý, Jistebnický), the Czech Liturgical Committee approved of it. The discussion regarding Gregorian melody is still topical within our Church, and nowadays we commonly encounter both the chorale melody and the melody of Olejník, possibly also other melodies.²⁷ The approval of the chorale melody by the CLC (Czech Liturgical Committee) in 1966 was caused by two circumstances: as Latin was still partly present in liturgy (language reason) and by the reaction to the spontaneity of musical production (practical reason).²⁸

With regard to further musical production, it was stated that the Ordinary by Petr Eben, Vladimír Tichý, Josef Olejník, Josef Blatný and Stanislav Mach is almost finished. The Charity was prepared to issue several Ordinaries as early as in 1966, namely three in Latin and three in Czech. Its musical section recommended the Czech Ordinaries by Olejník, Eben and Mach for publication.²⁹

Significant deed of the musical section of the Czech Liturgical Committee was the organization of the training of the Bohemian and Moravian priests that took place at the consistory in Hradec Králové on April 11, 1967. This training was focused on the explanation and application of the Instruction on Music in Liturgy (*Musicam sacram*) from March 5, 1967. In addition to the introduction of the approved melodies, the following vocals were practised during the schedule: Preface vocal sung by priest, vocal of Oration and relevant parts of the Order of Mass, Czech and Latin Ordinaries, Proper of the Mass. It was also conferred on the question which songs were going to be included in the common

²⁷ See the reference to the two songs in the Czech Ordo Missae. Sekretariát České liturgické komise. *Mešní řád s modlitbami nad dary a s prefacemi*. Praha: Česká liturgická komise 1984, 548 p.

²⁸ Many priests and musicians composed the songs of the Czech Mass and asked for their approval and introduction to the liturgy, which was also due to the fact that the CLC was not able to respond quickly to all tasks. In 1967, the CLC did not give the preface to the preface, so the task moved to the DLC, which commissioned to create the relevant musician from their music sections.

²⁹ At this meeting, three ordinaries were selected for the common song-book: Olejník, Bříza, Eben and later added fourth from Pololáník. Cf. Registration of the 3rd Meeting of the Czech Liturgical Commission on May 11, 1966. *Archives of Josef Braddč, Department of Liturgical Theology CMTF UP Olomouc*, p. 3.

hymnbook of the Czech Church. Fathers Holík, Nosek and Simajchl participated in this training for the Diocese of Brno.⁵⁰

During 1966, the Committee for Unified Hymnal of all Czech and Moravian Dioceses was established; its chairman was originally Ladislav Simajchl (city of Brno), shortly also Miroslav Venhoda (Prague) and the work was subsequently managed by Karel Cikrle (Brno and Litoměřice).⁵¹ Other members of the committee were: Jaroslav Elšák (Český Těšín), František Holík (Brno), Pavel Janeček (České Budějovice), Vilém Müller (Hradec Králové), Václav Renč (Brno) and Jan Veselka (Olomouc).⁵² The Committee struggled with many difficulties that were not connected only with the selection of songs, their text and musical form, composition and structure of the hymnal, but also with the adaptation of the existing sacred songs according to the New Order of Mass. František Šmíd remembers this period of time as follows:

In 1965–69, work on the Hymnal was in progress. In the beginning, the Brno members brought a list of songs that was put together by friars from all dioceses during their internment in the Želiv Monastery in the fifties of the last century. It was the list of songs that every single priest would wish to have in their hymnbook. This list included songs of different quality, and above all, it was the list of songs of the pre-council liturgy. The main advantage of this list was its formation because the people in the prison agree on things much better than in the years of freedom. Furthermore, it included commonly known songs that do not need to be practised, which is a good foundation for unity. Step by step, this list was modified and supplemented by the Committee. Texts of the songs were modified and poeticized and the selection of melodic variations was discussed.⁵³

⁵⁰ See: Report on Training in Hradec Králové, April 11, 1967. *Diocesan Archives of the Bishop of Brno*, Inv. No. 16878, e. 5364, f. 65.

⁵¹ The first issue was prepared by the whole commission; the main editor was P. Simajchl and subsequently the work was done by P. Karel Cikrle. Cf. Pavlína Švestková. *Jednota Musica sacra 1993–2012 a P. PhDr. Karel Cikrle*. Olomouc: CMTF UP 2013, p. 57, (thesis). The editor himself notes that “the common song-book cannot be a perfect tool because we are only gradually acquiring the beginning of the new liturgical practice and its spirit ... it is to be a bridge to the unity of ecclesiastical singing and to stimulate the development of folk singing in the renewed liturgy.” Ladislav Simajchl (ed.). *Kancionál – společný zpěvník českých a moravských diecézí*. Praha: Česká katolická charita 1973, p. 6.

⁵² Cf. *Via* I / 5, 1968, pp. 94–95. See: http://depositum.cz/knihovny/via/tiskclanek.php?id=c_20398/July 2017/.

⁵³ František Šmíd. Můj pohled na naše současné kancionály. *Psalterium*. Vol. 1., No. 2/2007, p. 14.

In 1968, they introduced the result of their work, which was judged in a highly critical manner. Václav Konzal and Bonaventura Bouše prepared the critical analysis of the Hymnal for the Magazine *Via*.⁵⁴ Number of their comments was accepted; however, it was not possible to fully comply with all suggestions. For that reason, Bouše repeatedly criticized the Hymnal.⁵⁵

At the meeting of the CLC (Czech Liturgical Committee) on August 19, 1969, Bradáč opened this issue and the Committee came to the conclusion that it was possible to use these mass vocals but only under the condition that the division of the verses was modified in such a manner so that they would comply with the new “Ordo”.⁵⁶ In October 1969, Simajchl reported that bishops supported publication of the unified Hymnal, and that they prescribed the places in the new Order of Mass (*Ordo missae*) which could be used for vocals: the Entrance, singing before reading the Gospel, preparation of gifts, Holy Communion (Eucharist), the Conclusion. One disputable place remained, because singing of “Gloria” is paraphrased in some mass songs, and even though it was decided that it should never overlap with the song verse, it often happens in practice.⁵⁷ After many complications the Hymnal was published in 1973.

The CLC meeting from November 5, 1969 was significant for one particular reason. The bishop Tomášek decided to introduce the New Order of Mass on one date common for the whole Church. At the same time, he prepared the common Pastoral List for bishops.⁵⁸ The whole agenda proceeded with regard to the preparation of the introduction of

⁵⁴ *Via* I/5, 1968, pp. 94–96. See: http://depositum.cz/knihovny/via/tiskclanek.php?id=c_20398/July 2017/.

⁵⁵ Bonaventura Z. Bouše. *Malá katolická liturgika*. Praha: Vyšehrad 2004, pp. 37–38.

⁵⁶ In the pre-conciliar liturgy there was a spiritual folk song, which was sung as a “mass song”. This formation was based on another liturgical paradigm of an accompanying worship form. Songs suggested what was happening at the time at the altar because people did not hear and often did not see it. The Second Vatican Council describes liturgical music and its criteria for inclusion in worship in the way that “sacred music is to be considered the more holy in proportion as it is more closely connected with the liturgical action, whether it adds delight to prayer, fosters unity of minds, or confers greater solemnity upon the sacred rites.” (*SC* No. 112). It is a question of whether a spiritual folk song meets these conciliatory criteria.

⁵⁷ See the Song No. 829: „Ejhle oltář“. *Kancionál – společný zpěvník českých a moravských diecézí*. Praha: Česká katolická charita 1990, p. 485.

⁵⁸ The renewed liturgy began to be applied from November 30, 1969, respectively on January 1, 1970 in all parishes. Cf. Registration of the meeting of the Czech Liturgical Commission on November 5, 1969. Ref. 106/69. *Archives of Josef Bradáč, Department of Liturgical Theology CMTF UP Olomouc*, p. 1.

the post-council liturgy in dioceses and parishes. Regarding the question of liturgical music, the publication of Hymnal, Ordinary, the Proper of the Mass melodies and the Order of Mass was the subject of negotiation. It was stated that every matter in question is so well prepared that, after the introduction of the New Order of Mass, “missa cantata” may be celebrated from November 30, 1969 or from January 1, 1970 at the latest.³⁹

Czech Post-Council Liturgical Music Protagonists

Out of the great number of the composers who composed the Mass Ordinary and the Proper of the Mass, psalms and mass vocals, I would like to highlight the work of two authors whom I consider inspiring.

Josef Olejník

At the time of the introduction of the liturgical reform, Olejník worked in Jeseníky area and in the district of Bruntál, namely in the parishes Andělská hora /Engelberg/, Dětrichovice and Rudná. Here, he composed the “Czech Mass from Engelberg” in 1966.⁴⁰ The Czech Mass was followed by other Ordinaries but also by the Proper of the Mass, musicalization of psalms, Liturgy of the Hours and the Order of Mass liturgy; in addition, he created graduals and composed sacred songs.⁴¹ Olejník concluded, quite rightly, that the chorale melody for the Czech “missa cantata” cannot be the best and only solution. The complication would be not only the transposition of unequal number of syllables to chorale melody but also different melodies of spoken Latin and Czech. The transposition would not benefit our mother language and harm the chorale. For that reason, Olejník emphasized “new musical language”, which was not comprehended in the CLC. He comments on that:

Then the Council came hand in hand with the liturgical reform. So we went to Prague for the musicians training, but we could not reach any agreement with them. I told them, right from the beginning, that it would require something new. We cannot transfer the chorale into Czech, because

³⁹ Cf. Nový Ordo Missae (č.j. K 3108/69). *Oběžník apoštolské administratury pražské arcidiecéze*, No. 3295/69, No. 7, July 2, 1969, p. 40.

⁴⁰ Cf. Jiří Kotrba. Rozhovor s P. J. Olejníkem. *Seminární průvan*, 2006, No. 5, pp. 5–7.

⁴¹ See: www.josefolejnik.cz/, /July 2017/.

the chorale is a closed chapter, because of the accent. I got out of it and worked on it alone, at first for my parish only. [...] I did not make up any breaknecks.

Olejník left the musical section of the CLC in spring 1966. In the subsequent years, he cooperated with the section again. He perfectly understood the need of liturgy in the Czech language and he prepared everything what was needed for it. Altogether, he musicalized three Ordinaries to the Czech text, one for the Old Slavonic language, the Proper of the Mass for almost all holy days, Sunday Vespers, responsorial psalms for every day and all sung parts of liturgy: Oration, Preface, the Lord's Prayer, Canon, dialogues with people, greetings and the priest's appeals. Even though he composed individual parts gradually and individually, his priest's vocals together with the Mass Ordinary and the Proper of the Mass create an integrated musical piece.

When Olejník started to work on the musical form of the modified Order of Mass in 1965 and thought over the Preface vocal and its dialogue, he was led by the i.e., that the chorale "cannot be mutilated". There is one story connected with the creation of dialogue before the Preface. When he walked home from the Mass, he was rehearsing its Czech text and also the text in Latin with the chorale melody, and he suddenly heard a melody in his head. He sat down on a foot-stone, pulled out his jotter and wrote down the melody in order not to forget it.⁴² In spite of being based on the chorale melody, there are certain changes in both the text and the melody. The Latin chorale works with tetrachords. The Czech chorale is diatonic; it is based on common chord. The dialogue is built up in sequences to express the accruing solemnity and depth of the text. It is recorded in E flat major: "*The Lord be with you – And with your spirit*" is within the register of the second E flat – F, "*Lift up your hearts – We lift them up to the Lord*" the register broadens to third G, "*Let us give thanks to the Lord our God – It is right and just*", the melody goes to A flat major to fourth.

Olejník introduced this musicalized dialogue to František Holík, who encouraged him to further work: "*If you composed the dialogue, then you should do the Preface as well.*" Later on, he musicalized all 26 Prefaces included in the Czech Missal. Every syllable in all Prefaces has been recorded in its exact pitch of tone and length of tone at which

⁴² Josef Suchánek. *Česká mše z Andělské Hory*. Olomouc: Studio Velehrad 1989. [video].

it should be sung. The Prefaces include three inventions (cadences) that repeat. The preludes to the Prefaces and Conclusions before singing Holy are the same. Olejník composed the Preface melody so that priests could easily learn it and thus underline the beauty of the new liturgy by their singing.⁴⁵ Processing of other parts of melodies for the priest and people is also based on the dialogue and Preface. They start in F major as opposed to the Preface that is in E flat major, which is a good pitch for a vocal.

Olejník's vocals for priest and people in the liturgy are regular with logical construction, which is based on the effort to proceed from the substance of liturgical texts and rites. At the CLC meeting in 1969, it was decided to use Father Olejník's melody during the missa cantata.

Olejník took charge of leading the vocal rehearsals and organizing the priests' trainings. In the process, he made sure that everything was sung in the proper manner and the spiritual and theological aspect of the vocal was understood. During the practice, he primarily explained the essence of certain parts of the Mass and function of music therein. The vocal itself then should stick to the following rules:

a) Melody – must be absolutely authentic, any “improvement” is forbidden.

b) Rhythm – division into bars has basically the phrasing function; the compositions otherwise consist mainly of binary or triple groups.

c) Tempo – is given by a metronome; basically, it may be stated that the character of music is rather brisk. However, in beseeching parts, it should be slower and urging.

d) Interpretation – the melody should form an arch from piano through mezzo forte to forte and back.

As a big danger, he regards the organists who try to harmonize and modify the Mass: they either will not be able to cope with the more difficult places, or they will try to improve them, both of which are always detrimental.⁴⁴ In the parish Engelberg, Olejník worked with the whole assembly of believers and, in this manner, proved that his compositions can be sung anywhere.

I see the real value of Father Josef Olejník's work in the fact that, thanks to him, the whole Moravia sings. The Vatican Council Reform

⁴⁵ František Kolčava. *Česká liturgická hudba po II. vatikánském koncilu*. Olomouc: Ped. fakulta UP (Katedra hudební výchovy) 2012, p. 21, (bachelor's thesis).

⁴⁴ Karel Komárek. *P. Mgr. Josef Olejník: kněz a skladatel liturgické hudby*. Olomouc: Burget 2001, pp. 26–27.

headed towards active liturgical participation of believers in the Mass, which they should understand, and his vocals fully correspond with this intention. They unite the whole assembly of believers into one uniform voice heading towards God. Olejník reacted to the topical need of the Church in his own compositional style that was quickly adopted by people and became natural to them. Which of the Czech composers can say that his or her musical works are played at so many places in the Czech Republic on a daily basis?

Bohuslav Korejs

Practical training with the rehearsals for both priests and seminarians as well as for ordinary believers was vital for the introduction of vocals in the renewed liturgy. These trainings were also connected with the training of organists and other musicians. In Moravia, this work was realized by Father Olejník while, in Prague and the whole Bohemia, Bohuslav Korejs, an organist and choirmaster of the “Týn Church”, was responsible for this work.⁴⁵ His most significant deed in the area of liturgical music is the musicalization of psalms in Czech and the creation of their three-year cycle. On Jan Matějka’s recommendation, these psalms were published under the title “Vocals with the People’s Reply” and are widely used in the Czech environment.

From 1965, Korejs worked in the musical section of the *Archdiocesan Liturgical Commission* (ALC), and he also was an adviser of the CLC. He participated in the organization of the Archdiocesan Liturgical Day that took place in the “Týn Church”. František Šmíd remembers the establishment of the musical section of the Liturgical Commission in 1965:

About 30 people were present at first meetings of the newly arising musical commission, mostly Prague organists and choirmasters. O. A. Tichý, Dr J. Hruška (choirmaster of the St. Vitus Cathedral), J. Hercl and O. Novák (St. Jacob’s Church), Prof M. Venhoda (choirmaster of the Prague Madrigalists), Dr V. Plocek (The Institute for Musicology of the Czechoslovak Academy of Sciences – CSAS), B. Korejs (the Church of Mother of God before Týn), Dr V. Macek (St. Havel Church) and other organists from all eminent Prague churches were among them. Out of the Prague

⁴⁵ Archdiocese liturgical day. Ref. 4645/65. *Circular letter of the Apostolic Administration in Prague*, No. 6, August 5, 1965, pp. 2–3.

Archdiocese priesthood, there were Father Karel Kudr and Father Josef Koukl, who was elected a chairman of the commission. The diocese of Brno was also well represented: Father Ladislav Simajchl, Dr Karel Cikrle, and Father Holík. At one of the next meetings, Father Olejník from the Diocese of Olomouc also turned up. Other dioceses sent one representative each from the priesthood, often not until the work of the commission started. First, the discussions concerned priest's vocals and Ordinaries in the Czech language. They started using the Czech text under the chorale melodies of the priest's vocals. Three Ordinaries (Ordinary by K. Bříza, P. Eben and O. A. Tichý) were selected for publication as well as the Lord's Prayer and other vocals.⁴⁶

Bohuslav Korejs did not attend the next meetings of the CLC because of the number of participants was subsequently limited; however, he continued as the musical section adviser. Korejs remembers his participation in the musical section and its formation as follows:

I do not even remember how the Czech Liturgical Committee came into existence. The Ministry was in charge over everything. It was time when the best possible thing was to know almost nothing, particularly names. I do not even know who arranged my appointment to the function and who my removal from the function. I was appointed as a member of "the musical section of the Czech Liturgical Committee"; however, only by the time when the Ministry decided that only priests can be members of the committee and no lay people. After the criticism of presented responsorial psalms, I was invited to present my own suggestions at the next meeting.⁴⁷

In 1984, the "Vocals with the People's Reply" were published and included responsorial psalms and other vocals for the liturgy. They form a set, in certain way, with "Mass Vocals". The author of most of the psalm melodies is Korejs, but there are also melodies by Petr Eben and Karel Sklenička.⁴⁸ Psalm tunes, i.e., responses and melodies for singing

⁴⁶ František Šmíd. Můj pohled na naše současné kancionály. *Psalterium*. Vol 1., No. 2/2007, p. 13.

⁴⁷ Pavla Jůzová. *Liturgická reforma a duchovní hudba v pražské arcidiecézi po II. vatikánském koncilu*. Thesis. Olomouc: CMTF UP 2014, p. 14.

⁴⁸ Organ accompaniments to songs are part of the publication: *Varhanní doprovod k mešním zpěvům, k hymnům pro denní modlitbu církve a ke zpěvům s odpovědí lidu*. Praha: Sekretariát České liturgické komise 1990, 322 p.

of verses, were composed according to topical needs of the authors. Korejs was preparing psalms for the everyday use in the Church of Mother of God before Týn, where children sang them from ambo.

The main part of “the Vocals with the People’s Reply” consists of the psalms with responsorial answers by Bohuslav Korejs (pp. 9–318), which are marked with the letter K and a serial number. After that the section includes the tunes by Petr Eben; the book presents 20 of his psalms marked with the letter E and a serial number. The last musicalized psalm is the vocal by Karel Sklenička (marked with the letter S). The psalm section is closed in the page 365 by his simple universal tune. The second part of the book consists of various casual songs: vocal before the Gospel, Good Friday’s vocals for worshipping the cross, litanies to the Saints and Latin vocals. Even though Korejs musicalized responsorial psalms and antiphonies for all liturgical events throughout the year, only psalms for Sundays, celebrations and feasts are available in this publication. The final tables and division of responsorial psalms into individual liturgical types and celebrations within the liturgical year is a very practical tool for organists and singers. By creating a set of answers easy to remember, the author made possible their wider use; some answers may be combined with more psalms.

The selection of these two musicians (Olejník and Korejs) was motivated partly by their involvement in the musical section of the CLC and their active participation in the post-council liturgical renewal connected with the musical formation of priests, seminarists and believers (they both taught liturgical singing at the Faculty of Theology), but also by the significant expansion of their tunes in our Church.

Conclusion

Musical forms of the post-council liturgy must be perceived in connection with the introduction of the Czech language into liturgy, which happened in two steps; the first modifications came in 1965 in accordance with the Instruction *Inter Oecumenici* (Small Reform). The liturgy renewal proper started with the introduction of the New Order of Mass and by the publication of the Czech Missal (Great Reform). In the first step, we may see the emphasis on the common folk vocal that replaced certain parts of the Ordinary and replies of believers in the

course of the Mass, for example during the Word Service.⁴⁹ The second step concerned musicalization of the whole Mass that was celebrated in national languages.

Basic requirements for the post-council liturgical music were determined right from the beginning. These requirements concern artistic quality, the manner of interpretation and liturgical level. The Second Vatican Council describes sacral music as a music which corresponds with the spirit of liturgical laws, which may be used for sacred service or could be adapted for it and which is in concordance with the sacredness of a temple and contributes to spiritual uplifting of believers.⁵⁰

Musician and his liturgical music are affected by *metanoia* (change of thinking); music thus becomes the means for exoneration and the singing brings hope and zeal for life. The fact that the whole assembly is the subject of liturgical event is factually manifested within the form of the service and singing. I do not sing about God, but I sing to God; I do not sing during the liturgy, but I sing the liturgy; I do not describe liturgical rite, but I perform it and accompany it with singing. Music within the liturgical event is its integral part, and it should raise the dialogue between man and God that is held during the liturgy. The faith takes on a musical form. Current state of liturgical music and vocal in our land can be evaluated positively. The liturgical reform was, with some exceptions, accepted favourably and we are sure that our tradition of the Slavic service based on Cyril and Methodius, our musical tradition, folk sacred songs and the Czech pre-council movement contributed to this. This all created not only the well-known *sentire cum ecclesia* but also certain *sensus liturgicus* and interconnected *sensus musicus*. *Sensus musicus* is manifested by rejecting the application of Gregorian melodies to the Czech texts and by the tendency to produce new compositions for the texts in national languages.

The acceptance of the renewed liturgy has a theological context; it is the manifestation of the willingness of the gathered community to

⁴⁹ Individual parishes were interviewed through vicariates about the small liturgical reform and about how the “novelties” are accepted by believers. The spiritual administrators have positively evaluated that the number of believers is increasing, the number of receiving is growing, the Czech is welcomed in worship, the faithful of the liturgy understand more and their active participation is enhanced by singing. Overall, the changes are accepted positively. See: Příloha vizitačního protokolu pro farnosti českých a moravských diecézí za rok 1966. *Diocesan Archives of the Bishop of Brno*, Inv. 16878, e. 5364, f. 222.

⁵⁰ SC No. 112–113.

accept and hold the function of the liturgical celebration subject and actively participate in the liturgy by singing. Celebrating liturgy is not about satisfaction of individual religious needs but about satisfaction of one common need by all the present, who respond to God's love by praise, thanksgiving and singing.

*Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University
Department of Liturgical Theology
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
Czech Republic
E-mail: pavel.kopecek@upol.cz*

A KERYGMATIC LITURGICAL MODEL OF CATECHESIS IN THE WORK OF SOFIA CAVALLETTI

MARIE ZIMMERMANNOVÁ

ABSTRACT

This paper presents a kerygmatic liturgical model of catechesis as a tool, which has its place especially in the Christian initiation of the children and adults. In the first part of this article we consider the purpose and meaning of the models of catechesis. It especially focuses on the results of the work of Josef Andreas Jungmann, who is the author of the concept of kerygmatic teaching in catechesis. In the second part we present the application of Jungmann's approach to the Catechesis of the Good Shepherd program by Sofia Cavalletti and we point out the potential of this program for the renewal of catechesis of children in the Czech Republic.

Key words

Catechesis; Kerygmatic liturgical model; the Catechesis of the Good Shepherd; Christian initiation; Josef Andreas Jungmann; Sofia Cavalletti

DOI: 10.14712/23363398.2018.50

A kerygmatic liturgical model of catechesis is a tool which has its place especially in the Christian initiation of the children and adults and which reflects on the current need by Pope Francis to return to kerygmatic and mystagogical catechesis. The purpose of this paper is to introduce the starting points of this kerygmatic liturgical model of catechesis according to Josef Andreas Jungmann, and to study its application in the theological concept of Sofia Cavalletti's work called the Catechesis of the Good Shepherd.

The Models of Catechesis – the Idea, Purpose and Meaning

The term “models of catechesis” has appeared in the catechetics in connection with the effort of protagonists of the international catechetical movement at the renovation of catechesis in order to achieve evangelization of the faithful.¹ Article 9 of the General Catechetical Directory² refers to this, but it does not use the term “catechetical models”³. Not even among the Czechs it is common to ponder on the model of catechesis while seeking suitable methods for a particular group of catechising people. The Czech professional journal *Cesty katecheze* presented some classic and newer models in 2010 based on the lecture of Cardinal Avery Dulles and the article of Belgian scientist André Fossion.⁴ Summary of these catechetical models can be also found, for example, in the work of Italian catechetics Flavio Placida in the publication *Comunicare Gesù*⁵. This author uses, as a synonym for “model”, the term “paradigm”. It is a specific formula of thinking on how to look at the didactic approach to the catechesis. In this article, the theme will be our interest in “the kerygmatic liturgical model of catechesis”.⁶

The knowledge and reflection of described models of catechesis are of considerable importance. They are specific tools, the choice of which allows us to respond to the specific needs when presenting the Gospel message in the catechesis according to the request of the General Catechetical Directory (GCD) and the General Directory for the Catechesis (GDC)⁷. The choice of the suitable model of catechesis depends on the tasks of the catechesis (GDC 84–85). It is not possible to complete all

¹ The Catechetical Movement reached its conclusions during the international catechetical study weeks held in the 1960s gradually in all continents. Cf. Michael Warren. *Sourcebook for Modern Catechetics*. Winona, Minnesota: Saint Mary's Press 1985, pp. 23–65.

² *The General Catechetical Directory*. Roma: Libreria Editrice Vaticana 1971.

³ The catechesis models are mentioned in Article 59 of the *General Directory of the Catechesis* (1997) in relation to the catechumenate catechetical model.

⁴ Marie Zimmermannová. *Modely katecheze v historii i aktuálně*. *Cesty katecheze* 2, 4 (2010), pp. 20–23; Fossion. *Katechumenát jako inspirativní model každé katecheze*. *Cesty katecheze* 2, 2 (2010), pp. 23–25.

⁵ Flavio Placida. *Comunicare Gesù. La catechesi oggi*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press 2015.

⁶ There is a connection with the kerygmatic liturgical theology: Cf. Anthony Rosselli. *Kerygma and the Liturgy: Encountering the Risen Christ in Dom Odo Casel's Mystery Theology*. University of Dayton, 2015. [30. 1. 2018] http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=dayton1438425904.

⁷ GCD, art. 37–46 seeks to find ways to mediate the content of catechesis with regard to different forms of ecclesial life, diverse cultures, and different ways of expressing

the tasks in a particular catechetical programme. For this reason, the catechist has to focus on some areas of the Christian life with respect to the participants and the purpose of the programme. The choice of the model of catechesis has an important place in this process.

The Kerygmatic Liturgical Model of Catechesis according to Josef Andreas Jungmann

The beginnings of the kerygmatic liturgical model of catechesis can be found in the works of the Austrian Jesuit Josef Andreas Jungmann (1889–1975).⁸ He split his working life into two fields: history and pastoral theology. During the Second World War, he focused his attention on studying the development of the Christian tradition. He is the author of the admirable work *Missarum Sollemnia*.⁹ He saw the meaning of his work in assisting the theology to become more open to the development and to discover its more profound roots.¹⁰

In the field of pastoral theology, Jungmann directed all his work towards expressing his vision of education as preaching and catechesis, which answers the needs of ordinary people wanting to live their faith intelligibly and in compliance with their intuitive thinking.¹¹ He was convinced that Christian faith does not need to be perceived as opaque and complicated. He suggested that it is inappropriate to present the scholastic theology to faithful because it is not suitable for nourishing their faith. It had to be replaced by kerygma with a clear presentation of the core of the Christian faith. He emphasized the value of the historical and narrative approach to catechesis rather than an abstract and philosophical approach.¹² Jungmann introduced his

people. The GDC deals with these issues in Chapter 1 of II. a section entitled “The Gospel Message”, i.e., in art. 94–118.

⁸ For basic information see: Marie Zimmermannová. J. A. Jungmann a kerygmatický přístup ke katechezi. *Cesty katecheze* 3, 1 (2011), pp. 20–21. Cf. Timothy O’Malley. The Kerygmatic Function of Liturgical Prayer: Liturgical Reform, Meaning and Identity Formation in the Work of Josef Jungmann SJ. *Studia Liturgica* 41, 1 (2011), pp. 68–71.

⁹ Josef Andreas Jungmann. *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 voll., 5th ed. Bonn: Nova & Vetera, 1962.

¹⁰ Cf. Michael Warren. Jungmann and the Kerygmatic Theology Controversy. In idem. *Sourcebook for Modern Catechetics*, pp. 193–199.

¹¹ It is about “the supernatural appreciation of faith on the part of the whole people” according to *Lumen Gentium*, art. 12. Jungmann shared this approach with his colleagues, brothers Rahner, at the Theological Faculty of Innsbruck.

¹² Cf. Warren. Jungmann and the Kerygmatic Theology Controversy, p. 194.

approach for the renewal of catechesis of children and sermons for adults for the first time in 1936 in the work *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*.¹⁵

Jungmann's interest in liturgical theology and his efforts in proclamation of the Gospel as a Joyous Message is the basis for the creation of the Kerygmatic-liturgical model of catechesis. According to Jungmann's article on kerygmatic education published in the journal *Lumen Vitae* in 1950¹⁴, this model makes use of these points:

1. There are problems with Christian faith in the countries where religious education in schools has a traditional form, and where pupils are taught more theology than a medieval priest. Most people know all the sacraments and something about Jesus, the Virgin Mary, the apostles Peter and Paul, Adam and Eve, and many more, but they have no sense for unity, cannot see the whole picture, and understanding the admirable message of God's love.

2. One of the key points of catechesis is the relation between the doctrine and the mystery. The degradation of God's mystery only to doctrine, to make it be comprehensible for human intellect, is the source of the heresies. The lack of understanding and loss of the connection with life of the people is the consequence of the degradation of God's mystery to a subject of examination, definitions, etc. It is necessary to develop a new useful concept for a better understanding of the truth. The presentation of the Christian mystery must be coherent and unified. It is necessary to prefer the narrative and historical approach and to find inspiration in the mystagogical method of the Church Fathers in the catechesis.

3. "How can we arrive at the knowledge of God?" It is necessary to point at the centre and the rays, which radiate from this centre and shine on the whole thing. This centre can only be Jesus Christ, our Lord. He illuminates all our knowledge of God, man and the world. We must get to know Christ in the light of his mission. The Church should appear as the fruit and continuation of his work.

4. It is not acceptable for religious instruction when: the catechism makes the impression that Christianity is a set of theses, to which one

¹⁵ Josef Andreas Jungmann. *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Ratisbona: Pustet 1936.

¹⁴ Cf. Josef Andreas Jungmann. Theology and Kerygmatic Teaching. In: Michael Warren. *Sourcebook for Modern Catechetics*, pp. 213–218, repr. from *Lumen Vitae* 5 (1950), pp. 258–263.

must assent by one's faith; it is not brought out of the Church's fundamental structure, the community of those who are sanctified in Christ; God's love is not presented unconditionally. Kerygmatic teachings require more than a very clear exposition of doctrinal truths and more than their application to life in the manner of a technical school. The doctrine itself must be transformed by its incorporation into the whole of the Good News and adapted to its nature. The teaching of the Christian doctrine will then again emphasize the Good News, the invitation to the Kingdom of Heaven! The response will be a joyful echo in the heart. The fundamentals of the moral life should be shown in a joyful spirit as an answer to God's calling.

5. Since the middle of the sixteenth century, our textbooks of religious instruction have followed the analytic method. Today, however, Christians need to see the whole plan of salvation and to shape their lives as part of this plan. It is necessary to present the whole vision as a vast panorama. All people and each individual should be provided with the knowledge of God's plan. We enter with Christ and through him the house of the Father! This message must be shown in the context of God's plan, which the child should never forget.

6. Baptized children, who are already in the Kingdom of God, need to be made conscious of what they are and what they must remain. They should be initiated into the life based on Christian faith. They should be shown that there is a treasure for which it is worthwhile to sell everything in order to get it.

7. Grace and the sacraments must be taken out of their isolation; thus the mistake of taking them for just "things" can be avoided. They cannot be connected only with morality because they can be useful in the observance of the Commandments. We must understand their connection with the recognition of Christ and the Church and how it is indicated in the Creed.

Josef Andreas Jungmann took part in the preparatory commission of the Second Vatican Council, which published the documents for the kerygmatic approach in theology. We have on mind especially articles 2–5 in the constitution *Lumen Gentium* about the Church. Articles 10–12, 21 and 44 in the GCD and articles 97–107 in the GDC correspond with the aforementioned constitution.

Pope Francis confirmed the correctness and the timelessness of Jungmann's intuition and vision in the adhortation *Evangelii gaudium* in the part called "Evangelization and the deeper understanding of

the kerygma” (art. 160–166). The Pope reminds us of the central role of kerygma in the renewal of the catechesis and the role of mystagogical catechesis, which are to support “a progressive experience of formation involving the entire community and a renewed appreciation of the liturgical signs of Christian initiation.”¹⁵

Sofia Cavalletti and Her Work for Catechesis

Sofia Cavalletti was an Italian theologian. She studied Hebrew, biblical sciences, and later liturgical theology. She was a member of the Centro Pro Unione and the “Service de Documentation Judéo-Chrétienne” (SIDIC), that was set up after the publication of the Council Declaration *Nostra Aetate* for Jewish-Christian relations.¹⁶ Since 1954, Cavalletti and her fellow worker Giana Gobbi have developed a program called the Catechesis of the Good Shepherd (CGS), which was based on the work of Maria Montessori. The circumstances of the development of this program, and in particular its principles, content and method, are described in several seminal publications from which we will draw.¹⁷ The CGS was modified during its sixty years of existence based on observations of children during their work, the study of children’s verbal and artistic expression, and reactions of children to particular themes and activities.¹⁸ Today the CGS is now found in dozens of countries in all continents and interest in it has been rising.¹⁹ Since 2011, the priests, catechists, and parents have become aware of the CGS in the Czech Republic.²⁰

¹⁵ For more details, see Placida. *Communicare Gesù*, pp. 171–176.

¹⁶ Mary Mirrione. Sofia Cavalletti 1917–2011. *The Sower* 3 (2012), pp. 5–9.

¹⁷ Scottie May. Sofia Cavalletti in *Christian educators of the 20th century*. <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/sofia-cavalletti> [30. 1. 2018]; Sofia Cavalletti. *Potenziale religioso del bambino: descrizione di un’esperienza con bambini da 3 a 6 anni*. Roma: Città Nuova 1979 (transl. *The Religious Potential of the Child*. New York: Paulist Press 1992; = *Religious Potential I*); eadem. *Potenziale religioso tra i 6 e i 12 anni: descrizione di un’esperienza*. Roma: Città Nuova 1996 (transl. *The Religious Potential of the Child 6 to 12 Years Old: A description of an experience*. Oak Park, IL: Catechesis of the Good Shepherd Publications 2002; = *Religious Potential II*); eadem. *La storia della salvezza: dalla creazione alla redenzione*. Roma: Coletti 1999; eadem. *Liturgia vivente, riflessioni elementari*, 1998 (transl. *Living liturgy: Elementary reflections*. Oak Park, IL: Catechesis of the Good Shepherd Publications 1998).

¹⁸ Cf. Cavalletti. *Religious Potential II*, pp. viii–ix.

¹⁹ Cf. M. Ann Garrido. *The Faith of a Child: An increasingly popular approach to teaching young people the faith*. <https://www.americamagazine.org/issue/667/article/faith-child> [30. 1. 2018].

²⁰ Overview of the CGS offer and distribution in the Czech Republic, see <http://www.katechezedobrehopastyre.cz> [30. 1. 2018].

The Kerygmatic Liturgical Model in the Catechesis of the Good Shepherd Program

The CGS program is for children aged 3 to 12, who are gradually introduced into the mysteries of faith and Christian life. The program is divided into three levels. Each level involves a three-year period in the life of a child. The content and methods of the CGS respect the physical, psychological, and spiritual specifics of the children in the corresponding period.²¹

The purpose of this part of the article is to look at the CGS program from the perspective of Jungmann's recommendations and criticism of catechesis, and to present it as an example of the realization of the kerygmatic-liturgical model of catechesis:

ad 1) The environment suitable for catechesis, the approach to catechesis, the seeing of the whole, the sense of unity, kerygma

Sofia Cavalletti as a child did not attend religious instruction at school because she came from a noble family, and was educated by home teachers. She established an atrium in her house for the children entrusted to her to be educated in the faith. This atrium incorporated three connected rooms for three age groups of children. The word atrium originates from the classical era, where it designated the vestibule for catechumens. This was where the first catechesis took place. In the CGS, the Atrium provides both the place for conducting catechesis and the community. In this community, the adults and children recognize God and experience meeting him and connecting with Him.²² Atrium is a prepared environment to develop and nourish the Christian faith of children and adults. The child can work in silence and at his or her pace. Preserving the silence in the atrium allows children to meet an internal teacher. The role of a catechist is to provide fellowship for the child and to become its older brother or sister in the faith.²³ The catechesis in the CGS program has all the attributes of an education in the

²¹ The access to the child and his belief in the CGS is presented by Giana Gobbi. *Listening to God with Children. The Montessori Method Applied to the Catechesis of Children*. Loveland, OH: Treehaus Communications 1998.

²² The Spirit of the Catechesis: 32 Points of Reflection, points 3 and 4. In: Cavalletti. *Religious Potential II*, pp. 133–134.

²³ Cf. May. *Sofia Cavalletti*, p. 5.

faith and contains all its components: meeting, teaching, contemplation, sharing, prayer and instruction for the celebrating.

The catechists introduce children to the core of Christian faith. According to Josef A. Jungmann, they proclaim “kerygma”, which is the reference point for every truth of the faith. Kerygma has a unifying function for the content of catechesis. At first, the children recognize Jesus Christ in his connection with his Father and with us as it is based on the Holy Bible (during historical events such as his incarnation or the Easter event), the celebration of liturgy, and their own experience.²⁴ Children learn to perceive God as a being who acts first, his words and deeds are in unity. At pre-school age, children’s attention focuses on God’s loving behaviour, and in school age they explore other people’s activities and attitudes, and learn to recognise and respond to God’s love in their lives.²⁵

ad 2) The relation between the doctrine and the mystery

Religious education, and the focus on the aims and the knowledge, may lose sight of its missionary and ancillary character in the religious life of children. Cavalletti understood catechesis as a meeting with God’s mystery, which leads children to contemplation and bears fruit such as: a sense of duty, a quiet joy, the recognition of truth in biblical and liturgical presentations, and the ability to express a clear insight into God’s mystery in their drawings.²⁶

Cavalletti described the method of the CGS as follows: “The Mystery is unfathomable, and there are many ways one draws near to it. It can be hidden in parables; it can be progressively manifested in the events of history; it can be celebrated in the liturgy. Yet, the method for attempting to penetrate the Mystery is always the same. It is that method that begins with concrete, perceivable elements that then point us to and help us live a reality that transcends those very elements. It is that method which opens up the whole of reality for us and enables us to see with new eyes its multiple levels of meaning. God uses this method in all his interactions with humankind, beginning with the creation of the world and reaching its highest expression in the incarnation of Jesus Christ.”²⁷

²⁴ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 4–5.

²⁵ Cf. Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. viii–xiv.

²⁶ Cf. Foreword of Mark Searle in Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 3–4.

²⁷ Cf. Cavalletti, *Religious Potential II*, p. 47.

ad 3) Jesus and the Church

The CGS program is Christocentric, based on the reality of incarnation of the second divine person and its role as the Mediator between God and Man (John 14:6).²⁸ The person of Jesus Christ and his mission is represented in two ways: historical and mystagogical, which complement each other. The historical way proclaims the history of Jesus' life from birth, resurrection to Parousia. Mystagogical way introduces children to the mystery of Christ, and his relationship with us based on the parables and images of the Gospel. In both ways, the children are gradually introduced to the purpose of existence and the sense of mystery of the Church that continues in Jesus' activities.²⁹

Cavalletti presents the incarnation, death and resurrection of Jesus to preschool children as a great gift from God and the manifestation of His love; to the children of school age, in the context of God's plan of salvation, as a stage of redemption that culminates in the salvation history, and whose completion will be at Parousia.³⁰ From the prophecies of the coming of the Messiah and from the story of Jesus' childhood, even small children recognize who Jesus is: a human child, because his mother is Mary, and the Son of God, too, because of unique signs from God accompanying his birth.³¹ Older children learn to perceive the meaning of Jesus' life in the context of God's plan of salvation and distinguish the vocation of Mary and Joseph to participate in God's plan by engaging in events when Jesus came into the world. This is an anthropological approach to catechesis.³² In the presentation of the Easter event as one whole, death and resurrection are always associated. These are the two sides of a single act of Jesus, whose fruits are gifts of a new life for his sheep. The empty grave is presented to children in separate catechesis as a sign of resurrection.³³

The children penetrate into the mystery of Jesus on the basis of the parable of a good shepherd. On the first level of the CGS program, this parable presents the centre of catechesis, and all the other themes relate to it. Children know that the shepherd knows his sheep by name,

²⁸ Cf. GDC, art. 99–100; It is the so-called Trinitarian Christo-centrism.

²⁹ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, p. 62.

³⁰ For both reasons Christ's incarnation is expressed by Ctirad V. Pospíšil. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2010, pp. 200–202.

³¹ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 108–109.

³² Cf. Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. 27ff.

³³ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 115–116.

calls them, leads them to pasture, walks in front of them, protects them against the wolf, seeks lost sheep, and gives his life for his sheep on the cross and in the Eucharist. This approach corresponds to the child's need to be loved and protected. Children form a bond of trust with Jesus; they are attracted to their shepherds, for he knows what their sheep need.⁵⁴

For school-age children, Cavalletti presents a meditation on the grapevine metaphor, which is a magnificent picture of the covenant based on communion and the intimate bond between Jesus Christ and us. Emphasis is placed on the requirement to “remain” in connection with Jesus so that our life can bring abundant fruits. Children are sensitive to the depth of this image and the mystery it shows, especially during the preparation for the first Holy Communion. This picture also prepares children to contemplate the mystery of the Church as the mystical body of Christ.⁵⁵

ad 4) The proclamation of the Gospel as the Good News, the invitation into the Kingdom of God

What is the Good Message for the children? In general, we can say, the one that responds to their needs. The authors of the CGS program are patterned on three basic spiritual needs of children: 1. the need to love and to be loved, which fulfils the parable of a good shepherd; 2. the need to know the mystery of life, which fulfils the proclamation of the mystery of God's kingdom; 3. the need to penetrate the mystery of time that is related to God's plan of salvation. Satisfying these needs brings joy to children.

Jesus taught in parables about the important mysteries of the relationship between God and men and about the mysteries of our lives (Mt 13:34b–35). Jesus presented to his disciples the plan of his Father, especially in the parables of the Kingdom of God, often with great urgency (cf. Mt 6:33). Cavalletti chose for children of pre-school age a parable about the mystery of life and its enormous potential that God puts in as little things as the mustard seed (the smallest of all seeds), the yeast in the dough, and the grain seed that grows alone (Mt 13:33; Mk 4:26–29). While in earthly reality the Kingdom of God may seem infinitesimally small, it will be a huge tree at the end of time, it will encompass the

⁵⁴ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 62–77.

⁵⁵ Cf. Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. 53–57.

whole world and bring abundant bounty. With the growing knowledge of the children, their wonder and understanding of this mystery deepens. The children gradually recognize the scope of God's actions: from the gift, they received in the baptism for their inner life, to the transformation of society towards social justice, freedom and peace.⁵⁶

The parables of the merchants and pearls (Mt 13:45–46) and a man and the treasure in the field (Mt 13:44) are taught to educate people on the preciousness of the Kingdom of God.⁵⁷ Children aged 6 to 9 already have new questions, asking for the beginning and the end of the Kingdom of God. The words of the prophets about God's plan (Is 40:3–5), about the coming of Jesus Christ in history (Is 11:1–3) and about Parousia (Is 11:6–9), help the children to find the answers they seek.⁵⁸

The secret of the Kingdom of God is also associated with the Mountain Sermon, which contains challenges for Christian life. The children thus recognize that they are invited to receive the Kingdom of God by listening to the Word of God (through the parable of the Sower) and to spreading the Kingdom of God.⁵⁹

ad 5) The vision of the Christian life in the context of the Divine plan of salvation

After sixth year, the child's interest in the past awakens and the need to penetrate the secrets of time grows. The child is looking for the answer to "What time is it?" We can do this by telling history. Cavalletti considers "How can we attend to the telling of history so that the magnificence of the mystery of time is not reduced to mere chronology?" The answer lies with a Greek historian from the 3rd century: Only through a unified vision will we achieve what is useful and precious.⁴⁰

The grandiose plan of God with humankind is presented to the children through several aids that show history as a whole with three important moments: creation, redemption (the work of Jesus Christ continuing in his church), and Parousia. Three didactic aids are used in the catechesis: 1. the timeline strip (Fettucia); 2. the blue strip of unity of history; 3. the strip of gifts. Marie Montessori prepared the first aid. It clearly connects the three moments in the History of salvation

⁵⁶ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 140–145.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 145–147.

⁵⁸ For more details see Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. 1–10.

⁵⁹ Cf. Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. 88–89.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 15.

with the knowledge of the history of the world. The second aid shows the evolution of the world in the context of the History of salvation in which God is constantly present, and the place of man in it: people will see the plan of God gradually as a river of time into which they enter and become part of this plan. The third aid enables children to view history as a wonderful overview of the gifts God has given to people. God is presented here as the God of the covenant, which lies in the relationship with the people that God initiates and awaits our response: at first admiration and acceptance, later our deeds.⁴¹

ad 6) Character of initiation and moral education in the CGS program

The character of the initiation catechesis⁴² requires the application of the kerygmatic-liturgical model of catechesis (celebration and testimony) combined with the anthropological model (specific manifestations of the Christian life). One of the goals of the CGS program is to teach children to nourish their life from the living resources of the faith, i.e., from the Scriptures and the liturgy. Cavalletti wrote about their complementarity: “One cannot be truly initiated to the Bible without also becoming aware of how it has been lived through the centuries. Among the various instruments of tradition, the liturgy is perhaps the most direct reflection of the life of believers... The Bible and tradition – and with tradition, the liturgy – must be considered as one entity. Only if the two are considered together, as making up a single whole, can they fully express their rich, life-giving potential. What the Bible and tradition proclaim needs to be completed through celebration.”⁴³ In theology, the Bible and the liturgy express the same core of the relation between God and man: it is the covenant; the Eucharist is the sacrament of the new and eternal covenant.

One is to seek the answer to the love God shows us through his covenant. This is one of the foundations of moral education. The second is the order we find in the creation we are a part of. Moral life is presented as a journey full of joy, which leads to a much richer life. Already at pre-school age, children are regularly invited to respond spontaneously to the proclaimed Gospel in prayer. In the school age, they are presented with a parable of prayer, helping their neighbours, forgiveness, and

⁴¹ Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. 29–31.

⁴² Cf. GDC, art. 65–68.

⁴³ Cavalletti, *Religious Potential II*, p. 60.

eschatological parables about the expectation of the second coming of Jesus Christ. The children meditate on them and seek their answers to the manifestations of God's love. They also use selected statements from the Mountain Sermon, the so-called maxims, in which they seek a connection with the parables that illuminate them. In her publications, Cavalletti provides a number of examples of the abilities of children to understand the depths of individual topics and how they relate to one another.⁴⁴

ad 7) The sacraments as the meeting with Jesus Christ in the Easter event

The introduction of the relationship between the Bible and the liturgy and the teaching of the liturgical language of the "sign", is the foundation for raising children to participate actively in the celebration of the sacraments. Children are introduced to the mystery of Baptism through exploration of the main sign of the children's baptism ceremony. The two signs are the light of the baptism candle and the white cloth as gifts of the light of the resurrected Christ, who overwhelmed the darkness; the actions of the Holy Spirit through the water and the Holy Scripture, which bring new life; the gestures of blessing the water and the sign of the cross on the forehead of the child point to the connection with the community of baptized gathered around a good shepherd.⁴⁵

Cavalletti introduces children to the mystery of the celebration of the Eucharist in two ways (similar to the mystery of Jesus Christ). The first is historical: during Easter, the catechist presents to the children the last supper of Jesus with the Apostles. The event of the sending of the Holy Spirit takes place at the Cenacle, too. Children celebrate and meditate on the greatness of God's love, which includes many gifts. Later the catechist presents the catechesis about the origin of the Holy Mass and the spreading of the Church.⁴⁶ During this catechesis, the Cenacle is transformed into a church by a simple exchange of a Jewish star for a cross with a glorified Jesus. Children will get the i.e., of the connection between Jesus, the bishop, the priests, and other believers. The second path is mystagogical: first, children are introduced to the image of the sheep gathered around the altar. Children already understand that sheep are human beings, and Jesus is not present at the altar as

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 84–104.

⁴⁵ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 94–105.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 94–105.

a shepherd, but they know it in the ways of bread and wine through the connection with the words of Jesus made at the Last Supper. The Good Shepherd who feeds his sheep and gives his life for them becomes real in the form of the Bread of Life, i.e., the Eucharist.⁴⁷ The preparation for the Sacrament of Reconciliation and the First Holy Communion makes use of the grapevine metaphor, as mentioned above.⁴⁸

Conclusion

The Good Shepherd Catechesis program responds to all the requirements of Joseph A. Jungmann for the renewal of the initiation catechesis. Its method can be understood as the realization of the kerygmatic liturgical model in catechesis. During recent years, there has been a greater interest in the CGS program, especially in Europe, including the Czech Republic and Slovakia, where the number of courses for catechists and participating parents is increasing. The effects of the program on children, catechists and parents and other areas of parish pastoral activities are very apparent, as Jungmann has already anticipated. Approaches and principles of the CGS program can be applied, for example, in initiation catechesis with adult baptism candidates or confirmands. They are also inspirational for catechists who describe their experience with the CGS program as “spiritual revival” and who have found “that which they were seeking their whole life”. Application of the CGS program in pastoral practice points to the potential, timeliness, and viability of the kerygmatic-liturgical model of catechesis for the development of New evangelization.

Translated by Jakub František Vinklársek

*Catholic Theological Faculty, Charles University
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
E-mail: marie.zimmermannova@ktf.cuni.cz*

⁴⁷ Cf. Cavalletti, *Religious Potential I*, pp. 79–97.

⁴⁸ Cf. Cavalletti, *Religious Potential II*, pp. 113–122.

VARIA

THE REFORMATION FROM THE PERSPECTIVE OF WORLD CHRISTIANITY

PAVOL BARGÁR

ABSTRACT

This paper argues that if Christianity is to be regarded as a truly world religion, Christians must pay serious attention to the ways in which the Reformation legacy has taken roots and found contextualized expressions around the world, particularly in the global South. If Christians from the North Atlantic fail to acknowledge and take this fact seriously in their theological reflection, it will be to the detriment of their own spirituality and faith tradition. The other, who may well be one's coreligionist, can help one construct one's identity by providing a mirror to one's own self. The structure of the present paper is built around four "sola" principles that succinctly capture the Reformation legacy. As such, contextual interpretations from the global South of *sola fide*, *sola scriptura*, *sola gratia*, and *solus Christus* will be introduced and discussed. In conclusion, some remarks will be made on these interpretations from a post-communist perspective.

Key words

Reformation; World Christianity; Global South; Hermeneutics; Contextualization; Ecumenical theology; Bible; Church; Culture; Transformation

DOI: 10.14712/25363598.2018.51

1. Introduction

1.1 "You are a sinner in need of a savior, just like Africans": The life-story of Bishop Josiah M. Kibira

What is the relationship between local traditions and cultures of Africa and global Christianity?¹ This question became one of the main

¹ This paper is part of research project no. 17-00987S "Transformations of Tradition: Implications for Contemporary Ecumenical Theology", funded by the Czech Science Foundation.

quests of Tanzanian Lutheran bishop Josiah Mutabuzi Isaya Kibira (1925–1988) in both his ministry and writings. Turning this issue into a very practical task, Kibira strove throughout his life to build bridges between the Lutheran church in Tanzania and the worldwide ecumenical movement.

Josiah Kibira was born in late August of 1925 in the harbor city of Bukoba, Tanzania.² Having miraculously recovered from a serious illness that he contracted a mere week after his birth, his father, Isaya Kibira, named the boy Josiah (Hebrew for “the Lord has healed”) Mutabuzi (Haya for “He is a savior”). Having lost his father as a four-year-old, his mother looked after the upbringing of young Josiah. He became actively involved in church life from early childhood, being a member of a congregation run by German missionaries. As a man in his early twenties, Kibira had a radical conversion experience on March 21, 1947. That night, he prayed to Jesus for the forgiveness of his sins and accepted Christ to his heart. In 1957, he was awarded a scholarship from the German Bethel Mission to study theology at Bielefeld, Germany. While pursuing his studies from 1957–1960, Kibira continued practicing the revivalism that was new to some Germans. He openly preached that missionaries were also sinners who needed a savior, just like Africans.³ Soon after his return to Tanzania it had become clear that there was a lot of potential in this young minister and theologian. As such, Kibira was not only nominated to be a member of the Faith and Order Commission in 1961, but also received another scholarship, this time from the Lutheran World Federation (LWF), to pursue a master’s degree in theology at Boston University from 1962–1964. In 1964, he was elected assistant bishop, despite the disapproval of many missionaries who feared “radical views and his outspoken attitude.”⁴ He became the first African to hold the office of bishop in the Evangelical Church of Buhaya (Tanzania). Throughout his office he actively worked toward renewal in his church, a church that struggled with the

² This passage is based on Angolwisye Isakwisa Malambugi, “Josiah Mutabuzi Isaya Kibira,” in *Dictionary of African Christian Biography* (DACB), cited online at <http://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/i-k/kibira-josiah-mutabuzi-isaya-1925-1988/> (accessed September 5, 2017). Cf. also Veronika Ullmann et al. (eds.), *Reformation auf dem Weg: Menschen verändern die Eine Welt*, Berlin: Brot für die Welt/EMW, 2015.

³ Per Larsson, Bishop Josiah Kibira of Bukoba: In an International Perspective, Dodoma: Central Tanganyika Press, 1992, 14.

⁴ Malambugi, “Josiah Mutabuzi Isaya Kibira”.

culture and social challenges of Tanzania. In 1977 in Dar es Salaam, Tanzania, Bishop Kibira became the first African to be elected president of the Lutheran World Federation, a position he held until 1984.

Kibira's legacy to the church worldwide can be summarized by the words of Friedrich Koenig, the editor of the *Lutheran World Information*, which he wrote in 1988 when Kibira resigned as bishop of Bukoba:

It would be worthwhile to list and in the future to take up many of the recommendations that undaunted African man of the church made in life about basic foundations for peace and about the right understanding of the Reformation church's task of mission. Then no one will be able to overlook the words of Josiah Kibira. Lutheranism owes its first senior representative from Africa many thanks for his unswerving veracity, his pious witness to his faith and above all his encouraging example for the youth to whom he was especially committed.⁵

Similarly, Kibira's fellow Tanzanian, Angolwisyé Malambuigi, describes him as a very gifted leader at both the local and international levels. Malambuigi underlines several areas Kibira made unique contributions to, including the quest for justice, especially but not exclusively for Africa; his commitment to discipleship and the cross of Christ; and his robust advocacy for the ecumenical movement that took into consideration the aspects of both the local church and the worldwide *oikoumene*.⁶ Furthermore, one should certainly mention the work Kibira accomplished in the inculturation of Christian faith and the appropriation of non-African, particularly European Lutheran, traditions in African contexts.⁷

⁵ Quoted in Malambuigi, "Josiah Mutabuzi Isaya Kibira".

⁶ Cf. Malambuigi, "Josiah Mutabuzi Isaya Kibira".

⁷ Some of Kibira's relevant publications include Josiah Mutabuzi Kibira, "A Study of Christianity Among the Bahaya Tribe: West-Lake Region, Tanganyika." Thesis (S.T.M.). Boston University School of Theology, 1964; Josiah Mutabuzi Kibira, "Afrika: Hat Luther Afrika 'erreicht'? Zeugnis eines verwirrten Lutheraners," in Hans Christian Knuth and Christian Krause (eds.), *Hat Luther uns erreicht?: Antworten aus fünf Kontinenten*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1983; Josiah Mutabuzi Kibira, *Aus einer afrikanischen Kirche*, Bethel bei Bielefeld: Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1960; Josiah Mutabuzi Kibira, *Church, Clan, and the World*, Lund: Gleerup, 1974; Josiah Mutabuzi Kibira, "The Evangelical Lutheran Church in Tanzania: North-Western Diocese (ELCT-NWD)," in Martin Pörksen, Otto Waack, Justus Freytag, and Gerhard Hoffmann (eds.), *So sende ich euch; Festschrift für D. Dr. Martin Pörksen zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 1973; Josiah Mutabuzi Kibira, "Law and Grace in Pastoral Practice," in Paul E Hoffman (ed.), *Theological Education in*

1.2 Christianity as a truly world religion: Introducing the thesis

In his 2002 book that became an academic best-seller, *The Next Christendom*, Philip Jenkins calls attention to the shift from North to South that is taking place in Christianity today.⁸ Due to demographic trends and population explosions it is the global South,⁹ Jenkins claims, that will play a key role in Christian expansion in the twenty-first century.¹⁰ Subsequently, the academic discourse in missiology, intercultural theology, the study of World Christianity, and other disciplines has been accepted the thesis that “the center of gravity of Christianity is no longer to be found in Europe and North-America; it has moved south, to Latin America, Asia, and Africa.”¹¹ Although one can legitimately debate the appropriateness of the term “center of gravity,” arguing that there has never been nor currently is there one single center of gravity for Christianity while referring to the heterogenous and polycentric nature of the Christian faith throughout the history, it is undoubtedly true that Christianity in the global South is receiving increasingly more attention, not only due to mere demographics but also, and more importantly, due to its key contribution to the richness of Christianity. Perhaps somewhat in contrast to the post-Jenkinsian discourse that focuses on the shift of the center of gravity, one can argue that the most significant development in Christianity in the recent decades is the intentional contextualization of faith, its expressions, and theology. Bishop Kibira, whose story we briefly outlined, represents a case in point. Just like many other people from the global South, men and

Today's Africa: The Theological Faculty Conference for Africa Sponsored by the Dept. of Theology of the Lutheran World Federation at Lutheran Theological College Makumbira, Tanzania, July 15–22, 1969, Geneva: Lutheran World Federation, 1969; and Josiah Kibira, Carl Mau, and George Lindbeck, *Zwischen zwei Vollversammlungen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1980.

⁸ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, revised and expanded edition, New York: Oxford University Press, 2007, passim, but especially chapters 1 and 5.

⁹ I am grateful to my anonymous referee for pointing out that the term “global South” implies a high degree of generalization. Being aware of this fact, I still timidly opt for using it for want of better terminology. Nevertheless, I have decided to employ the term “North Atlantic,” rather than the “West,” as the counterpart of the “global South” to keep in line with my argument in this article. The quest for the terminology that would do more justice to differences further remains part of our common effort.

¹⁰ Jenkins, *The Next Christendom*, 93ff.

¹¹ Henk van den Bosch, “A New Reformation in Africa? On the Impact of the Growth of Pentecostalism,” *Religious Studies Review* 34, 2 (June 2008), 63–69, here 65.

women, lay and ordained, Kibira can rightfully be counted among the reformers of the church.

It is striking that the Reformation is often introduced as a European, or western, phenomenon, or a phenomenon of primarily western importance. While very little attention is paid to the construing of reformation as a dynamic process of renewal from the perspective of World Christianity, the Reformation principles, paradoxically, have played – and continue to play – a leading role in the life and theology of Christian churches from the global South. Moreover, these churches have contributed to the Christian *oikoumene* not only with a considerable number of their own reformers, like Kibira, but also with original interpretations of the Reformation ideas. It is the latter that this paper will focus on.

This paper seeks to introduce the following thesis: if Christianity is to be regarded as a truly world religion, Christians must pay serious attention to the ways in which the Reformation legacy has taken roots and found contextualized expressions around the world, particularly in the global South. If Christians, especially Protestants from the North Atlantic, fail to acknowledge and take seriously this fact in their theological reflection, it will be to the detriment of their own spirituality and faith tradition as the other, who may well be one's coreligionist, can help one construct one's identity by providing a mirror to one's own self.

For the purposes of this paper, I will use the term “world religion” to refer to a religion that is not based on the intellectual export from only one context (i.e., the North Atlantic), but strives for a coherent whole of authentic expressions from different contexts. Or in the vocabulary of the ecumenical movement, a religion that strives for unity in diversity.

Furthermore, World Christianity will here be both a term that strives to convey the global nature of the Christian faith and the academic study thereof.¹² In particular, this paper will concentrate on non-west-

¹² The literature on World Christianity is immense and further growing rapidly. Most important works in the field include Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact of Culture*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989; Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996; Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001; Sheridan Gilley and Brian Stanley (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Vol 8: World Christianities, c. 1815 – c. 1914*, New York, NY: Cambridge University Press, 2006; Hugh McLeod (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. 9: World Christianities, c. 1914–2000*, New York, NY: Cambridge University Press, 2006; Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009; Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Mig-*

ern Christianity, or Christianity in the global South, that is, in Africa, Latin America, and Asia. It should be borne in mind that diasporic forms of Christianity in Europe and North America are an important part of this phenomenon.

The structure of the present paper is built around four “sola” principles that succinctly capture the Reformation legacy. As such, contextual interpretations from the global South of *sola fide*, *sola scriptura*, *sola gratia*, and *solus Christus* will be introduced and discussed.¹⁵ In conclusion, some remarks will be made on these interpretations from a post-communist perspective.

2. Reformation from the perspective of World Christianity

2.1 *Sola fide*

In their recent book on the re-imagining of the Reformation at the margins, Alberto García and John Nunes, “evangelical catholic theologians and pastors” and “children of the diaspora,”¹⁴ argue that “the gospel and the witness of justification by faith are crucial to the re-imagining of the Reformation faith.”¹⁵ However, the *sola fide* principle, that is, the realization, or the reminder, proposed by the Reformation that God’s pardon for humans as sinners is granted and received through faith alone, excluding all “works,” gets a new twist in the reading of

rations, and the Transformation of the West, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008; Veli-Matti Kärkkäinen, *The Trinity: Global Perspectives*, Louisville, KY: Westminster and John Knox, 2007; Amos Yong, *Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity*, Waco, TX: Baylor University Press, 2014; Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005; and Peter C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005. For a reliable introduction see William R. Burrows, Mark R. Gornik, and Janice A. MacLean (eds.), *Understanding World Christianity: The Vision and Work of Andrew F. Walls*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.

¹⁵ While these principles were only first systematically articulated as such in the 20th century, the intention of especially the first three, *sola fide*, *sola scriptura*, and *sola gratia*, goes back to the Reformers. Additionally, two *solae*, *solus Christus* and *solus Deo Gloria*, were first mentioned in Johan Baptist Metz, *The Church and the World*, New York, NY: Paulist Press, 1965, 143. For the purposes of this paper, *solus Christus* only will be considered from the additional two principles as global South theologies have brought many intriguing insights in the field of Christology.

¹⁴ Alberto L. García and John A. Nunes, *Wittenberg Meets the World: Reimagining the Reformation at the Margins*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017, xiv.

¹⁵ *Ibid.*, 10.

these two theologians through the lens of what they call postcolonial theologizing. The latter lies in an attitude of suspicion towards “the use of correct and proper theological premises for the sake of enslaving the strange communities of faith with idolatries of power.”¹⁶

In this kind of theology, then, justification by faith is closely, and, indeed, inseparably, linked to justice. There is a certain dynamic between the two, and not merely a cause-and-effect nexus. This argument is based on the doctrine of incarnation and, specifically, on the situatedness of all aspects of God’s salvific work among people and within creation.¹⁷ To put it differently, one cannot speak about salvation from sin and the gift of the eternal life, while overlooking injustice that takes place in this temporality (*Weltlichkeit*). García and Nunes maintain that this commensurability of justification and justice is a lesson Christians from the North Atlantic can learn from theologians from the global South. They put this insight in terms of equivalence between the awareness of one’s own justification and the practice of justice in the world which is, ultimately, God’s justice in God’s world.¹⁸ African theologian Tom Joseph Omolo formulates it as follows: “On the basis of our justification, we are not expected to consciously and deliberately perpetrate systemic or structural sin of any kind against God’s creation. In this regard Luther remains relevant to Africa, a continent which has suffered much socio-political injustice.”¹⁹ The accent on structural sin is frequently neglected in mainline churches and it is a somewhat ironic fact that Christians from the North Atlantic are reminded of this aspect of the Reformation legacy in general, and Luther’s theology in particular, thanks to the work of global South theologians.

However, there can be yet another interpretative thread followed on this subject due to the richness of the semantic field of the Greek term *dikaiosyne*. In the biblical discourse, *dikaiosyne* can be variously translated as righteousness, i.e., the condition acceptable to God in a double sense of the doctrine concerning the way one may attain a state of being approved by God, on the one hand, and integrity, rightness, and

¹⁶ Ibid., xv–xvi.

¹⁷ See *ibid.*, 32.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 36.

¹⁹ Tom Joseph Omolo, “Luther in Africa,” in Robert Kolb, Irene Dingel, and Lubomír Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 621–626, here 622.

purity of life, on the other hand; and as justice.²⁰ While the latter alternative has been discussed above, the hermeneutically rich first option is also pursued by García and Nunes in their book in their interpretation of God's righteousness. Their thesis is that God does not grant God's righteousness as "a mere imperative to right moral conduct or a call for retributive justice."²¹ Furthermore, it is not an external gift coming from above, either. On the contrary, it is "a living bestowal of his righteousness in action. It is an offer and gift of God's transformative renewal of our borderland experience."²² The reference to "borderland experience" is a unique contribution of the postcolonial critique of the authors rooted in the diasporic situation. In a borderland reading of the Bible and Christian tradition, they argue, the righteousness of God is closely linked to a passion for life.²³ They explicitly state that the emphasis on "borderland experience" is one of the key contributions of global South Christians to the *oikoumene*.²⁴

While one can argue that the discovery of borderland experience is a particular insight of global South (or, even more precisely, diasporic) theologians, the nexus between God's righteousness and the transformation of life and reality that García and Nunes also point out evokes a wider resonance. In this respect, Kenneth Mtata, a Lutheran theologian and church representative from Zimbabwe, speaks of social transformation. Reassessing the Reformation legacy for today from a global South perspective, he seeks to explore

elements of the Reformation for their potential to energize social transformation today through a particular combination of the "old" and the "new" catalyzed by the Holy Spirit, focusing on law (addressing power asymmetries), the gospel (embracing emerging life), and the scriptures.²⁵

Mtata's observations are to be valued not only because of the regard he pays to the dynamic between Scripture, tradition, and contemporary

²⁰ Cf. Blue Letter Bible, term *dikaiosyne*, cited online at <https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=kjv&strongs=g1343> (accessed September 4, 2017).

²¹ García and Nunes, 22.

²² *Ibid.*

²³ Cf. *ibid.*, 24.

²⁴ Cf. *ibid.*, 9.

²⁵ Kenneth Mtata, "The Political Theology of Commemoration: Global South Perspectives on 500 Years of Reformation," *The Ecumenical Review* 69, 2 (July 2017), 164–175, here 164. Mtata's paper was originally published as "Die Politische Theologie des Gedenkens: Ein Blick aus dem globalen Süden auf das Reformationsjubiläum 2017," *Ökumenische Rundschau* 1/2012.

experience, but also because of his holistic focus, embracing all dimensions of life, and his fresh interpretation of classic Christian concepts, such as law and gospel.

However, theologians from the North Atlantic also pay attention to this transformative potential of God's justification of humans by faith alone. Drawing insights from Paul Tillich, Konrad Raiser, a former general secretary of the World Council of Churches (WCC), speaks of the Protestant principle that he explains in detail as follows:

... the Protestant principle is rooted in the central insight of the Reformation as expressed in the affirmation of the free gift of God's grace through justification by faith alone. This principle for Tillich manifests itself in an attitude of criticism and prophetic protest over against any autonomous and absolutized structure of power, whether religious or secular. The principle acknowledges the ultimate power of God that has been revealed through Jesus Christ. God exercises power not as domination, but as grace and love. The Protestant principle is the result of the rediscovery of the truth of the gospel of Christ at the time of the Reformation, but it should not be turned into a privileged marker of the identity of historic Protestantism over against other Christian traditions. Its central truth remains valid for all traditions and throughout the history of the church.²⁶

While "the Protestant principle" indeed resides among the family silver of the churches of the Reformation, Christians around the world are indebted to global South theologians for pointing out and elaborating such important aspects and implications of *sola fide* as the inseparable link between justification and justice, the all-inclusive purview of God's righteousness, embracing the whole of life, and the existential category of borderland experience.

²⁶ Konrad Raiser, "What Kind of Reformation? The 500th Anniversary of the Reformation and Today," *The Ecumenical Review* 69, 2 (July 2017), 189–200, here 197. The original version was delivered as a keynote address at the International Refo500 Forum in Seoul, Korea, in March 2017. Reference made is to Paul Tillich, "The Protestant Principle," in *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*, edited by F. Forrester Church, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999, 78–79.

2.2 *Sola scriptura*

In another best-seller, *The New Faces of Christianity*, Philip Jenkins argues that one of the dimensions of the shift taking place in Christianity today lies in the way the Bible is read and interpreted. His thesis is well captured by the volume's subtitle, *Believing the Bible in the Global South*, and illustrated by the story with which Jenkins opens his book:

On one occasion, two bishops were participating in a Bible study, one an African Anglican, the other a U.S. Episcopalian. As the hours went by, tempers frayed as the African expressed his confidence in the clear words of scripture, while the American stressed the need to interpret the Bible in the light of modern scholarship and contemporary mores. Eventually, the African bishop asked in exasperation: "If you don't *believe* the scripture, why did you bring it to us in the first place?"²⁷

And indeed, *sola scriptura*, the formal principle formulated by the Reformation as a theological doctrine that upholds the exclusive nature of the Christian Scripture as *the* infallible rule of faith and practice, has become central to Protestants, and, to be sure, to Christians generally, in the global South. There are several reasons behind this development. First of all, when European and North American missionaries brought the Bible to the global South as part of their evangelistic endeavors in the 19th and early 20th centuries, it was to the places that had been familiar with the concept of sacred writings and that highly esteemed the power of words. This prepared the field for the Bible to effectively replace the older holy scriptures in many contexts. In addition, the successful reception of the Bible was to a great degree enabled and facilitated by the spread of literacy.²⁸ This was even further reinforced by the fact that the Bible was for many people in the global South the only written text they had at their disposal.²⁹ Another significant enhancing factor in the advance of the Bible in the global South was the frequent use of the vernacular. Lamin Sanneh argues that the translation of the

²⁷ Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, New York, NY: Oxford University Press, 2006, 1, emphasis in the original.

²⁸ Van den Bosch, "A New Reformation in Africa," 65. See also Werner Ustorf, "What's Wrong with Mission History?," in Volker Küster (ed.), *Mission Revisited: Between Mission History and Intercultural Theology*, Berlin: LIT Verlag, 2010, 3–13, here 4; and Brian Stanley (ed.), *Christian Missions and the Enlightenment*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

²⁹ Van den Bosch, "A New Reformation in Africa," 66.

Bible into local languages constituted Christianity as a vernacular movement, making use of indigenous words and idioms to express the gospel message. In addition, the translation of the Bible in some cases revitalized local cultures and strengthened the sense of national and communal identity.⁵⁰ All of these contributed, *inter alia*, to the laying of the foundations for Christianity, in words of Werner Ustorf,

to break free from its western cultural moorings and become a true world religion: that is, to move on with the help of maps and charts that were no longer defined by its occidental heritage, and, at the same time, to encourage an incredible diversification of ecclesiological models and theological approaches.⁵¹

Ustorf's discussion points to another related aspect of this issue, namely, that theological reflection in the global South on the *sola scriptura* principle has brought up several unique insights with implications for Christianity at large. First, one needs to make note of the communal reading of the Bible. While Northerners and Westerners usually prefer reading alone in silence, Christians from the global South often read their Bible out loud in communal settings.⁵² Jenkins illustrates this crucial point very powerfully by retelling a story by African theologian Musimbi Kanyoro:

She reports reading a Pauline text in a northern Kenyan community, concluding with the good wishes that Paul sent two thousand years ago to the Corinthian church, "My love be with all of you in Christ Jesus." "The community, which had been listening silently, responded in unison, 'Thank you, Paul.' They were thanking Paul for sending them greetings, not the reader for reading the text to them."⁵³

This beautiful story not only captures the pivotal role of the communal reading of the Bible among Christians in global South contexts, but also underlines that believers here commonly perceive themselves as the primary addressees of the biblical message. As Kenneth Mtata puts it,

⁵⁰ This is his main thesis in Sanneh, *Translating the Message*. Other classic scholarly discussions on this topic are to be found in Walls, *The Missionary Movement in Christian History*; and Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*.

⁵¹ Ustorf, "What's Wrong with Mission History," 4. Cf. also van den Bosch, "A New Reformation in Africa," 66.

⁵² Van den Bosch, "A New Reformation in Africa," 66.

⁵³ Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 26–27.

In the global South, the biblical text is not only read for its literary content; the biblical text is read through the lens of contextual concerns relating to culture, gender, local traditions, and socio-economic issues. In this interpretive frame, the biblical text must question but also help respond to communal and individual existential issues.⁵⁴

This kind of reader-response interpretation is frequently viewed with suspicion by post-Enlightenment approaches to biblical exegesis, rooted in historical-critical tradition, that deem it as unscientific. Although global South approaches to biblical interpretation should certainly not be accepted hook, line, and sinker, their outright dismissal is not appropriate either, as these approaches effectively, albeit perhaps unintentionally, follow more recent theories of reading and interpretation that accentuate the role of the communities which receive and use the texts in question.⁵⁵

Another unique contribution from the global South related to biblical reading and interpretation is the introduction of postcolonial criticism into biblical studies. Although this issue was already touched upon earlier in the discussion of García and Nunes, it is well-worth delving deeper into the problem here. Postcolonial theory was introduced to biblical criticism in the mid-1990s. One of its main proponents, Sri Lankan biblical scholar R. S. Sugirtharajah, views its input as follows: “What postcolonial biblical studies does is to focus on the whole issue of expansion, domination, and imperialism as central forces in defining both the biblical narratives and biblical interpretation.”⁵⁶ Similarly, Hong Kong theologian Kwok Pui-lan defines the project of postcolonial criticism in biblical interpretation as an endeavor that “challenges Eurocentric frameworks of interpretation, foregrounds the power dynamics within imperial-colonial contexts, and focuses on the marginalized

⁵⁴ Mtata, “The Political Theology of Commemoration,” 174.

⁵⁵ Cf. Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 41. See also Hans de Wit et al. (eds.), *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies & Amsterdam: Vrije University, 2004. The latter reports on and analyzes the findings from a major international and ecumenical project in which some 120 Bible study groups from around the world read the same passage of the Scripture (John 4), subsequently sharing with at least two other groups from other parts of the globe. The volume represents a fascinating account of this exceptional exercise in both contextual and intercultural hermeneutics.

⁵⁶ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 25.

voices that have been suppressed.”⁵⁷ A special subcategory of biblical reading from the global South has been developed by Musa Dube of Botswana, who has proposed a postcolonial feminist interpretation that draws from the experience and readings of ordinary women from the African Independent Churches as an alternative to North Atlantic male as well as feminist ways of biblical interpretation.⁵⁸ The appropriation of the *sola scriptura* principle in the global South clearly shows that biblical interpretation, while keeping its critical posture, must be inclusive to welcome and take seriously the many and various voices who “enrich our understanding of God’s word in building true human society and living harmoniously with creation.”⁵⁹

2.3 *Sola gratia*

The 12th Assembly of the Lutheran World Federation (LWF) that took place in Windhoek, Namibia, in May 2017 explored the theme “Liberated by God’s grace”. Insisting emphatically and unequivocally that neither salvation nor human beings nor creation are for sale, it gave a fresh and strong contemporary expression of the *sola gratia* principle, the emphasis of the Reformation that “salvation and wholeness, healed relationships, [and] life in dignity”⁴⁰ are all free gifts of God’s grace that can be neither purchased nor deserved.

In their book, García and Nunes take this Reformation emphasis a step further when they argue that the God who justifies by grace is the God of life, despite death. It is the God who meets people in the midst of their marginality and death.⁴¹ The two authors thereby effectively draw from Luther’s affirmation of the God of creation as the God of redemption.⁴² Central to their thesis, if I understand them correctly, is the concept of transformation, granted by God in the power of the Holy Spirit in the form of new life for the whole creation.⁴³ These thoughts bear

⁵⁷ Kwok Pui-lan, “Reformation Unfinished: Economy, Inclusivity, Authority,” *The Ecumenical Review* 69, 2 (July 2017), 237–248, here 248.

⁵⁸ See Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MO: Chalice Press, 2000.

⁵⁹ Kwok, “Reformation Unfinished,” 248.

⁴⁰ Cf. LWF, “Salvation – not for sale”, cited online from <https://www.lwfassembly.org/en/theme-and-sub-themes/salvation-not-sale> (accessed September 5, 2017).

⁴¹ García and Nunes, *Wittenberg Meets the World*, 13.

⁴² Cf. also Oswald Bayer, *Martin Luther’s Theology: A Contemporary Interpretation*, translated by Thomas H. Trapp, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007, 95–120.

⁴³ García and Nunes, *Wittenberg Meets the World*, 14. See also Samuel Solívan, “Sources of a Hispanic/Latino American Theology: A Pentecostal Perspective,” in Ada María

much resemblance to the recent World Council of Churches (WCC) ecumenical affirmation on mission and evangelism, *Together towards Life (TTL)*. This statement also professes the belief in the Triune God who is the creator, redeemer, and sustainer of all life. Moreover, God continues to work in the world “to affirm and safeguard life”.⁴⁴ The task of Christians as servants of this Triune God is, then, to proclaim “the good news to all humanity and creation, especially the oppressed and the suffering people who are longing for fullness of life.”⁴⁵ *TTL* interprets the *sola gratia* principle within the framework of the economy of God that is based on the values of love and justice for all, rather than on the monetary logic of the free-market economy. The mission of God, in which Christians are invited to take part, is “to denounce the economy of greed and to participate in and practice the divine economy of love, sharing, and justice.”⁴⁶

One of the major implications the *sola gratia* principle in the theology pursued by Christians from the global South is the emphasis on human equality and dignity. This theme is elaborated in several facets. First, most global South theologies exhibit a genuine and strong concern for the poor. Roberto Goizueta provides a succinct summary of the case for God’s preferential option for the poor in one of his essays.⁴⁷ His argument follows from the premise that since our world is one of division and inequities, God’s love for all people cannot be neutral. Rather, it adopts different forms with respect to those who have power than to those who are powerless. The latter are loved preferentially, Goizueta maintains. God identifies with the powerless and victims ultimately in Jesus’ crucifixion but not in order to “privilege victim-hood... but precisely to reveal, once and for all, the absolutely gratuitous and universal character of God’s love for creation.”⁴⁸ Goizueta interprets the *sola gratia* principle in terms of the logic of gratuity when he concludes that “in the person of the crucified and risen Jesus Christ, God pronounces

Isasi-Díaz and Fernando Segovia (eds.), *Hispanic/Latino Theology*, Minneapolis, MN: Fortress, 2000, 137–141.

⁴⁴ WCC, *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. With a Practical Guide*, edited by Jooseop Keum, Geneva: WCC Publications, 2013, #1.

⁴⁵ *TTL* #101. Cf. also #102.

⁴⁶ *TTL* #108.

⁴⁷ Roberto S. Goizueta, “The Preferential Option for the Poor: Christ and the Logic of Gratuity,” in Robert Lassalle-Klein (ed.), *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011, 175–186.

⁴⁸ *Ibid.*, 178.

the victory of the logic of gratuity over the logic of *suum cuique* (“to each what is due him or her”).⁴⁹

Second, the axiom of the equality and dignity of all human beings has often found its expression in education of women and girls. Kwok Pui-lan reminds that since some knowledge of the Bible was required for baptism, “missionaries opened schools and initiated literacy campaigns to teach people how to read. Bible women were hired to teach women and girls to read the Bible, while missionaries opened schools to provide female education.”⁵⁰ These, originally North Atlantic-originated, educational initiatives generated much intellectual capital that subsequently contributed to the subversion of colonialism and North Atlantic theological domination, since “graduates of the catechetical seminaries and high schools of the missions not only became leaders of the emerging local church; often they were leading figures of the anti-colonial discourse as well.”⁵¹

And third, human equality and dignity also represents a strong impulse for the liberation of people. Chilean theologian Martin Junge, who currently serves as general secretary of the Lutheran World Federation, provides two good examples of this tenet. The first one comes from the theological discourse elaborated by the Dalit people of India who construe the incarnation as liberation. In the Dalit theological imagination, the incarnation became God’s way of escaping untouchability:

Indian theologians reflected about their liberating experience and thereby developed a completely new thought form to interpret God’s incarnation in Jesus Christ: on the basis of their experience of being untouchable, they interpret God’s incarnation in Jesus Christ as God’s very own way of escaping untouchability. God could not and did not want to suffer the pain and isolation of being untouchable; God sought and found the way out of untouchability by becoming human in Jesus Christ, thereby justifying and inspiring the exodus from untouchability experienced by the Dalit people.⁵²

⁴⁹ Ibid. See also Daniel M. Bell Jr., *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, New York: Routledge, 2001, 144–153; and Roberto S. Goizueta, *Christ Our Companion: Toward a Theological Aesthetics of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009, 25–45.

⁵⁰ Kwok, “Reformation Unfinished,” 246.

⁵¹ Ustorf, “What’s Wrong with Mission History,” 4.

⁵² Martin Junge, “Reformation and Enculturation: Toward the Five Hundredth Anniversary of the Lutheran Reformation,” *Word & World* 34, 2 (Spring 2014), 109–122, here 116.

For Dalit Christians, the God of and in Jesus Christ, the incarnated God, God with creation, becomes both a metaphysical guarantee of their own action and a companion on the way, liberating them not only from social and political stigmatization, but also from existential estrangement.

The second example Junge gives reveals explicitly the gratuitous nature of God's grace. Recounting his experience of a pastor to a poor and marginalized congregation in inner-city Santiago de Chile, Junge explains that for his congregants, "lastingly marked by daily exclusion and marginalization, Holy Communion had become a festival of inclusion, of unconditional acceptance and of the overcoming of structures of marginalization."⁵³ The Lord's Supper was intuitively recognized by these Christians as the great gift given to the people of God. The words with which Junge interprets the meaning of this story can, at the same time, serve as a succinct rendering of the *sola gratia* principle: "The group of the 'damned of the earth' is at the same time the community of those accepted by God, and Holy Communion is a key place to both receive and claim this new sense of citizenship."⁵⁴

2.4 *Solus Christus*

It can be argued that all Christian theology is the pursuit of the question: Who is Christ? The realization of the Reformation understanding that human salvation is obtained through the work of Christ alone, formulated through the principle of *solus Christus* (or, alternatively, *solo Christo*, "through/by Christ alone") gives a particular focus to this quest, drawing the attention of Christians to the fact that Jesus the Christ is the only mediator between God and humans. At the same time, it implies an existential dimension of this theological issue that can be expressed in the Bonhoefferian question: Who is Christ for us today?⁵⁵

Global South theologies put much emphasis on the "us" and "today" part of this question as they are decidedly contextual.⁵⁶ It means that

⁵³ Martrin Junge, *Reformation and Enculturation*, 117.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Cf. Dietrich Bonhoeffer, Letter to Eberhard Bethge, April 30, 1944. Cited online from <http://www.internetmonk.com/archive/45807> (accessed September 7, 2017).

⁵⁶ Cf. Mercy Amba Oduyoye, "Jesus Christ," in Elizabeth A. Johnson (ed.), *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016, 141–161, here 141. Originally published in Susan Frank Parsons (ed.), *The Cam-*

their proponents hold that every generation is required to search for an answer to this question for themselves, bringing together Scripture and the wisdom of those who came before them on the path of faith as well as their own historical experience and contextual particularities.

Due to its scope, this paper can by no means do justice to the vastness and intricacy of the subject. What follows is a brief survey of several insights global South theologians have contributed to the Christological debate. It should be noted that in this discussion, denominational belongings and commitments play no key role as similar emphases can be found across ecclesial borderlines. Therefore, a number of theologians considered below will not necessarily feature a Protestant identity.

One of the founders of Latin American liberation theology, Gustavo Gutiérrez of Peru, works with the Christological image of Jesus as the Good Samaritan.⁵⁷ Interpreting the so-called parable of the Good Samaritan (Lk 10:3–37), he suggested that the Samaritan character is meant to be seen as a representative of Jesus himself, and, by implication, a role model for the church.⁵⁸ Like the Samaritan, Christians today are called to become neighbors for the other, including especially the poor, weak, and marginalized. Evangelization is sharing “the good news of God’s gratuitous love, which calls us to commit ourselves to the promotion of justice and to liberation from every kind of oppression.”⁵⁹

In the South Korean context, *minjung* (Korean for “common people”) theology emerged in the 1970s as a powerful contextual theology out of the suffering of the Korean people during the struggle for liberation. However, after several decades during which South Korea has established itself as a technologically advanced and affluent society, *minjung* theology seems to be losing its appeal and profound spiritual power. The *minjung* Jesus is out of reach for common Korean Christians. South Korean-born Catholic theologian Sophia Park attempts to

bridge Companion to Feminist Theology, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002, 151–170.

⁵⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez, “Going to Meet the Other,” in Robert Lassalle-Klein (ed.), *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011, 39–51, see especially 47–48.

⁵⁸ Cf. Gutiérrez, “Going to Meet the Other,” 49. He even speaks of “a Samaritan Church” in this respect.

⁵⁹ *Ibid.*, 48.

redefine the Jesus of *minjung* for today.⁶⁰ She constructs a post-*minjung* Jesus, using the resources of Korean spirituality and taking into account the peculiarities of the contemporary Korean society such as the globalized market economy, the capitalist system, a broader middle class, etc. She argues that post-*minjung* Christology is an invisible Christology. The post-*minjung* Jesus is invisible, appearing only when his disciples share memory, break bread together, and perform hospitality to strangers, including immigrant workers, genocide survivors, victims of catastrophes, etc.⁶¹

Although using very similar theological resources, Park's fellow Korean, Chung Hyun Kyung, introduces somewhat different images of Jesus. Having in mind the specific question, "Who is Jesus for Asian women?", she divides Christological images typically used in Asian feminist theology into traditional and newly emerging categories.⁶² In one such reflection, for example, the traditional concept of Jesus as Lord (*Kyrios*) interprets Jesus' lordship in terms of a challenge to patriarchal domination, the liberation of Asian women from false authority, and their empowerment to obey God only.⁶³ The new emerging images include, among others, those of Jesus as mother and shaman. Drawing inspiration from scriptural passages such as Matt 23:37, the mother image of Jesus deconstructs "the paternalistic, authoritarian and hierarchical patterns" in human life and reconstructs the relationships among people with an emphasis on "maternal, compassionate, sensitive, bearing and upbearing" aspects.⁶⁴ Similarly, the image of Jesus as shaman is coined since shamans in traditional Korean culture are usually women, perceived as "big sisters" who take care of all the deprived members of a community. Marginalized and oppressed Korean

⁶⁰ Cf. Sophia Park, "Jesus of *Minjung* on the Road to Emmaus," Robert Lassalle-Klein (ed.), *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011, 149–159, especially 151.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 157.

⁶² Chung Hyun Kyung, "Who Is Jesus for Asian Women?," in Elizabeth A. Johnson (ed.), *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016, 103–119. A longer version of the article was originally published in R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995, 223–246.

⁶³ Cf. *ibid.*, 107.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 111. The quotations are from Marianne Katoppo, "Mother Jesus," in Alison O'Grady (ed.), *Voices of Women: An Asian Anthology*, Singapore: Asian Christian Women's Conference, 1978, 12.

women can therefore look up to Jesus as their defender and support, as their “big sister”.⁶⁵

Speaking from an African context, Kenyan theologian Teresia M. Hinga also offers some alternative images of Christ. From an African perspective, she argues, Jesus Christ represents first and foremost the personal savior and personal friend to those who are lonely and sick and who need to be healed.⁶⁶ Second, Jesus Christ comes to be identified as the embodiment of the Spirit. As such, he is able to grant the Spirit to those who follow him. This image of Christ, popular especially in the African Independent Churches, seems to effectively blend Christology with pneumatology.⁶⁷ A third “face” of Jesus Christ Hinga discusses is that of an iconoclastic prophet who challenges social injustice and marginalization of some people in the society.⁶⁸ Her conclusion is that Jesus Christ for Africans, and particularly for African women today, is a personal salvific figure who engenders hope and takes side with the powerless, dismantling unjust social structures and empowering the marginalized and victims.⁶⁹

Although most of theological reflection on the person and work of Jesus Christ from the global South can be admittedly counted among the instances of so-called “low Christology,” there have also been theological projects that elaborate the emphases and facets of “high Christology.” One example is Francis Minj of India with his notion of Jesus Christ as *Paramādivāsi* that represents an indigenous Indian (Ādivāsi) analogy to the concept of pre-existential *Logos*.⁷⁰ This term, Minj argues, provides contextually rooted and relevant tools to describe both Jesus’ divinity and humanity in a metaphorical way. In his project, Minj furthermore develops some specific aspects of Christ’s person and work, such as ancestor, liberator, high priest, and healer.⁷¹

⁶⁵ Cf. Chung, “Who Is Jesus for Asian Women?”, 111.

⁶⁶ Cf. Teresia M. Hinga, “Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa,” in Elizabeth A. Johnson (ed.), *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016, 131–140, here 137. Originally published in Mercy Amba Oduyoye and Musimbi Kanyoro (eds.), *The Will to Rise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992, 183–194.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, 138.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. Francis Minj, “Jesus Christ *Paramādivāsi*: An Indian Ādivāsi Construal of Jesus Christ,” in Robert Lassalle-Klein (ed.), *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011, 187–205.

⁷¹ *Ibid.*, 190–200.

While there exists a colorful variety in global South Christologies, it can be argued that most of them emphasize the historical reality of Jesus and the early church, bring to the foreground Jesus' (and God's) preferential option for the poor and marginalized as well as his insistence on the impending character of the reign of God, and pay much attention to intercultural and power (postcolonial) dynamics. In contrast to much of the conventional teachings on Jesus Christ, Christologies constructed by global South Christians do not aspire to be atemporal, universal and abstract, but rather are intentionally aware of their contextual, particularistic and pluralistic nature. Moreover, these theological projects are also of immense importance for missiology as they reflect on the concept of the mission of the church today and seek to elaborate its relevant and up-to-date modes. It seems that most of them agree that the primary missionary task for the church today consists in taking crucified people(s) down from the cross and being God's partners in inaugurating God's reign in the contemporary world. In all of these undertakings, Jesus Christ remains central and irreplaceable, albeit perhaps interpreted in ways unfamiliar and even uncomfortable to some Christians from the North Atlantic. The *solus Christus* principle is thus effectively upheld in the perspective of Christians from the global South.

5. Conclusion: Toward an appropriation from a post-communist perspective

Similar to Bishop Josiah Kibira's admonition addressed to his German sisters and brothers in the late 1950s that they needed a savior just like Africans, contemporary voices of Christians from the global South can also contribute significantly to the ecumenical discussion and practice around the world. The concluding section of this paper is a reflection on this contribution from a post-communist perspective. As the focus and the scope of the paper does not allow for a thorough exploration, some crucial points and directions for possible research in the future will be sketched briefly.

First, the emphasis on the inherent connection between justification and justice for the whole of humanity and creation can be very useful for Christians living in post-communist contexts. After the fall of the Iron Curtain, very little public theology has been pursued by Christians

in the former Eastern Bloc. Notwithstanding rare exceptions,⁷² churches here have been neglected their public engagement in areas such as social justice, reconciliation initiatives or public advocacy, withdrawing into the “sacred space” of their churches and contenting themselves with the roles of defenders of “traditional values” and advisers of the media on “spiritual” or “religious” issues. However, God’s reign has an inclusive outlook, encompassing the overall reality of life. God stands with humans in their daily joys, struggles, and endeavors, not only those related to religion and spirituality, but also economy, politics, culture and the environment. Therefore, I believe that eastern and central European Christians can learn a lot from the holistic approach of Christians from the global South to both theology and ministry, in the pursuit of justice, peace, and reconciliation for the whole of creation.

Second, the model of communal and contextually-relevant readings of Scripture as practiced by many global South Christians and churches has much potential to help overcome the gap between collectivism and individualism that has over the last decades emerged in many post-communist societies, also affecting churches in the region.⁷³ Being repulsed by the strong collectivist emphasis in the communist ideology, many people, including Christians, have after the political changes readily embraced the doctrine of individualism that would, they believed, guarantee them freedom and autonomy. However, subsequent developments have often shown this to be an illusion that, to the contrary, led many to estrangement, solitude, and despair. The approach of the communal reading of the Bible can become one of the ways to show the interdependence of human beings. Balancing between the Scylla of collectivism and the Charybdis of individualism, the interdependence

⁷² See, for example, the work done by the prematurely deceased Peter Losonczi, including especially Peter Losonczi, Mika Luoma-Aho, and Aakash Singh (eds.), *The Future of Political Theology: Religious and Theological Perspectives*, Aldershot: Ashgate, 2011; Peter Losonczi and Aakash Singh (eds.), *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*, London and New York, NY: Continuum, 2010; and Peter Losonczi and Walter van Herck (eds.), *Secularism, Religion, and Politics: India and Europe*, New Delhi and Abingdon: Routledge, 2015. However, one should also note that Losonczi’s work is a contribution to the general discussion on political theology, and not necessarily a political/public theology written from a specific post-communist (Hungarian) perspective.

As far as theology of culture is concerned, for one particular and very constructive attempt, see Ivana Noble, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context: Central and East European Search for Roots*, Aldershot, UK: Ashgate, 2010.

⁷³ Cf. Anne-Marie Kool, “Trends and Challenges in Mission and Missiology in ‘Post-Communist’ Europe,” *Mission Studies* 25, 1 (2008), 21–36, especially 31–33.

model underlines the web of many and various relationships between human beings that points to the essential human need for one another, while upholding the inalienable value and dignity of each human being.⁷⁴

Furthermore, the sensitivity to context in this kind of reading may remind Christians in post-communist settings that the Bible is not only a remedy to spiritual ailments, but also has much to say on everyday matters. What is still anticipated in this part of the world is the emergence of praxis-oriented contextual readings that are the fruit of the serious and honest interaction between the Scripture and contextual issues, including socio-economic and cultural matters.

Third, the accent on the equality and dignity of humans as a radical interpretation of the *sola gratia* principle can become a powerful impulse for post-communist societies. After a halt to the state-imposed equality, or one should say sameness, of all during the communist regime, differences started to emerge in the early 1990s, largely due to the often unfair and “wild” process of privatization and democratization. As a result, social stratification has increased based on the access to political power and economic opportunities. In such environment, the value of a human being is often assessed only according to his or her socio-economic status. Christians from post-communist countries may be inspired by their sisters and brothers from the global South to challenge this logic and call for the effective realization of the radical equality of all God’s children.

Finally, the “discovery” of Jesus Christ by many Christians from the global South as a personal savior and friend who gives hope to the desperate, empowers the weak and marginalized, and sides with the victims, could also find a vibrant response among people living in the post-communist reality. Disillusioned from the “brand new world” of democratic politics and free-market economy, many lose hope and the meaning of their existence, either withdrawing into the private sphere or, more dangerously, becoming easy prey to various populist and xenophobic predators. The insight that Jesus Christ is the Lord of all creation, liberator from unjust structures, deliverer from anxiety and despair, and companion on the road of everyday life is liberating and

⁷⁴ Cf. also David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, especially 362.

appealing, I am convinced, not only to global Southerners but also to people living in post-communist societies.

During the five hundred years since the Reformation, Christianity has come a long way. Not only figures such as Bishop Josiah Kibira, but also the theologians whose works have been introduced in this paper, and countless other Christians make it clear that Christianity is now a truly world religion with churches around the world, including the global South, being self-governing, self-supporting, self-propagating, and, as this paper has demonstrated, also self-theologizing. If the commemoration of the Reformation quincentenary is to be truly faithful and meaningful, Christians in the North Atlantic need to construe it as radically ecumenical. That is, to take seriously insights coming from our sisters and brothers from the global South.

*Protestant Theological Faculty, Charles University
Černá 9
PO Box 529
115 55 Prague 1
Czech Republic
E-mail: bargarp@yahoo.com*

THE INFLUENCE OF PHILO'S DE ABRAHAMO ON GREGORY OF NYSSA'S *DE VITA MOYSIS*

MARKÉTA BENDO VÁ

ABSTRACT

Although Gregory of Nyssa was familiar with the work of Philo of Alexandria and no doubt drew inspiration from him in many ways, the number of Philo's works Gregory actually knew is still not known. This article explores the possible influence of Philo's *De Abrahamo* on Gregory's later work *De vita Moysis*, an association that has yet to be examined in sufficient detail. The similarities between both works will be elucidated by means of three themes: first, the manner in which both writings combine the retelling and allegorical interpretation of a biblical text; second, the soul's insatiable pursuit of the good, by which the soul, in repeatedly reaching its limits, attains a kind of relative perfection, changing as a result; and third, the idea that the best inducement toward leading a good life is based on a desire for friendship with God.

Key words

Philo of Alexandria; Gregory of Nyssa; De Abrahamo; De Vita Moysis; Perfection; Virtue

DOI: 10.14712/23563398.2018.52

Gregory of Nyssa's *De vita Moysis* (The Life of Moses)¹ refers to an earlier work of the same name by Philo of Alexandria, who was a first-century Hellenistic Jewish exegete.² The consensus

¹ Cf. Gregory of Nyssa. *De vita Moysis*. H. Musurillo (ed). *Gregorii Nysseni opera* (hereinafter *GNO*) VII/1. Leiden: Brill 1964.

² Cf. Philo of Alexandria. *De vita Moysis*. In: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. IV. L. Conh – P. Wendland (eds). Berlin: Georg Reimer 1902, pp. 119–268. The original titles are in fact not strictly identical since the titles of most of Gregory's manuscripts also include the perfection of virtue as a theme as well as, in some cases, the recipients of the works. Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys. titulus* (*GNO* VII/1,4); A. C.

among researchers is that Gregory was familiar with Philo's work and drew inspiration from it.⁵ Apart from its connection to Philo's writings on Moses, Gregory's *De vita Moysis* clearly demonstrates an understanding of Philo's allegorical interpretations,⁴ which are contained in *Questions and Answers on Genesis and Exodus* and his allegorical commentaries.⁵ The influence of the third large group of Philo's exegetic works – the Exposition of the Law – on Gregory's *De vita Moysis* is a less explored topic.⁶ This article focuses on the second book of the Exposition of the Law – *De Abrahamo* – examining its influence on Gregory's *De vita Moysis*.

Although Philo in all probability authored similar writings dedicated to the two other patriarchs Isaac (*De Isaco*) and Jacob (*De Iacobo*),

Geljon. *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*. Providence: Brown Judaic Studies 2002, pp. 65–64.

⁵ Cf. J. Daniélou. Introduction. In: Grégoire de Nysse. *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. SC 1ter. Paris: Les Éditions du Cerf 19685, pp. 7–42, esp. pp. 16–21; A. C. Geljon. *Moses as Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*. Leiden: Universitāt Leiden 2000; the same, *Philonic Exegesis* (the first of which is the author's thesis and the second a revised version). On Philo's influence on Gregory's work in general, cf. esp. J. Daniélou. Philon et Grégoire de Nysse. In: *Philon d'Alexandrie. Lyon 11–15 Septembre 1966: colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du Centre national de la Recherche scientifique 1967, pp. 333–345; D. T. Runia. *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Assen – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress Press 1993, pp. 245–261. Gregory's reception of Philo was also strongly influenced by Origen, cf. I. L. E. Ramelli. Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and its Legacy in Gregory of Nyssa. *The Studia Philonica Annual* 20 (2008), pp. 55–99.

⁴ The influence of Philo's allegories on Gregory's *De vita Moysis* was recently addressed by Albert Geljon (see comment above), who concludes that Gregory actually read many of Philo's writings. Geljon reveals how Gregory, instead of taking Philo's allegories in their original form, always modifies or changes them in some way; cf. Geljon. *Philonic Exegesis*, pp. 172–174.

⁵ On the breakdown of Philo's work, cf. J. R. Royse. *The Works of Philo*. In: *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press 2009, pp. 32–64.

⁶ E.g. A. C. Geljon, who, in his *Philonic Exegesis* monograph, which studies the influence of Philo's work on Gregory's *De vita Moysis*, states that Gregory only used Philo's *De opificio mundi* from the so-called Exposition of the Law (in his other works) and did not use the two biographies of Abraham and Joseph in the Exposition; cf. Geljon. *Philonic Exegesis*, pp. 169–171. Similarly, I. Ramelli states that neither Origen nor Gregory of Nyssa were interested in Philo's non-allegorical works from the Exposition of the Law, with the exception of *De opif. mun.* However, her following breakdown of Philo's influence on Origen and Gregory of Nyssa occasionally mentions the *De Abrahamo* writings. She also assumes that Gregory linked Philo's concept of Abraham in Philo's *De Abr.* and *De migr. Abr.* with Philo's concept of Moses in his *De vita Moysis* although she does not expand upon the issue; cf. I. L. E. Ramelli. Philosophical Allegoresis, esp. pp. 62–63; 83; 87.

they have unfortunately not been preserved.⁷ Therefore, in attempting to assess Philo's retelling of the Founding Fathers of Israel, notwithstanding the references made to them in his allegorical commentaries, which follow the biblical texts verse by verse, our only remaining guide is his *De Abrahamo*.

This article presents the argument that there are three dominant motifs in Philo's *De Abrahamo* that may have had an influence on Gregory's work. The first relates to interpretation, namely the manner in which parts of the Bible are retold with specific reference to the story of one biblical character and then complemented with an allegorical commentary. The second is the concept of how certain biblical characters represent and map out the progressive development of a single human soul. Finally, the third relates to Philo's interpretation of Abraham's visit in *Gn* 18, which is linked to a three-fold motivation toward serving God. This article will reveal the role and place of these three motifs in both works.

The Combination of Literal and Allegorical Commentaries

In whatever way Gregory's *De vita Moysis* links to Philo's work of the same name, one cannot overlook the significant differences between the two. The most striking of all lies in the contrast between Philo's almost exclusively literal interpretation of Moses' story, which contains only a limited amount of allegories,⁸ and Gregory's work, which adds to the retelling of Moses' story a second, longer interpretive account of his life designed to guide the reader toward a state of perfect virtue.⁹

While allegories feature in many of Philo's exegetic writings, the Exposition of the Law is remarkable for how its allegorical commentary

⁷ The fact that Philo authored writings on Isaac and Jacob is taken as read. For example, at the beginning of the *De Iosepho* writings, Philo writes of having already described the lives of three wise men, one giving rise to virtue from learning, the second from nature and the third from practice (cf. *De Ios.* 1), which is precisely how Philo interprets Abraham, Isaac and Jacob (cf. *De Abr.* 52). However, only a preliminary interpretation of the three patriarchs is given in *De Abrahamo*, wherein Abraham's life is the only one described in detail. Cf. e.g. E. R. Goodenough. Philo's Exposition of the Law and His De Vita Moysis. *Harvard Theological Review* 26 (1933), p. 109.

⁸ Cf. esp. Philo of Alexandria. *De vit. Moys.* I,67–70; II,77–140.

⁹ The differences between both writings are clearly summarised by Runia. *Philo in Early Christian Literature*, p. 257.

complements a literal retelling.¹⁰ In it, Philo introduces the five books of the Pentateuch, which he divides into three sections: the creation of the world, the destinies of men (to show that the good are rewarded and the bad punished) and the establishment of the law.¹¹ Each narrative is considered in the context of its application to the law. For example, the creation story shows that the Law of Moses is the law of the entire world and that whoever adheres to it may be considered a true citizen of the world.¹² In a similar vein, Philo uses *De Abrahamo* to show how the stories of various characters in the Book of Genesis reflect the Law of Moses.

Although the patriarchs, as predecessors of Moses, antedated the establishment of his Law, they nevertheless kept the commandments and laws of God (cf. *Gn* 26:5).¹³ For, according to Philo, the patriarchs followed nature itself, the most venerable of all laws. They adhere to it not through the written word but through an intuitive understanding of the inherent rules of the natural world.¹⁴ Philo places this sensory understanding of the natural laws in the context of how it informs obedience to any prescribed law, emphasising how this awareness is realised through sight, a more important and dependable sense than hearing, which he associates with written law.¹⁵

Therefore, the patriarchs themselves can be seen as primary models of partial laws,¹⁶ “laws endowed with life and reason” (ἐμψυχοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι).¹⁷ In Philo’s reckoning, “the enacted laws are nothing else

¹⁰ Although “The Exposition of the Law” is not Philo’s term, it is commonly used today. On the body of Philo’s writings, cf. e.g. L. Cohn. *Einleitung und Chronologie der Schriften Philos. Philologus suppl.* 7 (1899), pp. 386–436, here pp. 404–414 (Cohn calls this group “Historisch-Exegetische Darstellung der Mosaischen Gesetze”); Goodenough. *Philo’s Exposition of the Law*, pp. 109–125, here p. 109; P. Borgen. *Philo of Alexandria*. In: M. E. Stone (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen – Philadelphia: Fortress Press 1984, pp. 253–282, here pp. 253–254; Roysse. *The Works of Philo*, pp. 32–64, here pp. 45–50.

¹¹ Cf. Philo of Alexandria. *De vit. Moys.* II,46–47; *De praem.* 1–2.

¹² Cf. Philo of Alexandria. *De opif. mun.* 1–3; cf. also *De vit. Moys.* II,48.

¹³ Philo quotes this verse in *De Abr.* 275–276.

¹⁴ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 6; 275–276.

¹⁵ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 6; 57; 60. Regarding the superiority of sight over all senses, cf. e.g. Philo of Alexandria. *De Abr.* 160–164; Plato, *Tim.* 47a.

¹⁶ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 5: “let us postpone consideration of particular laws, which are, so to speak, copies, and examine first those which are more general and may be called the originals of those copies”. (Philo’s *De Abrahamo* is quoted in the English translation of F. H. Colson, *LCL* 289.)

¹⁷ Philo of Alexandria. *De Abr.* 5. Cf. also *De Abr.* 276, where Abraham is labelled as an “unwritten statute” (θεσμὸς ἄγραφος). Philo also speaks similarly about Moses, cf. *De*

than memorials of the life of the ancients, preserving to a later generation their actual words and deeds".¹⁸

This also informs Philo's use of biography to reflect the Law of Moses and how the Scriptures record the virtues of these men "not merely to sound their praises but for the instruction of the reader and as an inducement to him to aspire to the same".¹⁹ According to this understanding, the law is much more clearly evident in the lives of the forefathers than in the legislative sections of the Pentateuch.

As Abraham, Isaac and Jacob also reflect the eternal name of God,²⁰ Philo, rather than viewing them as mere historical figures, depicts them as incorruptible virtues, immortal symbols of an immortal God,²¹ while also distinguishing between 'invisible' nature, which reveals the three different stages of the soul, and 'perceptive' nature, the less intuitive kind.²²

Thus, the lives of these biblical figures can be seen, first, as stories about real people who lived in accordance with natural law, and, second, as allegorical reflections on the nature of the achievements of the "soul" (ψυχή) and "intellect" (νοῦς).²³ Taking Abraham's departure from his homeland as a leading example, Philo contends that, according to the literal text of the Scriptures, the decision to emigrate was made "by a man of wisdom, but according to the laws of allegory by a virtue-loving soul in its search for the true God".²⁴

In *De Abrahamo*, Philo speaks generally about the generations preceding Abraham and, specifically, about the meanings given to the figures and patriarchs of the Bible.²⁵ With these foundations laid, he turns to Abraham himself, recounting his piety²⁶ and kind treatment of others.²⁷ Both features of Abraham's personality are explored with

vit. Moys. I,158–162; II,4. On the origins of this idea in Pythagoreanism and Stoicism, cf. J. W. Martens. *One God, One Law. Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Boston – Leiden: Brill 2003.

¹⁸ Philo of Alexandria. *De Abr.* 5.

¹⁹ Philo of Alexandria. *De Abr.* 4.

²⁰ Cf. *Ex* 3:15 and Philo of Alexandria. *De Abr.* 51.

²¹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 54–55.

²² Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 52–55.

²³ Cf. e.g. Philo of Alexandria. *De Abr.* 88; 147.

²⁴ Philo of Alexandria. *De Abr.* 68.

²⁵ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 1–61.

²⁶ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 62–207.

²⁷ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 208–261; for the differentiation of both parts, cf. *De Abr.* 208; on the structure of *De Abrahamo*, cf. C. K. Reggiani. *De Abrahamo, Analisi del trattato*. In: Filone Alesandrino. *De Opificio Mundi, De Abrahamo, De Josepho*.

reference to several episodes from the patriarch's life. Complementing his colourful retelling of each episode, Philo accentuates some key details in order to demonstrate the greatness and virtue of the story's characters, be it Abraham²⁸ or God Himself.²⁹ This is followed by an allegorical interpretation of the given passages in which Abraham migrates from flesh-and-blood human being to soul. For example, the detailed reiteration of the sacrifice of Isaac³⁰ is followed by a literal explanation of the exceptional nature of Abraham's deed in order to refute the idea that his motive could have been anything other than obedience to God.³¹ The allegorical interpretation also extends to the etymology of the name Isaac, meaning "laughter": as the person of wisdom offers up his joy to God, He, in His generosity, returns it.³²

The literal and allegorical interpretations address different audiences. According to Philo, the first is 'apparent' (ἐν φανερωῖ) and meant for ordinary people (πρὸς τοὺς πολλοὺς), while the second is hidden (ἐν ἀποκρύφῳ) and meant only for the select few (πρὸς ὀλίγους).³³ Far from being exclusive, however, both forms of interpretation are of equal value. As described in the *Pentateuch*, Abraham is both human and soul, with both interpretations leading us to the same conclusion: that he is worthy of love.³⁴

De Abrahamo is one record of how, through the merging of narration and allegory, the meaning and greatness of a biblical figure can be unveiled. While the events of Abraham's life are retold to reveal his virtues, they are interpreted to depict the protagonist's dual function as both human being and soul.

As we learn in the introduction to *De vita Moysis*³⁵, Gregory's reason for retelling Moses' story is not to acquaint the reader with the *Pentateuch*, whether filtered through the Law of Moses or another

Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri 1979, pp. 125–128; J. Gorez. Analyse du traité. In: Philon d'Alexandrie. *De Abrahamo*. Paris: Cerf 1966, pp. 17–20.

²⁸ Cf. e.g. Philo of Alexandria. *De Abr.* 66–67; 114–116.

²⁹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 142–146.

³⁰ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 167–177.

³¹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 178–199.

³² Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 200–207.

³³ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 147.

³⁴ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 88.

³⁵ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,1–15 (*GNO* VII/1,1,1–7,5). This passage is described by Gregory himself as an introduction or prologue (προοίμιον); cf. *De vit. Moys.* II,48; 306 (*GNO* VII/1,47,2; 138,21).

perspective; rather, it is to define the perfect life.⁵⁶ According to Gregory, perfection knows no boundaries. The absolute virtue is God Himself, the Good without any limit. As an example of human perfection, Gregory introduces Paul the Apostle, whose perfection lies in a never-ending “straining ahead for what is still to come”.⁵⁷ Since perfect virtue has no limits, no definition of it can be given. It can only be shown in the life of a good person.⁵⁸

Both Philo and Gregory share the conviction that the only true way of understanding anything of importance is to examine the life of a good person. According to Philo, since the patriarchs lived their lives based on the innate laws of nature, they can be considered living laws, embodying the law of nature better than any written code of law. For Gregory, if one is to understand perfect virtue, it is far better to learn from an exemplary life, such as the one led by Moses, than by definition.

Both authors also have a common appreciation for the sense of sight and its significance in living a good life. While Philo's readers are shown how biblical figures seek out guidance through observance of the innate laws of nature, Gregory's readers are urged to perceive all, follow from example and live their lives accordingly.

Just as Philo presents Abraham, Gregory's *De vita Moysis* is based on the retelling of the life of a biblical figure from the first book, ἱστορία.⁵⁹ While literal discussion is rather extensive in Philo's work, it features to a far lesser degree in Gregory's.⁴⁰ The central focus of Gregory's attentions is more on establishing a figurative meaning, a theme that features throughout his entire second book of writings, θεωρία, which is also one of Gregory's terms for interpretation. Gregory avoids a literal reading, which would otherwise deflect from the goal of attaining virtue through the example set by Moses, based on the principle that readers cannot imitate the actions of a biblical character in a literal sense simply because they live under completely different circumstances. Moreover, the literal meaning of these actions is not what is important

⁵⁶ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,2-3; 320 (*GNO* VII/1,2,7-23; 144,15-17).

⁵⁷ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,5-7; II,225 (*GNO* VII/1,3,12-4,15; 112,16-21); cf. also *Phil* 3:13.

⁵⁸ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,5; 9-13 (*GNO* VII/1,3,6-12; 4,20-6,8).

⁵⁹ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,16-77 (*GNO* VII/1,7,4-33,10).

⁴⁰ Gregory highlights Moses' virtue, e.g. in *De vit. Moys.* I,19 (*GNO* VII/1,8,14-9,4); for a lesson ascribed a literal meaning, see *De vit. Moys.* II,205-206 (*GNO* VII/1,104,19-105,8).

when it comes to virtue.⁴¹ In enabling imitation, this kind of goal also determines the nature of the interpretation, which feeds into Gregory's belief that the events in Moses' life are equally capable of occurring in the life of the reader. Just as in Philo's allegorical interpretation, the events in Gregory's *θεωρία* are often understood as natural mirroring the happenings that unfold within a person's soul.⁴²

While the literal retelling, commentary and subsequent allegorical interpretation alternate regularly in *De Abrahamo*, Gregory first presents Moses' entire life before applying a systematic interpretation of it. Even in this second stage, he repeatedly returns to the original story, referring to the structure. Throughout the interpretation, he describes individual motifs in great detail and how they influence the wider context.

It is precisely in this combination of retelling and allegorical interpretation that a resemblance between Gregory's *Life of Moses* and Philo's *De Abrahamo* can be traced, especially when set against Philo's other writings.⁴³ As a technique, it is extremely important in setting out Gregory's aim, which is to stimulate a sense in the reader that the virtue of Moses' actions speaks to the presence of a soul. Thus, in modelling one's life on that of a biblical figure, one can be guided along the path toward perfection, mirroring the soul's state of constant progression.

Biblical Characters and the Development of the Soul

Having presented Philo's and Gregory's general interpretive frameworks, let us now examine how the authors reveal their understanding of the stories of the lives of their biblical characters and what meanings of a virtuous life they disclose through their accounts.

In his interpretation of the narrative passages from the Pentateuch,⁴⁴ Philo cites examples of the human development toward virtue, the

⁴¹ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,14; II,48–49 (*GNO* VII/1,6,8–24; 46,26–47,20).

⁴² Cf. e.g. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,14–16 (*GNO* VII/1,37,17–38,15).

⁴³ The merging of literal and figurative interpretations of Gregory's *De vita Moysis* more closely resembles Philo's *De Abrahamo* than his *De vita Moysis*, an observation noted by Runia, *Philo in Early Christian Literature*, p. 258.

⁴⁴ The original text of Philo's biblical exegesis was probably the *Septuagint*, whose undoubted origins and meticulous adherence to the original are described by Philo (cf. Philo of Alexandria. *De vit. Moys.* II,25–44). The *Septuagint* is also referred to in the following text. The etymology of Hebraic names, which Philo uses frequently, does not necessarily mean that he was familiar with Hebraic text. His source could have been a Greek-written list of etymologies for Hebraic names (cf. A. Kamesar. *Biblical*

renunciation of evil in the name of the Good, and progression toward the Good (or, in the case of evil characters, their failure to convert).⁴⁵ He shows how greatly these characteristics vary from person to person, how difficult they are to master and the results of these efforts.⁴⁶ But as we have learned, Philo's retelling of the historical passages from the Book of Genesis in *De Abrahamo* does not begin with the patriarchs.

Preceding their introduction, there are the three figures of Enos,⁴⁷ Enoch⁴⁸ and Noah.⁴⁹ The first, Enos, "man",⁵⁰ symbolises hope,⁵¹ the doorman at the gate to royal virtue.⁵² The second, Enoch, "the recipient of grace", symbolises betterment and the renunciation of sin.⁵³ The third, Noah, meaning "rest" or "just",⁵⁴ is, according to Moses, an example of the perfect human.⁵⁵

While the story of Noah in the Scriptures is relatively extensive, only brief mention is afforded to the others. So, to fill the gaps in our knowledge, Philo sets about approaching these characters based on the etymologies of their names and their rankings among Adam's descendants.⁵⁶ The entire triumvirate is represented as a gradual escalation in virtue: the person filled with hope (Enos) sets himself toward the Good, but never achieves it; the convert (Enoch) is at the half-way mark because he has conducted the first part of his life in sin; and the "perfect" man (Noah) is complete from the very beginning.⁵⁷

Abraham, Isaac and Jacob are "types of souls" in the sense that each represents a different route toward virtue: Abraham is virtue gained

Interpretation in Philo. In: *The Cambridge Companion to Philo*, pp. 65–91, here pp. 65–72). The extent of Philo's knowledge of Hebrew, however, or the link to the exegesis of the Hebraic text, is not exactly known.

⁴⁵ Cf. Kamesar. *Biblical Interpretation in Philo*, pp. 65–91, here pp. 85–91.

⁴⁶ For more details, cf. G. Roskam. *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*. Leuven: Leuven University Press 2005, pp. 146–219.

⁴⁷ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 7–16 and *Gn* 4:26; 5:6–11.

⁴⁸ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 17–26 and *Gn* 5:18–24.

⁴⁹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 27–46 and *Gn* 5:28–32; 6:8–9:29.

⁵⁰ This is the "Chaldean" (i.e., Hebraic) etymology of the word "Enoch"; cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 7–8.

⁵¹ Cf. *Gn* 4:26 according to the *Septuagint*.

⁵² Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 15.

⁵³ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 17–18.

⁵⁴ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 27. Philo offers these two etymologies of the name "Noah", both of which inform his interpretation.

⁵⁵ Cf. *Gn* 6:9 and Philo of Alexandria. *De Abr.* 31.

⁵⁶ Cf. e.g., Philo of Alexandria. *De Abr.* 12–14.

⁵⁷ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 47.

through learning, Isaac is virtue gained inherently and Jacob is virtue gained through practice.⁵⁸

Philo likens the first trio to trained athletes, considering the chronologically older group mere pupils by comparison.⁵⁹ But if we are to apply a hierarchy to the less advanced trio, at the top stands Noah, a figure whom the *Book of Genesis* explicitly states to be perfect (τέλειος) albeit within his own generation (ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ).⁶⁰ Philo distinguishes between Noah, whose perfection is paradoxically measured in comparison with his contemporaries,⁶¹ and the patriarchs, whose perfection is less relative.⁶² Perfection is, therefore, not necessarily understood as an absolute category but rather as an incremental rise in qualities from generation to generation, a mobilisation of hierarchy among the perfect and imperfect alike. Stemming from this allegorical acceptance of individual characters as “types of souls” (τρόπους ψυχῆς),⁶³ any given soul can then be seen as undergoing a course of continuous development throughout the entire period of history described in the *Book of Genesis*. The soul moves forward by a process of degrees, as presented in the form of individual biblical characters. But while such a soul can reach a state of perfection in some respects (as with the figure of Noah), it is ultimately nothing more than a precursor to the generation that is to come.

Philo expresses a similar idea in his allegorical commentary to *Gn 4:25*, which concerns the birth of Seth, Enos’ father. In it, the idea present in *De Abrahamo* is expanded to include a history beginning with Seth and ending in Moses. Based on this cycle, each generation represents one stage of the soul’s development. In taking up where the preceding generation leaves off, the new guard are charged with

⁵⁸ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 52.

⁵⁹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 48.

⁶⁰ *Gn 6:9* according to the *Septuagint*.

⁶¹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 36; cf. also *De Abr.* 34: Human perfection relates, among other things, to the fact that a human being, far be it from having only one virtue, possesses them all. (The conviction that virtues are mutually intertwined and that to have one means to possess them all is attributed to the Stoics; cf. Diogenes Laertius. *Vitae VII*,125.)

⁶² Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 37. From other writings, however, we know that Philo also understands patriarchs as precursors to the perfection attained by Moses; cf. *De poster.* 173–174.

⁶³ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 47; 52; 147; 217; cf. also *De Abr.* 54.

furthering the personal limits set by all those who have gone before. In this way, the soul never becomes satiated with Good.⁶⁴

The representation of individual biblical characters as partial developmental phases of the one soul also feeds into Philo's understanding of the best laws,⁶⁵ which, apart from serving as testaments to the stories of individual people, are borne from the narratives of entire generations.

In similar fashion, Gregory expresses the belief that the fates of the biblical characters are synonymous with the progress of virtue, but that perfection lies in nothing other than development itself. In effect, to be perfect means to never cease in becoming better.⁶⁶

Perfection, therefore, can also be seen as dependent on greed, given that a person can never be content with what he or she already has. Moses serves as an example of this: just when it seems that he has achieved everything he had ever hoped for – which is to speak with God “face to face”⁶⁷ – he asks for God to show Himself again as if never before granted such a Good.⁶⁸ However, this is not to say that, in so doing, Moses detracts from his own achievement or that everything gained until this point is immediately lost to leave a feeling of inner eagerness once again. In this manner, Gregory describes the human effort to find satisfaction through sensory goodness: the cycle of constant fulfilment,

⁶⁴ Cf. Philo of Alexandria. *De poster.* 174: “Mark the advance to improvement made by the soul that has an insatiable desire to be filled with things that are beautiful, and the unlimited wealth of God, which has given as starting-points to others the goals reached by those before them. For the limit of the knowledge attained by Seth became the starting-point of righteous Noah; while Abraham begins his education with the consummation of Noah's; and the highest point of wisdom reached by Abraham is the initial course in Moses' training.” (English translation F. H. Colson – G. H. Whitaker, *LCL* 227, pp. 431–433.)

⁶⁵ Cf. e.g. Philo of Alexandria. *De vit. Moys.* II,12.

⁶⁶ Cf. esp. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* I,10; II,306 (*GNO* VII/1,5,2–4; 138,20–139,6). On Gregory's concept of virtue as a constant process (especially in *De vita Moysis*), cf. e.g. J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssse.* Paris: Montaigne 1944, pp. 309–326; H. Heine. *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis.* Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation 1975, pp. 63–114; L. F. Mateo-Seco. Epektasis. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa.* L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.). *VCS* 99, Leiden – Boston: Brill, 2010, pp. 263–268; L. Karfíková. *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost.* Prague: Oikúmené 1999; C. W. Macleod. The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses. *The Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 183–191; E. Ferguson. Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis. *Studia Patristica* 14 (1976), pp. 307–314.

⁶⁷ *Ex* 33:11.

⁶⁸ Cf. *Ex* 33:13,18 and Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,219 (*GNO* VII/1,110,6–11); cf. also *In Cant. cant.* 31; 181 (*GNO* VI,31,8–32,1; 354,11–356,16).

which inevitably leads to emptiness, makes us just as keen as before.⁶⁹ The desire for true Good or beauty is also insatiable for another reason; for as we change as a result of our achievements so does desire itself, growing in proportion to the size of what it seeks. Here follows Gregory's description of the soul's rise toward God:

If nothing comes from above to hinder its upward thrust (for the nature of the Good attracts to itself those who look to it), the soul rises ever higher and will always make its flight yet higher – by its desire of the heavenly things *straining ahead for what is still to come*,⁷⁰ as the Apostle says.⁷¹

He later provides further context for such a rise in noting that “every desire for the Good which is attracted to that ascent constantly expands (συνεπεκτείνεται) as one progresses in pressing on to the Good.”⁷² The soul, which constantly gains newer Good and rises in tow, not only transforms thanks to the achieved Good but the soul's desire grows as well. Every step the soul takes can be understood as success on the one hand, in that it is an achievement of what it strived for, and as an explanation for why it can never be sated on the other: whenever it achieves the Good and sees it as not the last step, it starts to long for something better. Its desire grows in proportion to what it has reached.⁷³

It is therefore apparent that Gregory's perception of perfection as unceasing growth admits to the principle of constantly changing forms. This applies not only in the sense of a gradual improvement or an approach to fulfilling our goals but in the sense that, only by reaching each greater Good, are we capable of asking for an even greater Good for our own betterment.

It is on this point that a certain similarity between the authors emerges. Philo's association of biblical characters with some kind of soul also allows him to chart the progression of the human soul, not just through the prism of an individual's fate but in the context of a stretch of history encompassing several generations. This also implies that development of this kind is composed of a series of stages, wherein the soul reaches

⁶⁹ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,59–61; II,141–142 (*GNO* VII/1,50,6–51,5; 78,15–22). Cf. also Ferguson. *Progress in Perfection*, pp. 307–314, here p. 310.

⁷⁰ Cf. *Phil* 3:15.

⁷¹ Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,225 (*GNO* VII/1,112,16–21), English translation A. J. Malherbe – E. Ferguson. In: Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. New York – Ramsey – Toronto: Paulist Press 1978, p. 115.

⁷² Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,238 (*GNO* VII/1,116,15–17).

⁷³ Cf. Gregory of Nyssa. *In Cant. cant.* 1 (*GNO* VI,31,8–32,5).

the boundaries of the Good it sought, which is a kind of relative perfection before acquiring new forms (represented by another biblical character).

Of course, in Gregory's case, the model of the soul is not representative of several generations but of one individual, the Israeli lawmaker Moses himself. But even in Gregory's case, there is an underlying conviction that the ascent of the soul, whose appetite can never be sated in its desire for true Good, involves repeated transformations.

In summary, Gregory points to the inherent difficulty of correlating boundless virtue with perfection (τελειότης) since the latter is delimited by a boundary (τέλος). Ironically, to attain virtuous perfection is to reach its limits. Virtue, however, is infinite, which is to say that anything that has boundaries cannot be considered true virtue.⁷⁴ Although Gregory does not state so explicitly, his teaching that a person's desire grows in alignment with increasing virtue offers a potential solution. If the progression toward the Good increases both our desire for the Good and our ability to contain it, it can be argued that we do in fact reach the boundaries of virtue, which we are told is infinite. In other words, we reach the boundaries of whatever we desire and can ever possibly contain, that is, our own relative and temporary perfection. Naturally, as soon as the given level of Good is reached, the desire for Good increases, which means that the Good attained can never be enough when compared with this new desire. In principle, this development of virtue continues forever: Because virtue is limitless, each subsequent boundary, which is truly such for the improving person, can never be the last.

Although we have detected a similarity between Philo's and Gregory's interpretations of virtue's perfection and progress, we have yet to prove that Gregory's *De vita Moysis* is directly influenced by Philo's *De Abrahamo*. It cannot be denied that the idea of improving the soul, through which its capacity also increases toward acceptance of the Good, is contained in some of Gregory's other writings,⁷⁵ not least non-exegetical ones.⁷⁶ Therefore, it is not certain that he drew from Philo even though strikingly similar motifs do appear in Philo's biblical exegesis.

⁷⁴ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* 1,5–6 (*GNO* VII/1,3,12–4,2).

⁷⁵ Cf. Gregory of Nyssa. *In Cant. cant.* 1 (*GNO* VI,31,8–32,5).

⁷⁶ Cf. Gregory of Nyssa. *De an. et res.* (*GNO* III/3,78–79). On the wider context regarding the soul's increasing capacity, cf. Karfíková. *Řehoř z Nyssy*, pp. 219–224; 244–245.

The second objection is that Gregory need not have been overly familiar with *De Abrahamo* since the shared thematic concern also appears in Philo's allegorical commentaries, as exemplified in the passage from *De posteritate Caini*.⁷⁷ The similarity between Philo's allegorical interpretations and Gregory's thinking has been noted by Albert Geljon. Agreeing that Philo and Gregory both consider the soul's desire for beauty to be insatiable, Geljon compares the idea of the soul's progress in the works of both authors. For example, just as Gregory describes the soul's ascent toward God as one that proceeds step by step, with each stage reached representing the starting point for further progression, Philo in kind, in *De posteritate Caini*, refers to the level of understanding attained by Seth as laying the foundations for Abraham's perfection.⁷⁸

Yet, we have already learned that the themes briefly presented in Philo's allegorical interpretation of *Gn* 4:26 feature in the description and interpretation of Adam's descendants in the Exposition of the Law, of which *De Abrahamo* is a part. Therein, Philo frames the characters in the *Book of Genesis* as successively progressive stages of human growth in pursuit of the Good. If these characters can be allegorically interpreted as various forms of soul, the idea, that the progress in biblical history also symbolises growth phases of a single soul can be more easily understood. Philo contends that there are more types of perfection than the one ascribed to Noah, not just in generational but absolute terms. For, although the first biblical triumvirate attains a sort of perfection in the figure of Noah, compared to the patriarchs they are mere children.

The perception of perfection is also fleshed out in Gregory's examination of virtue. To speak of bound perfection in the same breath as of infinite virtue, we have to look toward how this change becomes manifest in a person.

The Lord's Visit to Abraham and the Theme of Friendship

As part of the allegorical interpretation in *De Abrahamo*, Philo distinguishes between different types of people according to their

⁷⁷ Cf. Philo of Alexandria. *De poster.* 174.

⁷⁸ Cf. A. C. Geljon. Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria. *Vigiliae Christianae* 59 (2005), pp. 152–177, here pp. 175; 177. doi: 10.1163/1570072054068348.

motivations for serving God. A similar comparison can also be found at the end of Gregory's writings on Moses.⁷⁹ In Philo's case, it is an allegorical interpretation of the Lord's visit to Abraham.⁸⁰ As in other places, the starting point of Philo's allegory stems from whatever appears illogical, surprising or striking in the literal text of the Scripture. In this case, it surrounds the confusion arising from the questions of which and how many people actually visited Abraham.⁸¹ Philo's interpretation begins with the idea that Abraham's visitor is the father of the entire world, God Himself. But we are told three people visit Abraham, which would seem to indicate two companions, creative and kingly "potencies" (δυνάμεις) to whom Philo assigns the biblical titles of "God" (θεός) and "Lord" (κύριος).⁸² Abraham's visitor is ultimately one man and three people at the same time, though: there is only one God, but three ways He can be seen.

The three ways God presents Himself – as self-existent or as a creative or kingly potency – also correspond to the three levels in mankind. The best people take the middle route of "vision" (φαντασία): He shows Himself to them as truly being.⁸³ They serve Him for no other reason than Him alone.⁸⁴ Another way that God shows Himself is on the right hand. His name is "God"⁸⁵ and belongs to those that serve God in the hope of achieving Good. The lowest of these three groups of people is only able to perceive God as a ruling power called "Lord". People of the third kind serve God in the hope of escaping retribution.⁸⁶

Although the distinction between these types is clearly hierarchical, Philo avoids consigning the lesser forms to condemnation. God

⁷⁹ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 119 and Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,320 (*GNO* VII/1,144,20–145,4); cf. also H. Panczová. In: Sv. Gregor z Nyssy. *Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti*. Bratislava: Dobrá kniha 2012, p. 256, note 747.

⁸⁰ Cf. *Gn* 18:1–15.

⁸¹ Cf. (in the *Septuagint*, to which Philo refers) the difference between "God" (θεός) in 18:1, "three men" (τρεις ἄνδρες) in 18:2 and Abraham's salutation "Lord" (Κύριε) in 18:5. Cf. also the variation in pronouns in the singular and plural in the following verses. Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 132.

⁸² Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 121.

⁸³ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 124.

⁸⁴ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 128.

⁸⁵ Philo uses the word "God" (θεός) for God Himself as well as for one of his potencies.

⁸⁶ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 124–125; 128. The distinction between attempting to reach something for the thing itself and for other reasons was drawn by the Stoics. According to Diogenes' testimony, Cleanthes was certain that virtue should be sought in the name of virtue itself, not on the basis of fear, hope or some external cause; cf. Diogenes Laertios. *Vitae*, VII,89.

willingly welcomes and appreciates all that serve Him albeit not for the most noble reasons.⁸⁷ And yet, only the perfect receive the highest reward, which is God's "friendship" (φιλία).⁸⁸

Philo repeatedly speaks about a friendship with God in *De Abrahamo*.⁸⁹ At the very end of the work, we are told that God, in awe of Abraham's faith, rewards him by the acknowledgement of the gifts He promised by oath. He speaks to Abraham no longer as God to a man, but "as a friend to a familiar" (ὡς φίλος γνωρίμῳ).⁹⁰ According to Philo, the evidence of a friendship with Abraham is based on this oath (even though His word is promise enough), which provides Abraham with greater assurance.⁹¹ Abraham in turn adheres to God's ordinance,⁹² guided by unwritten nature. By the very end of the work, Abraham becomes not only the embodiment of the unwritten law⁹³ but God's friend.⁹⁴

Similar ideas can be found in Gregory's interpretation of *De vita Moysis*. He recounts the end of Moses, whose fate, in having led the Israelites to the border, is to perish within eyeshot of the Promised Land.⁹⁵ Because Gregory views Moses as a model of perfection, the fact that the failure to reach his goal of receiving the promised reward does not reduce his perfection needs to be explained. Gregory also compares the fates of Moses and the Israelites, his companions in the travel to the Promised Land. From the biblical account of the end of Moses' life, Gregory refers to two titles held by Moses: the "Servant of God" (οἰκέτης θεοῦ) and the "Friend of God" (φίλος θεοῦ).⁹⁶ To be-

⁸⁷ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 126–130.

⁸⁸ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 129.

⁸⁹ Cf. e.g. Philo of Alexandria. *De Abr.* 50; 89.

⁹⁰ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 275.

⁹¹ Cf. *Gn* 22:16. Cf. also Philo of Alexandria. *De sobr.* 55 f., where Philo quotes *Gn* 18:17 (but his quotation differs from the wording of the *Septuagint*).

⁹² Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 275; Philo makes reference to *Gn* 26:5.

⁹³ Cf. Philo of Alexandria. *De Abr.* 276.

⁹⁴ For Abraham as a friend of God, cf. also *2 Chron.* 20:7; *Is* 41:8; *James* 2:25.

⁹⁵ Cf. *Dt* 34:1–5. The Pentateuch even describes it as a punishment for Moses' lack of faith (cf. *Num* 20:12), a reading Gregory overlooks.

⁹⁶ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,514; 519 (*GNO* VII/1,141,11; 144,7). Moses is called a Servant of God in *Dt* 34:5. Although the word "friend" does not appear at the end of *Dt*, the proof of Moses' uniqueness is cited in Moses' face-to-face dialogue with God; cf. *Dt* 34:10. A similarly intimate dialogue (although phrased slightly differently) is found in *Ex* 33:11, where it is conceived of as a conversation with a friend. Gregory himself considers God's eschewing of His anger toward the Israelites on account of Moses' wish to share the fate of his people as a proof of their friendship; cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,519 (*GNO* VII/1,144,4–12) and *Ex* 32:9–14; 31–34.

come a Servant of God is the goal of a virtuous life,⁹⁷ a “goal” (τέλος) he defines as the reason for performing any action,⁹⁸ which enables the transfer of the action’s outcome to its motive. From this point of view, Gregory places the Israelites, who continue on to the Promised Land in pursuit of their promised goal,⁹⁹ in contrast with Moses, whose goal is friendship with God.¹⁰⁰ Similar to Philo’s distinction, he associates Moses’ conduct with perfection:¹⁰¹

This is true perfection: not to avoid a wicked life because like slaves we servilely fear punishment, nor to do good because we hope for rewards, as if cashing in on the virtuous life by some business-like and contractual arrangement. On the contrary, disregarding all those things for which we hope and which have been reserved by promise, we regard falling from God’s friendship as the only thing dreadful and we consider becoming God’s friend the only thing worthy of honour and desire. This, as I have said, is the perfection of life.¹⁰²

The fact that Moses does not enter the Promised Land is interpreted in such a way as to suggest that the perfect person need not seek any reward at all. The first motivation refused is, in the spirit of Philo, a fear of punishment, which is connected with slavery.¹⁰³ The second is the hope of a reward. In speaking of “things for which we hope and which have been reserved by promise”, Gregory evidently not only alludes to

⁹⁷ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,314 (*GNO* VII/1,141,9–15).

⁹⁸ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,317 (*GNO* VII/1,143,2–5).

⁹⁹ Cf. Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,265; 269; 313 (*GNO* VII/1,124,19–25; 125,22–25; 140,24–26). On the promise of a land, cf. e.g. *Gn* 50:24; *Ex* 6:8; 33:1; *Dt* 6:23.

¹⁰⁰ At this point, Gregory casts all imperfect motives toward doing good in a negative light, a judgement stemming from his attempt to highlight perfection. In contrast, in *Homilies on the Song of Songs*, where he presents similar distinctions, he states that fear and desire of a reward can also lead to virtue; cf. Gregory of Nyssa. *In Cant. cant., Prol.* (*GNO* VI,15 f.). Gregory distinguishes between various motives somewhat differently in *In Cant. cant.* 15 (*GNO* VI,460,2–465,21).

¹⁰¹ The distinction between the three human motives – fear of punishment, desire for a reward and desire to know God for Himself – can be found in Clement of Alexandria, who distinguishes between servants, faithful servants and friends of God based on reasons of good conduct; cf. e.g. Clement of Alexandria. *Strom.* I,173,6; IV,135–136; VII,5,6; 19,2; 72,5.

¹⁰² Gregory of Nyssa. *De vit. Moys.* II,320 (*GNO* VII/1,144,20–145,4), English translation A. J. Malherbe – E. Ferguson, p. 137.

¹⁰³ For Gregory of Nyssa’s rejection of slavery, cf. I. L. E. Ramelli. *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity.* Oxford: OUP 2016, pp. 172–211.

the promise of territory,¹⁰⁴ but also to the hope and promises given to Israel as well as, according to the New Testament, the assurances offered to the Gentiles through Christ's sacrifice.¹⁰⁵ The New Testament usually associates this hope with resurrection,¹⁰⁶ eternal life,¹⁰⁷ glory,¹⁰⁸ salvation¹⁰⁹ and all that heaven holds.¹¹⁰ Thus, the perfect person, according to Gregory, is not motivated by the desire of a reward, even an eschatological one.¹¹¹ The only thing worth pursuing is God's friendship, a relationship built over a lifetime. Setting any goal other than this inevitably results in dissatisfaction since all efforts to achieve Good must be rooted in an aspiration to know God better, which is a principle that, according to Gregory, reveals the perfection of life.

Echoing Philo's evaluation of Abraham at the end of *De Abrahamo*, Gregory concludes that Moses' greatness can only be attributed to one thing: becoming a Friend of God.

Conclusion

Philo's *De Abrahamo* and Gregory's later work *De vita Moysis* bear similarities in relation to three motifs. Both writings work with biblical texts in a similar way, not only in terms of narrating the exemplary lives of biblical figures but also in terms of their interpretations of these stories. By offering figurative meanings, their biblical figures become symbols of the human soul.

Not solely concerned with Abraham as an individual but with the generations that came before him, Philo offers the idea of there being an association between an ascending human soul and progress throughout human history. According to this scheme, each person is linked to the last, building on the efforts of the predecessor to further extend the limits of virtue. This concept of the development of a human soul resembles Gregory's idea of a perfect life; that each step toward virtue

¹⁰⁴ Cf. e.g. *Gn* 50:24; *Ex* 6:8; 33:1; *Dt* 6:23.

¹⁰⁵ Cf. *Eph.* 2:12.

¹⁰⁶ Cf. *Acts* 24:15,21; 26:6–8.

¹⁰⁷ Cf. *Ti* 1:2; 3:7.

¹⁰⁸ Cf. *Rom* 5:2; 8:18–25; *Ti* 2:13.

¹⁰⁹ Cf. *1 Thes* 5:8.

¹¹⁰ Cf. *Col* 1:5; *1 Pt* 1:3–5.

¹¹¹ Similarly, Clement of Alexandria claims that a perfect person longs to know God above all else, even eternal salvation; cf. Clement of Alexandria. *Strom.* IV,135–137; cf. also *Strom.* I,173,6; VII,19,2.

is one of many on the path toward perfection. Just as for Philo each new form of soul is symbolised by a different person from generation to generation, Gregory conceives of how a person can transform on the back of each fresh achievement. Only when one step along the path of virtue has been reached, is one capable of wanting something better.

The third shared motif is the distinction made between three types of people based on their motivations. The reward for the most exemplary person – the one who serves God alone – is friendship with God, the descriptions of which conclude both works.

Even though *De Abrahamo* was not in all probability Gregory's only source, the relationship between the two works must be given credence in light of the considerable overlap in common details and the likelihood that Gregory was just as acquainted with *De Abrahamo* as he was with Philo's other writings.¹¹²

*Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
Czech Republic
E-mail: bendovma@upol.cz*

¹¹² This study is a result of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR P401/12/G168 "History and Interpretation of the Bible".

MARTIN LUTHER'S RELATIONAL ONTOLOGY

LUBOMÍR ŽÁK

ABSTRACT

In the second half of the twentieth century, the overcoming of the influence of Kant's philosophy on the interpretation of Luther's theology gave the impetus to a new shift in the Luther studies. However, it also revealed the importance of the theological intuitions of the Reformer on the current philosophical-theological debate on the possibility of restoring metaphysics and ontology in particular. The study aims to present the ontological dimension and the orientation of some of these intuitions present in Luther's commentary on the Letter to the Romans. This dimension is determined by his conviction that the revelation of the trinitarian God in Christ has shown the truth of being in general, and of human being in particular; the truth of the fact that this being is structurally related but also of the fact that, in the historical space, this relationship has to bring to date and to augment what is happening by means of following the Crucified and Risen Logos of the Creator, and uniting with his Holy Spirit in the communion of believers.

Key words

Martin Luther; Letter to the Romans; Rethinking Ontology; Ontology and Revelation; Relational Ontology

DOI: 10.14712/23363598.2018.53

This article takes its cue from the conviction that Sergio Carletto observed the developments in *Lutherforschung* in recent decades in the right way. According to him, the “majority of contemporary Luther scholars, and not only those belonging to the Lutheran confession, acknowledge that, in the case of Martin Luther, they are faced with a creative and radical rethinking of the ontological categories in the light of the dialectic structure of the Christian mystery and

of revelation: the christological event and its actualisation in the work of the Spirit oblige us to redefine ontology [...]”¹.

I begin, moreover, from the assumption that, despite the divergences among Luther scholars on their subject’s *type of ontology* (and on its ontogenesis, including the influences received), there is a marked convergence on a fundamental characteristic of this ontology: the centrality it gives to the category of relation. The aim of the present study lies in putting forward a brief reflection on how this category should be considered. This has a twofold purpose: a correct interpretation of Luther’s thought and a correct use of it by those who are today forced to formulate a persuasive reply to the question: What kind of ontology can be inspiring for the theology of today and tomorrow?

I shall show how Luther employs certain concepts and terms, ideas and perspectives of ontological significance in his *Lectures on the Letter to the Romans (die Römervorlesung)* from 1515–16. Although this is a youthful work, it contains *in nuce* the proposal for a radical *metanoia* of “thought” and the programme for its actualisation as “new language/theology”. This is no accident, given some characteristics of Paul’s *Letter to the Romans*, which the reformer observes acutely. According to him, the Apostle philosophises in this letter; however, he “thinks about the things of the world in another way than the philosophers and metaphysicians do”². Consequently, Luther exclaims:

But alas, how deeply and painfully we are caught up in categories and quiddities, and how many foolish opinions befog us in metaphysics! When shall we learn to see that we waste so much precious time with such useless studies and neglect better ones? We never cease to live up to the saying of Seneca: “We do not know what we should know because we have learned superfluous things; indeed, we do not know what is good for us because we have learned only what harms us”³.

¹ S. Carletto, “Lutero, la divinizzazione e l’ontologia. Temi e figure della ‘finnische Luthereforschung’”, *Annali di Studi Religiosi* 3 (2012): 176.

² “Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici” (WA 56, 371,2–3; M. Luther (ed.), *Lectures on Romans [= Lectures]* (ed. by Wilhelm Pauck, Louisville: Westminster Press, 2006), 235.

³ “Sed heu, quam profunde et noxie hēremus in predicamentis et quidditatibus, quot stultis opinionibus in metaphysica Inuoluimur! Quando sapiemus et videbimus, quod tam preciosum tempus tam vanis studiis perdimus et meliora negligimus? Semper agimus, vt sit verum in nobis, quod Seneca ait: ‘Necessaria ignoramus, quia superflua didicimus, Immo Salutaria ignoramus, quia damnabilia didicimus’” (WA 56, 371,11–16; *Lectures*, 236).

Luther is convinced that the *Letter to the Romans* is a biblical text of extraordinary importance in the sense that it helps think with sufficient clarity of the realities indicated by the terms “law”, “Gospel”, “sin”, “punishment”, “grace”, “faith”, “justice”, “flesh”, “spirit”, “good works”, “love”, “hope”, “cross”, and even “Christ” and “God”⁴, realities which lie at the centre of Christian preaching and whose deepest truth should be thus known in the best possible way, which ensures that they are what they really are and how they are. As the numerous pages of the *Lectures* attest, Luther forces himself to take exactly this step, thus displaying pronounced interests of an ontological value.

In this paper, I shall seek to highlight one particular example of this work of his, one which certainly is important for the theme “Luther and Ontology”⁵. It concerns the Lutheran concept of *form* and that of the *substitution of forms*, both of them fundamental for the development and formulation of Luther’s ontological insights.

1. Form and the Substitution of Forms

As already mentioned, some passages of the *Lectures* – the *dictum* and the author’s way of arguing – give an immediate impression his struggle to grasp the great complexity of the above-mentioned “realities”, including their internal structure. The comment on vv. 5 [*secundum hominem dicere*] and 7 [*si enim veritas Dei*] of chap. 3 of *Rom* is certainly one of these passages⁶.

Here, Luther asserts that, before the words of God, it is necessary to have *humilitas* and *fides*, but in the most radical sense of these terms: that is, we “must become inwardly nothing [*ut penitus nihil fiamus*], emptied of everything, and, completely rid of ourselves [*omnis evacuemur, exinaniamus nos ipsos*]”⁷. To provide a further explanation, Luther employs philosophical terms and notes that, as the philosophers say, a “matter cannot be formed unless it was first formless or unless the

⁴ Cfr. WA DB 7, 3,17–19; 7, 26,6–8.

⁵ See W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967); A. Ghiselli, K. Kopperi and R. Vinke (eds.), *Luther und Ontologie: Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers* (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1993); D. Bielfeldt, *Martin Luther and Ontology*, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://tinyurl.com/y99e5bps> (Online Publication Date: Oct 2016).

⁶ Cfr. WA 56, 216,4–219,11.

⁷ WA 56, 218,14; *Lectures*, 70.

previous form has been done away with; and the ‘possible intellect’ cannot obtain a form unless the ground of its essence is bare of all form and like a *tabula rasa*”⁸.

According to Johannes Ficker⁹, the reformer is citing a principle which goes back to Aristotle, specifically to the book I of the *Physics* (chaps. 5–7), where is an explanation of the nature of the change which takes place in a man who from being non-musical becomes musical. Aristotle insists on the need to distinguish between what remains in and after the change, the substratum (the man), and the two opposites that follow each other. However, Ficker also notes that Luther’s formulation reproduces the reworking of this principle in the *Summule in libros Physicorum* (1494) of William of Ockham, where it is written:

Unomodo dicitur priuatio forma expellenda quando alia forma introducitur et sic una forma contraria est priuatio alterius (I c. 9); quando aliquid alteratur ab una qualitate ad aliam, subiectum continue remittitur et expellitur forma contraria et illa tota expulsa continue et successive acquiritur alia qualitas contraria precedenti (III c. 22)¹⁰.

In the light of Ficker’s clarifications, what is the true significance of the term “form” as used in the above passage from Luther, and how do we interpret the explanation regarding the substitution of forms? If it is true that Luther does not refuse to employ a term and i.e., of Aristotle, does he do so by following the philosophical insights of the Stagirite?

I recall that, in the *Physics*, Aristotle speaks of the change from one *mode of being* (the non-musical person) into another *mode of being* (the musical) by employing arguments with a clear ontological dimension, not only simply thanks to distinguishing in a single human subject the presence of that which is its *substratum* (the man himself) and the so-called “opposites” (the non-musical and the musical) but also by the belief that the latter have to be interpreted as “entities” that are not purely external, or superficial, but of a certain consistency, given that “everything [and so, therefore, every respective mode of being] comes

⁸ “Et ut philosophi dicunt: Non inducitur forma, nisi ubi est priuatio forme precedentisque expulsio, et: Intelletus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma et sicut tabula rasa” (WA 56, 218,21–219,1; *Lectures*, 70).

⁹ Cf. note 3, in *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Die Scholien*, ed. J. Ficker (Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1908), 58.

¹⁰ Quoted in *ibidem*.

from the substratum and the form (*morphé*)¹¹. According to Aristotle, the latter is something not only unitary, like order and harmony, but it is a single principle which – as explained in the *Metaphysics* – is not actually a substance separate from things; on the contrary, it is an intelligible essence, that is to say, the fundamental principle within them.

So then, when Luther employs the term “form” in the context of the reflection on human beings and their justification by God, it is clear that he does not intend to refer to the level of human behaviour or to the sphere of psychological/spiritual interiority (the conscience) but rather to indicate something fundamental, essential, concerning the level of the human being in some way.

It should be remembered, in fact, with reference to what is formulated and in the context of the explanation of vv. 5 and 7 of chap. 3 of *Romans*, that the i.e., of stripping oneself, of sacrificing oneself, is to be understood according to the logic of the substitution of forms. Luther is looking at the person called to entrust himself to the words of God from whom alone one can receive justice (be justified). For this type of relation the following applies: “it cannot happen [*non potest fieri*] that one who is full of his own righteousness can be filled with the righteousness of God”, given that He “fills only those who hunger and thirst”¹². And Luther continues:

Whoever, therefore, is satiated with his own truth and wisdom is incapable of comprehending the truth and wisdom of God, for they can be received only in emptiness and a vacuum. Let us, therefore, say to God: Oh, that we might willingly be emptied that we might be filled with thee; Oh, that I may willingly be weak that thy strength may dwell in me; gladly a sinner that thou mayest be justified in me [...]¹³.

The i.e., of *nihil* and of *vacuum* only underlines the radical nature of the change which takes place in the person, given that the *nihil* and the *vacuum* concern a specific state/mode not only of knowing/thinking

¹¹ Aristotle, *Physics* I,7,190b; ed. R. Radice (Milano: Bompiani, 2011), 159.

¹² “Non potest fieri, vt plenus iustitia sua repleatur iustitia Dei, Qui non implet nisi esurientes et Sitientes” (WA 56, 219,3–5; *Lectures*, 70).

¹³ “Ideo satur veritate et sapientia sua non est capax veritatis et sapientie Dei, Quę non nisi in vacuum et inane recipi potest. Ergo dicamus Deo: O quam libenter sumus vacui, vt tu plenus sis in nobis! Libenter infirmus, vt tua virtus in me habitet; libenter peccator, vt tu iustificeris in me [...]” (WA 56, 219,5–9; *Lectures*, 70–71).

but also and most importantly of being¹⁴, which is a necessary presupposition of another, “new” mode of being and consequently of thinking. For Luther, the exemplary case of this “being empty/nothing (in oneself)”, which shows its true dimensions and which is decisive for the transformation of a person, is the person of Jesus Christ, described in vv. 3–4 of chap. 1 of *Romans*. That is clear from the comment on these verses found in one of the first pages of the *Lectures*¹⁵.

2. The Substitution of Forms in the Person of Christ

Commenting on the words of Paul [*De filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui predestinatus est filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi*], Luther insists on the fact that Christ is the Son of God, of whom it is true that he is the One who was before all things and has made all things but also the one who became incarnate, emptied (as much as to be able to say *being* “of the seed of David”), beginning to “exist in time” as a creature. Not only that; precisely in his being/becoming “son of David”, in his being weak (in the flesh), humbled and emptied, He “is now in turn established and declared to be the Son of God in all power and glory”¹⁶. Luther explains:

[...] and, as according to the form of God, he emptied himself into the nothingness of the flesh by being born into the world, so, according to the form of a servant, he fulfilled himself unto the fullness of God by ascending into heaven. [...] For from the very moment of Christ’s conception it was correct to say, in view of the union of the two natures: This Son is the son of David and this man is the Son of God. The first is true because his divinity is

¹⁴ See S. Juntunen, *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523* (Helsinki: Luther-Agricola Gesellschaft, 1996).

¹⁵ Referring to these two verses, Luther observes: “As far as I know, this passage has not been adequately and correctly interpreted by anyone. The ancients were blocked by an inadequate interpretation of it, and the moderns because they lacked the Spirit. [Iste locus nescio si ab vlllo sit vere et recte expositus. Antiquis obstitit interpretationis improprietas, Recentioribus vero absentia spiritus]” (WA 56, 166,18-19; *Lectures*, 12).

¹⁶ “[...] vt sicut filius Dei per humilitatem et exinanitionem sui factus est filius Dauid in carnis infirmitate, Ita econtra filius Dauid infirmus secundum carnem nunc rursus constitutus est et declaratus filius Dei in omni potestate et gloria” (WA 56, 167,16-19; *Lectures*, 13).

emptied¹⁷ and hidden in the flesh. The second is true because his humanity is fulfilled and translated into divinity¹⁸.

Wishing to summarise the sense of these considerations aimed at displaying the paradox of the divine-humanity of Christ, the author of the *Lectures* adds:

And though he was not born as the Son of God but as a human son, he was nevertheless always the Son and is even now the Son of God¹⁹.

The substitution of forms in Christ is clearly something exemplary since it can and must happen in everyone. It would be useful, therefore, to focus on other christological passages, in which Luther takes up and develops this same idea. Above all, there are his comments on vv. 2 [“*tristitia magna es mihi*”] and 3 [“*optabam enim ego ipse anathema*”] of chap. 9 of *Romans* where he highlights the abandoned Christ as the most extreme example of self-negation (an example which Paul intends to follow on behalf of his own people).

Having to be short, I prefer to cite another significant passage in the *Lectures*, the comments on vv. 24 [“*spes, que videtur, non et spes*”] and 26 [“*nam quam oremus, nescimus*”] of chap. 8.

3. God Works as Creator – *ex nihilo*

Here, Luther explains first of all that the substitution of forms occurs in correspondence with the action of God, with his divine nature. That is, it belongs to the *nature* of God “first to destroy and to bring to nothing whatever is in us before he gives us of his own, as it is written: ‘The Lord makes poor and makes rich; he brings down to hell and brings

¹⁷ For the understanding of the Lutheran i.e., of *emptying*, the comparison with the *verbum abbreviatum*, developed in the comment on *Rom* 9,28 is useful [“*Verbum enim consummans et abbrevians in Iustitia*”]; cfr. WA 56, 406,17–410,19.

¹⁸ “Vt sicut se secundum formam Dei Exinaniuit vsque in carnis inanitatem nascendo in mundum, ita secundum formam serui se impleuit vsque in plenitudinem diuinitatis ascendendo in ceelum. [...] Nam ab initio conceptionis Christi propter vnionem vtriusque nature verum fuit dicere: Iste Deus est filius Daudid Et iste homo est filius Dei. Prima i.e., vera, quia exinanita est diuinitas et in carnem abscondita. Secunda ideo, Quia impleta est humanitas et in diuinitatem traducta” (WA 56, 167,19–22; 167,24–168,3; *Lectures*, 13).

¹⁹ “Sed licet hoc ita esset, Vt non sit factus filius Dei, licet sit factus filius hominis, et tamen i.e., semper fuit filius et est filius Dei etiam tunc” (WA 56, 168,4–5; *Lectures*, 13).

back again”²⁰. It is part of this way of proceeding that he operates, only “then we are fit for his works and counsels, when we have stopped making plans, let our hands rest, and have become purely passive in relation to God in our inner as well as our outer doings”²¹. Only then He “proceeds to shape us into the form his art has planned”²².

Obviously, this and other similar passages of the *Lectures* point to what their author will write later. It is, for example, in his *Comment on the Magnificat* where he explains that this kind of working by God, which the *Lectures* call “conferring of the new form”, is in reality Himself operating as Creator who continues to be present in the world. As Luther puts it:

For even as God in the beginning of creation made the world out of nothing, whence He is called the Creator and the Almighty, so His manner of working continues still the same. Even now and unto the end of the world, all His works are such that out of that which is nothing, worthless, despised, wretched and dead, He makes that which is something, precious, honorable, blessed and living. Again, whatever is something, precious, honorable, blessed and living, He makes to be nothing, worthless, despised, wretched and dying. After this manner no creature can work; none can produce anything out of nothing²³.

These words also confirm what arises from the above reflections in the *Lectures* in connection with the substitution of forms, namely, that this substitution occurs not only at the surface but at the roots of human existence and that the *nil* in itself represents the *conditio sine qua*

²⁰ “Quod totum i.e., facit, Quia Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet; sicut Scriptum est: ‘Dominus pauperem facit et ditat, deducit ad inferos et reducit’” (WA 56, 375,18–20; *Lectures*, 240).

²¹ “Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, Quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficitur pure passivi respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus” (WA 56, 375,22–24; *Lectures*, 241).

²² “[...] tunc exaudiens incipit artis et consilii sui formam imprimere” (WA 56, 378,7–8; *Lectures*, 243).

²³ “Denn gleich wie er im Anfang aller Kreaturen die Welt aus nichts schuf, davon er ‘Schöpfer’ und ‘allmächtig’ heißet, so bleibt er unverändert dabei, auf solche Art zu wirken, und alle seine Werke bis ans Ende der Welt sind noch so beschaffen, dass er aus dem, das nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas Kostbares, Ehrenvolles, Seliges und Lebendiges macht. Umgekehrt macht er alles, was etwas, kostbar, ehrenvoll, selig, lebendig ist, zunichte, gering, verachtet, elend und sterbend. Auf diese Weise kann keine Kreatur wirken, (sie) vermag nicht etwas aus nichts zu machen” (WA 7, 547,1–8).

non for such a change to take place effectively. However, something else must be added, which is of crucial importance for our subject. I refer to Luther's conviction that the *nihil* of man in itself, his self-renunciation coincides in some way with the working of the Creator, given that a person can "renounce" himself, become nothing, only thanks to the divine action of destruction and reconstruction. Thus, the truth about someone who *renounces himself* is that he is acting only as *co-operator* with God, as one who participates in the divine action in question. Human action consists in entrusting oneself unconditionally to the creative, life-giving and salvific Word of God made manifest in the person of Jesus Christ; it consists in hiding oneself, or better, in the *transferring* (*transitus*) of the person into the Word.

This last consideration brings me to the heart of the theme of my paper; undoubtedly, because it indicates the true extent of the Lutheran concept of *cooperatio* and his *ontological* dimension. This concept indicates the absolute prius of God's action: He relates to the creature as a "His" Creator;²⁴ at the same time God asks that it be related to Him as "His" creature. But this consideration is of great importance for it invites us to understand the substitution of forms as a *relational event*. A passage from the *Lectures* explains it well; the transition from one form to the other consists in leaving one's own form to welcome the form of the Word of God trustfully and totally, *conforming* oneself to it. Luther explains:

"The Word became flesh" (John 1:14) and "took on the form of a servant" (Phil. 2:7), in order that the flesh should become Word and man take on the form of the Word; then, in terms of the third chapter of the letter before us, man will become as righteous, truthful, wise, good, meek, chaste as the Word itself is whose form he takes on by faith²⁵.

Therefore, the abandoning or renouncing of one's own form of being coincides with the relating of a person to "another than him": the

²⁴ In fact, this *relating* of His does not exclude the *cooperation* of people, made in God's image and likeness and so predisposed to this type of primal relation; however, it is only possible because of God as only He can work a radical change on the level of being.

²⁵ "Sic 'Verbum caro factum est' et 'assumpsit formam serui', vt caro verbum fiat et homo formam assumat verbi; tunc, vt c. 3. dictum est, homo fit iustus, verax, sapiens, bonus, mitis, castus, sicut est verbum ipsum, cui se per fidem conformat" (WA 56, 350,1-5; *Lectures*, 188).

Word of God. The intensity of this relation is such as to ensure that the person *exists/is* as though *conformed*, clothed with the form of the same Word. Therefore, the *nihil* does not lie in being in a space-time neutral zone (psychological-spiritual or other) but in the conscious and desired existing-already-now-in-a-relation to the Word of God manifested in the *forma Christi*. It is exactly this important truth that Luther intends to reiterate in the *Lectures* when he comments on v. 24 of chap. 8 of *Romans* [“*spes, que videtur, non est spes*”], once again citing Aristotle.

4. The Idea of *Esse* as *Actus-Relatio*

Referring to the words of the Apostle, Luther observes that they are metaphors but not from the theological point of view. In fact, if one has a particularly intense hope, it happens that “what is hoped for and the hoping person become one through tense hoping”²⁶. This i.e., is present already in Augustine and, later, in St. Bernard and Tauler too, who asserted that “*anima plus est, ubi amat, quam ubi animat* [the soul is more where it loves than where it lives]”²⁷. However, it is, above all, *De anima* (lib. III) of Aristotle which justifies the existence of this type of fusion. The Greek philosopher holds that “the intellect and what it understands, sensory perception and what it perceives, and, generally, potentiality and its object become one. In the same way love changes the lover into the beloved”²⁸. Taking Aristotle’s insight for his starting point, Luther explains:

Accordingly, hope changes him who hopes into what he hopes for, but what he hopes for is not apparent. Hope therefore transfers him into the unknown and hidden, into an inward darkness, so that he does not know what he hopes for and yet knows what he does not hope for. Thus, then, the soul that hopes has become hope and, at the same time, what it hopes for, because it is staying with what it does not see, i.e., hope²⁹.

²⁶ “Ideo fit, vt ex re sperata et sperante per intensam spem velut vnum fiat” (WA 56, 374,9–10; *Lectures*, 239).

²⁷ “Secundum illud B. Augustini: ‘Anima plus est, Vbi amat, quam vbi animat’” (WA 56, 374,10–11; *Lectures*, 239).

²⁸ “Et Aristoteles 3. de anima dicit, Quod ex intellectu et intelligibili, ex sensu et sensibili fit vnum et vniversaliter ex potentia et obiecto suo. Sic amor transfert amantem in amatum” (WA 56, 374, 12–14; *Lectures*, 239).

²⁹ “Ergo spes transfert in speratum, sed speratum non apparet. Ideo transfert in incongnitum, in absconditum, in tenebras interiores, ut nesciat, quid speret, et tamen sciat,

That the *transitus* towards another than oneself, which is to be understood as a real becoming of this other, concerns not only hope and love but also and above all faith, is the object of intense reflections which pervade and theologically unite the *Lectures* like a *Leitmotiv*. However, part of this object is the conviction that this *transitus* concerns people in their whole existence and, moreover, that they are not transferred into an abstract reality or into a religious, spiritual or moral i.e., but into a real existence; the Word of God makes itself perceptible in the world through Jesus Christ. Not by chance, Luther reiterates that faith creates indwelling, that is, having faith means having Christ (as mediator of this faith)⁵⁰ and, therefore, one can and must maintain that He dwells in us⁵¹. Certainly, with regard to us, Christ is “outside”, like something good which is extrinsic to us, but, through the work of God, he is also “within”, becoming wisdom, justice, sanctification and redemption for people; therefore, all “these are in us only by faith and hope in Him”⁵².

All these explanations show that by the substitution of forms, the *Lectures* understand something very *complex*. However, the complexity of what Luther intends to grasp and describe is manifested even more as soon as some fixed points of his thought are taken seriously. First of all, the i.e., that, if it is true that, while respecting human freedom, God acts as Creator (creating, that is, *ex nihilo*) in the *ordo redemptionis*, this activity takes place against the background of His uninterrupted action which belongs to the *ordo creationis* and consists in the holding-in-being of every creature through His eternal and creative Word (that is, through His uninterrupted speaking as Creator, since he is *Deus loquens*); in fact: “God moves and works everything”⁵³, being “un-

quid non speret. Sic ergo anima facta est spes et speratum simul, quia in eo versatur, quod non videt, i.e., in spe” (WA 56, 374,14–18; *Lectures*, 240).

⁵⁰ Cfr. WA 56, 298–299.

⁵¹ Cfr. WA 56, 278,1–280,9.

⁵² “Ideo Recte dixi, quod Extrinsicum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus. Sicut Apostolus dicit: ‘Qui nobis factus est a Deo Sapientia et Iustitia et sanctificatio et redemption’. Quæ omnia in nobis sunt non nisi per fidem et spem in ipsum” (WA 56, 278,22–25; *Lectures*, 134).

⁵³ WA 18, 709,21. The meaning of these words is to be understood in the light of the truth affirmed in Luther’s disputation *De iustificatione* (1536): “Quicquid Deus creat, hoc etiam conservat” (WA 39/1, 107,14). For a summary presentation of this subject, see A. Beutel, “Wort Gottes”, in *Luther Handbuch*, ed. A. Beutel (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 361–371, here especially 365–367.

ceasingly active in all His creatures”⁵⁴. The latter, and human beings especially, are predisposed by nature to welcome this fundamental and life-giving *motus Dei* and to interact with it, given that He has made them, and so structurally endowed them to be, *verba creata* or *vocubula/dictiones dei*⁵⁵. Therefore, when God transfers people into His Word, that is, when he clothes them with the *forma Christi*, this transferring/transformation coincides with the manifestation of what people already are, on the level of being, as creatures of God; his being-word (his verbal nature) uttered in view of and through the eternal *Verbum* of the Creator is revealed in Christ.

Along with this, however, we must consider seriously another cornerstone of Luther’s thought: the i.e., that the substitution of forms, namely, the *transitus*, is not an event made up of the chronological succession of what was before (the old form) and what is after (the new form), taking place once for all or with a certain periodicity, nor is it a concluded action of transferring (from one “place” to another). From the dense pages of the *Lectures*, it is clear that it is an event that is always underway, that is, an action without a pause, which is to say that, between the two forms, there is a relation of fluent exchange, of continuous transferring. This means that the complex reality indicated by the terms “substitution”, “transit” or “transformation” is, from the ontological point of view, simultaneously dynamic, processual and relational. Wishing to shed light precisely on this ontological insight to describe the great complexity of being human from the perspective of the *ordo redemptionis* (therefore describing people in the light of their baptised/Christian-being), Luther explains, in his comment on v. 2 [“*sed reformamini*”] of chap. 12 of *Romans*:

For just as there are five stages of natural growth, according to Aristotle: not-being, becoming, being, action, and being acted upon, i.e., privation, matter, form, operation, and passion, so it is also with the Spirit: not-being is something without a name and man in sins; becoming is justification; being is righteousness; acting is to act and live righteously; to be acted upon is to be made perfect and complete. These five are somehow always in motion in man. In whatever way the nature of man may be explained – and leaving out of account the first “not-being” and the last “being”, for in

⁵⁴ WA 18, 711,1.

⁵⁵ Cfr. Beutel, Wort Gottes, 365–367.

between these two: “not-being” and “being acted upon”, the other three, namely, “becoming”, “being”, and “acting” are always in motion – by the new birth he passes from sin to righteousness and thus from “not-being” through “becoming” to “being”. [...] But from this “new being” which is really a “not being”, he proceeds and passes into another “new being” through “being acted upon”, i.e., through becoming new, he passes into being better and from there again into being new. For it is really so that man is always in privation, always in becoming or in the state of potency and matter, and always in action. In this way, Aristotle philosophizes about these matters and he does it well, but he is not well understood. Man is always in not-being, in becoming, in being; always in privation, in potency, in act; always in sin, in justification, in righteousness, i.e., always a sinner, always penitent, always righteous³⁶.

Looking in the same way at the processual/dynamic reality of the human being but expressing himself in ethico-spiritual terms, Luther declares:

None is so good that he cannot become better, and none is so bad that he cannot become worse, until at last we become what we are to be [*ad extremam formam perueniamus*]³⁷.

³⁶ “Nam sicut in naturalibus rebus quinque sunt gradus: Non esse, fieri, Esse, Actio, passio, i. e., priuatio, Materia, forma, operatio, passio, secundum Aristotelem, Ita et Spiritu: Non Esse Est res sine nomine et homo in peccatis; fieri Est Iustificatio; Esse est Iustitia; opus Est Iuste agere et viuere; pati est perfici et consummari. Et hec quinque semper velut in motu sunt in homine. Et quodlibet in homine est Inueniri – respectiue preter primum non esse et vltimum esse, Nam inter illa duo: Non esse et pati currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere – per Natiuitatem nouam transit de peccato ad Iustitiam, Et sic de non esse per fieri ad esse. [...] Sed ab hoc ipso esse nouo, quod est verum non esse, ad aliud nouum esse proficiendo transit per passionem, i. e., aliud fieri, in esse melius, Et ab illo iterum in aliud. Quare Verissime homo semper est in priuatione, semper in fieri seu potentia et materia et semper in actu. Sic enim de rebus philosophatur Aristoteles et Bene, Sed non ita ipsum intelligunt. Semper Homo Est in Non Esse, In fieri, In esse, Semper in priuatione, in potentia, in actu, Semper in peccato, in Iustificatione, In Iustitia, i. e., Semper peccator, semper penitens, semper Iustus” (WA 56, 441,23–442,2–17; *Lectures*, 322).

³⁷ “Nemo ita bonus, vt non fiat melior, nemo ita malus, vt non fiat peior, vsque dum ad extremam formam perueniamus” (WA 56, 442,24–26; *Lectures*, 323).

5. Attempt at an Ontology in the Light of Revelation

The ontological insights in the *Lectures* are obviously even richer. Moreover, they are to be found developed and applied in many of Luther's numerous works, including his final text: the *Commentary on Genesis* (1535–1545). One thing is certain: that all the principal concepts of Lutheran theology, beginning with those of faith, sin, holiness, justice, grace, baptism and others, intend to indicate realities which are-in-act⁵⁸, that is to say, which are characterised by a specific *motus essendi* nourished by the relation, desired or rejected, of a person towards the eternal and creative Word of God, manifested in Christ through the Spirit. Luther was pressed into pursuing this path of theological development by the desire to grasp and describe the great and paradoxical complexity of the created world, and, *in primis* of the human being, just as it appears in the light of the Trinitarian revelation attested by Holy Scripture and experienced, in its salvific effects, in the community of faith, the Church (it too understood in its being a reality-in-act: *creatura Verbi*). This is why Luther's ontological insights aim at holding together the aspects of the realities of the *ordo creationis/redemptionis* that are multiple and even contradictory: from the protological to the eschatological, from the anthropological to the ecclesiological, from the earthly outward appearance (perceptible by the senses) to the *inner reality* (perceptible through the spirit), from the aspect of the already to that of the not yet.

But is this an appropriate way of proceeding? Is Luther not risking elaborating an approach to the truths of faith which does not have the certainty and the stability of the ontological/metaphysical system of the scholastics? In my opinion, the response to such questions should be sought in dialogue with what Bernhard Welte writes in connection with the need for a revision of the Trinitarian formula of the Council of Nicaea.

According to this German philosopher and theologian, the reason for such a need is of an ontological character. What is required is a change of ontology, and that is because "at Nicaea, Western metaphysics' understanding of being ended up predominating whereas the understanding of being predominant in the Bible was of an earlier, pre-metaphysical

⁵⁸ See L. Žák, "Taufe und Firmung in den Lehrtexten der evangelisch-lutherischen Reformation interpretiert mit Bezug auf das fundamentum fidei dynamicum", in *Taufe und Abendmahl im Grund und Gegenstand des Glaubens*, eds. E. Herms and L. Žák (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 37–78.

nature and primarily seemed to be able to be explained on the basis of the concept of event”³⁹. Western metaphysics objectivised, orienting itself to the abiding nature of the entity of the reality observed and/or believed. However, it relegated “the primordial event of Revelation with its quality of event”⁴⁰ to the second level. Welte is convinced that this way of thinking has now been superseded irretrievably and that, therefore, “we must seek to discern the [ontological/metaphysical – L. Ž.] suggestions in the original form of the Revelation”, forcing ourselves to render the great theological formulas in a transparent way «and also to look through them in the direction of the more original element, that is, in the direction of the factual message of the Gospel”⁴¹.

I wonder if Welte’s words are not expressing, at least in part, the heart of Luther’s insights in relation to his criticism of scholastic metaphysics and, furthermore, if they do not shed light on the way Luther chose to travel when, in his *Lectures on the Letter to the Romans*, he proclaimed the need for a radical renewal of the *modus essendi/cogitandi* of Christians⁴².

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

³⁹ B. Welte, “La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale”, in *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Id. (Brescia: Paideia, 1986), 133.

⁴⁰ *Ivi*, 137.

⁴¹ *Ivi*, 141.

⁴² See W. Christi, “Gerecht und Sünder zugleich. Zur Ontologie des homo christianus nach Martin Luther”, in *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik*, eds. Ch. Polke, F. M. Brunn, A. Dietz, S. Rolf, A. Siebert (Berlin–Boston: De Gruyter, 2011), 65–85.

ŠPANĚLSKÝ PŘÍRODOVĚDEC A TEOLOG
JUAN T. GONZÁLES DE ARINTERO, O.P. (1860–1928)
A EVOLUČNÍ VZNIK – STVOŘENÍ ČLOVĚKA

CTIRAD V. POSPÍŠIL

ABSTRACT

Spanish Natural Scientist and Theologian Juan T. González de Arintero O.P. (1860–1928) and the Evolutionary Origin – Creation of a Man

This study represents the life and work of the Spanish Catholic natural scientist and theologian Juan T. González de Arintero o.p. (1860–1928), who is very little known in the Czech environment. The focus of the study is the analysis of the *La Evolución y la Filosofía Christiana 1. Introducción General* published in 1898. Arintero walks in the footsteps of Zeferino Gonzalez, perceives Mivart's thesis as acceptable, but modifies it as Z. Gonzáles. Arinter's own contribution lies in the distinction of a so-called ontological species (biological class) and a biological species. Spontaneous evolution occurs within biological class. Once a new class arises, a direct Creator intervention is required. Human represents not only a new species or class, but even a independent kingdom. The human body is prepared by the evolution of higher primates (haplorhini). But the completion of humankind requires a direct Divine intervention which is linked to the creation of a rational soul united with this body. On the basis of our analysis, we corrected the erroneous claim which is presented in a very renowned foreign publication, according to this author Arintero rejected the evolutionary origin of the human body. Arintero expressly claims that the first human is a descendant of animal ancestors. However on the level of interpretation Arintero perceives this process as a specific God's intervention, while he respects all verified data of the Paleoanthropology and Developmental Biology. Thus, Juan Gonáles de Arintero is one of the most important pioneers of the Catholic reception of the evolutionary origin – creation of man.

Key words

Evolution; Origin of humans; Darwinism; Theology of creation; History of theology; Exegesis; Old Testament; Book of Genesis

DOI: 10.14712/23363398.2018.54

Předkládaná studie úzce navazuje na předchozí, věnovanou jinému španělskému dominikánovi a kardinálovi, jenž v roce 1891 ve svém díle *La Biblia y la Ciencia* odvážně, průkopnický akceptoval podstatu Mivartovy teze, kterou modifikoval v tom smyslu, že předhumánní, ještě animální tělo se stalo lidským až v momentě, kdy ho Stvořitel sjednotil s racionální duší.¹ Takto pojatý práh humanizace činí zadost nejenom přímému stvoření racionální duše Bohem, ale rovněž přímému stvoření lidského těla, přičemž jeho organický základ Hospodin připravil cestou evoluce z biologických předků lidstva. Na jevové rovině platí to, co objevuje paleoantropologie, nicméně interpretace vlastního stvoření člověka podtrhuje specifickou Boží aktivitu, takže teologie může bez větších problémů akceptovat evoluci i na antropologické rovině.

Dále je třeba upozornit, že pasáž věnovaná problematice ostrých sporů o darwinismus ve Španělsku v letech 1860–1910, která je součástí předchozí studie, utváří pozadí i tohoto příspěvku.²

Jak již bylo vícekrát předznamenáno v poměrně dlouhé sérii pilotních studií, v nichž se zabýváme anglosaskými, německými, rakouskými, italskými, francouzskými, belgickými a nyní španělskými průkopníky katolické recepcce evolučního vzniku – stvoření člověka, i tento příspěvek je součástí poměrně rozsáhlého badatelského záměru, jehož cílem je pokud možno zmapovat právě nastíněný proces na rovině světové katolické teologie v letech 1871–1910 (1920).

Nikoho by tudíž nemělo překvapit, když i nyní budeme postupovat obdobně jako v předchozích případech, a proto nejprve stručně představíme životní osudy a dílo příslušného autora a ve druhé kapitole se pak budeme zabývat jeho myšlenkovým odkazem stran předmětu našeho zájmu.

¹ Srov. Cardenal Gonzáles. *La Biblia y la Ciencia* 1–2. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull 1891.

² Vzhledem k tomu, že studie o Zeferinu Gonzálesovi v době vzniku tohoto příspěvku ještě nebyla editována v periodiku KTF UK, nebylo možno na ni odkazovat.

1. Životní cesta a dílo teologa přírodovědce, teologa a mystika Juana T. Gonzálese de Arintero o.p.⁵

Na rozdíl do naprosté většiny předešlých studií zmíněného badatelského záměru můžeme nyní konstatovat, že v češtině existuje ze španělštiny přeložený článek věnovaný tomuto dominikánskému mysliteli z Pyrenejského poloostrova, kde jsou uvedeny základní životopisné údaje.⁴ Příspěvek však nevypovídá zhola nic o tématu evoluce, které hraje v Arinterově díle opravdu výraznou roli.⁵

Otec Juan Gonzáles se narodil na svátek Jana Křtitele dne 24. června 1860 v Langueros, což je městečko v regionu León.⁶ Již jako šestiletý byl biřmován, což se dá mimo jiné vysvětlovat také neklidnou dobou, protože o dva roky později vzplála revoluce, která deponovala z trůnu korunovaného panovníka.⁷ Jako patnáctiletý vstoupil dne 14. července 1875 v konventu v Corias do postulátu řádu dominikánů. O dva měsíce později začal spolu s dalšími čtyřmi novými spolubratry noviciát. Rok nato složil 24. září 1876 první sliby, doživotní profesi složil dne 20. září 1879.⁸

V srpnu 1881 byl vyslán do Salamanky, kde se věnoval studiu přírodních věd. V srpnu 1883 byl v katedrále téhož města vysvěcen na presbytera. Po dalších třech letech, tedy v roce 1886, dokončil svá studia na fyzikálně-chemické fakultě příslušné univerzity.⁹ Následovalo šest let působení v konventu ve Vergaře (1886–1892), kde přednášel mate-

⁵ V současných pracích o této osobnosti se v jejím jménu neobjevuje slůvko „de“ ani „T“. (španělsky Tomás?), nicméně v dílech zmíněného autora na titulních stránkách shledáváme oba právě uvedené prvky, a proto jsme se rozhodli zde i na několika jiných místech na tuto verzi jeho jména upozornit.

⁴ Srov. Armnado Bandera O.P. Tajemství církve v mystické teologii P. Arintera. *Salve* 10 (2000), č. 3, s. 22–30. Psaní zkratky „O.P.“ případně „o.p.“ kolísá. V titulech zachováváme ortografii dle předlohy. V našem vlastním textu se přikláníme k verzi „o.p.“, s níž se sekáváme ve španělských textech.

⁵ Srov. např. Ricardo Alba Sánchez. *La Evolución de las Species Según Juan Gonzáles Arintero*. Extrácto de la Tesis Doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad Eclesiástica de la Filosofía 2006.

⁶ Srov. P. Arturo Alonso Lobo O.P. *Padre Arintero. Un dominicano all'inizio dell'opera dell'Amore Misericordioso*. Roma: Edizioni di San Sisto Vecchio 2016, s. 17. Originál: *El P. Arintero, precursor cleridente del Vaticano II*. Salamanca: San Esteban 1970. Patrně nejrozsáhlejší Arinterův životopis je z pera dominikána, který byl jeho příbuzným: srov. Adriano Suárez O.P. *Vida del M.R.P. fr. Juan G. Arintero 1–2*. Cádiz 1936, 1. – XVII–336 stran, 2. – 416 stran.

⁷ Srov. P. Arturo Alonso Lobo O.P. *Padre Arintero*, s. 18.

⁸ Srov. tamtéž, s. 23–29.

⁹ Srov. tamtéž, s. 33–37.

matiku a přírodní vědy. Zabýval se mineralogickým výzkumem okolí, mapoval místní faunu a flóru.¹⁰ Když měl složit přísahu, že bude vždy hájit solidní tomistickou nauku, na základě výhrady svědomí požádal o dispens, neboť ve spisech sv. Tomáše a středověkých autorů nacházel mnohé, co nebylo v souladu s jeho přírodovědeckými vědomostmi. Jeho žádosti bylo vyhověno.¹¹

V letech 1892–1898 působil opět v konventu v Corias, kde zase vyučoval přírodní vědy a matematiku. V tomto období se vrátil ke studiu evolučního paradigmatu. Zpočátku byl antitransformista, prožil však něco jako intelektuální konverzi, a stal se příznivcem evolučního vysvětlení druhové rozličnosti. Je nanejvýš pravděpodobné, že rozhodující roli v této proměně smýšlení sehrálo již zmíněné dílo kardinála Zeferina Gonzálese z roku 1891. Následně pojal záměr vytvořit osmi-svazkové dílo s titulem *La Evolución y la Filosofía Cristiana*.¹² Tiskem vyšel jenom první svazek *La Evolución y la Mutabilidad de las Especies Orgánicas*. Ostatní svazky se zachovaly v rukopisu.¹³

Jestliže prozatím se Juan González de Arintero věnoval přednostně přírodním vědám, pak v době svého druhého pobytu v Salamance (1898–1900) dostal za úkol zaměřit svou pozornost směrem k obhajobě racionality víry, tedy k apologetice, kterou také přednášel.¹⁴ Z našeho hlediska nejpozoruhodnějším spisem z toho období je monografie *El Hexameron y la Ciencia moderna*.¹⁵

Na počátku 20. století, tedy v době svého dalšího působení v Salamance (1903–1909), opustil oblast přírodních věd a začal se věnovat spiritualitě, konkrétně mystice.¹⁶ I když tato oblast není předmětem našeho zájmu, sluší se připomenout spis, který bývá hodnocen jako autorovo stěžejní dílo *La Evolución Mística* (1905). V témže období se věnoval ekleziologii a vytvořil čtyřsvazkovou práci *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Rozvoj a životnost církve).¹⁷ V roce 1909 vzniklo

¹⁰ Srov. P. Arturo Alonso Lobo O.P. *Padre Arintero*, s. 39.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 41.

¹² Srov. Juan T. González de Arintero O.P. *La Evolución y la Filosofía Christiana 1. Introducción General. La Evolución y la Mutabilidad de las Especies Orgánicas*. Madrid: Librería de Gregoria Amo 1898. „Introducción“ 191 stran; „La Evolución“ 548 stran.

¹³ Srov. P. Arturo Alonso Lobo O.P. *Padre Arintero*, s. 50–51.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 59.

¹⁵ Srov. P. fr. Juan González de Arintero. *El Hexameron y la Ciencia moderna*. Valladolid: Librería de José Manuel de la Cuest: 1901, 308 stran.

¹⁶ Srov. P. Arturo Alonso Lobo O.P. *Padre Arintero*, s. 67.

¹⁷ I – Salamanca 1911, 448 stran; II – Salamanca 1911, 451 stran; III – Salamanca 1908, 714 stran; IV – Salamanca 1908, 442 stran.

ústřední řádové studium v Římě *Angelicum*, kde Juan Gonzáles rok přednášel právě ekleziologii. Pro jeho další životní osudy bylo velmi důležité, že se v tomto období úžeji sprátelil s jiným věhlasným dominikánem, otcem Garrigou-Lagrangem.¹⁸

V roce 1911 si prošel svízelným obdobím, protože byl napadán za své přilnutí k evoluci. Ostře proti němu v této věci vystupoval jiný dominikán, profesor ze švýcarského Fribourgu Norberto de Prado. Pravověrnost Arinterovy ekleziologie zpochybňoval jeho bývalý vlastní žák, dominikán Emilio Colunga. Profesor z římské Gregoriany, jezuita Lino Murillo našeho autora obvinil z modernismu, pročez začalo vyšetřování ze strany Kongregace Indexu i ze strany Svatého officia. Výraznou roli v obhajobě Juana Gonzálese de Arintera sehrál již zmíněný Garrigou-Lagrange, díky němuž vyšetřování skončilo konstatováním pravověrnosti.¹⁹

Od roku 1918 se mohl věnovat svým vlastním zájmům, neboť byl zproštěn povinnosti přednášet. Pracoval tedy na poli duchovního vedení.²⁰ V roce 1921 založil teologicky a spirituálně zaměřené periodikum *La Vida Sobrenatural*.²¹ Stál u počátku díla *Milosrdné lásky*.²² Tento svět opustil dne 20. února 1928.²⁵

V roce 1951 byl zahájen s Božím služebníkem Juanem Gonzálem de Arintero beatifikační proces.²⁴ Jestliže mezi průkopníky katolické recepce evolučního vzniku – stvoření člověka nacházíme dokonce kardinála Zeferina Gonzálese a také minimálně dva biskupy, pak mezi ně patří také vážný adept blahořečení.²⁵

2. Řešení problému evoluce a zejména evolučního vzniku – stvoření člověka v díle Juana T. Gonzálese de Arintero

Víme již, že náš autor kolem poloviny devadesátých let předminulého století zásadně proměnil svůj postoj k transformistické teorii vzniku

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 77.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 84–88.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 101–105.

²¹ Srov. tamtéž, s. 154.

²² Srov. tamtéž, s. 153nn.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 181.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 192.

²⁵ Podle našich zkušeností odhadujeme, že délka trvání procesu pravděpodobně souvisí s tím, že při beatifikačních kauzách tohoto typu se vyžaduje prokazatelné znamení shůry, tedy zázrak.

živočišných druhů, což se projevuje zejména v jeho rozsáhlém spisu z roku 1898, který měl být prvním svazkem zamýšlené osmisvazkové série.²⁶ Na toto dílo se pochopitelně zaměříme podrobněji v prvním pododdílu této druhé části předkládané studie. Ve druhém pododdílu poněkud zběžněji nahlédneme do jeho dalších spisů, a to i těch ještě nevydaných, v nichž se nacházejí zmínky o evolučním vzniku – stvoření člověka.

2. 1 Transformistický způsob stvoření druhů a člověka v díle Juana T. Gonzálese de Arintero O.P. *La Evolución y la Filosofía Christiana* 1. *Introducción General*.

La Evolución y la Mutabilidad de las Especies Orgánicas (EF1)

Již na první pohled je patrné, že daný svazek obsahuje vlastně dvě monografie, z nichž první nese titul *Introducción General* a má být úvodem k celému zamýšlenému osmisvazkovému dílu. Prolistujeme-li první díl, který nese název *La Evolución y la Mutabilidad de las Especies Orgánicas*, je evidentní, že v něm jednoznačně převládají dobová přírodovědecká témata, která jsou jistě zajímavá z hlediska dějin přírodních věd, nikoliv ale tolik pro toho, kdo zkoumá problematiku recepcce transformisticky či evolučně pojímaného vzniku – stvoření člověka ze strany katolické teologie a filosofie. Z uvedeného důvodu proto budeme věnovat svou pozornost první části, tedy obecnému úvodu do celé rozsáhlé práce.

Ještě předtím je třeba pohlédnout na samotný počátek knihy, kde se nachází celá řada dokumentů, vypovídajících o vzniku díla. Na titulní straně se autor představuje jako nositel titulu licenciát v přírodních vědách a profesor apologetiky v konventu San Esteban. Spis je věnován biskupovi Vigilovi o.p. z Ovieda, který byl rovněž nakloněn koncepci tak zvaného umírněného nebo limitovaného transformismu.²⁷ Následuje konstatování bezbludnosti díla ze dne 12. února 1898 ze strany pomocného biskupa z Ovieda, doktora Manuela Suáreze Garcii.²⁸ Na další straně je uveřejněno *nihil obstat* od řádových autorit, konkrétně od dvou dominikánských cenzorů a provinciála Fr. Estebena Sacresta

²⁶ Srov. Juan T. González de Arintero. O.P. *La Evolución y la Filosofía Christiana* 1. *Introducción General*. *La Evolución y la Mutabilidad de las Especies Orgánicas*. Madrid: Librería de Gregoria Amo 1898.

²⁷ Srov. EF1, s. III. Například na straně 104 je uváděn mezi apologety, kteří byli nakloněni recepci umírněného transformismu ze strany katolického myšlení.

²⁸ Srov. EF1, s. IV.

z února 1898.²⁹ Pozoruhodný je pochvalný a knihu doporučující dopis od kardinála Casjacarese, arcibiskupa z Valladolidu.³⁰ Dále je připojen pochvalný dopis exprezidenta pravděpodobně tomistického „Kongresu“ Alexandra Pidala y Mon ze dne 7. listopadu 1898.³¹ Předkládané dílo tedy mělo nejen všechny náležitosti, podle nichž mohl zájemce konstatovat jeho pravověrnost, ale nadto řadu doporučení. Pro nás je důležité, že Arinterova odvážná práce nacházela v rámci místní církve, řádu i odborných tomistických autorit plné schválení, což opět vypovídá o poměru zúčastněných k problematice recepce umírněného transformismu ze strany katolického myšlení v posledním desetiletí 19. století ve Španělsku.

Nyní se zaměříme na *celkový úvod* k zamýšlené osmivazkové práci o možnosti recipovat evoluci ze strany katolické filosofie. Celá tato partie je rozčleněna do jedenácti paragrafů a závěru. V prvním se hovoří o aktuálním stavu přírodovědeckého bádání.³²

Ve druhém již autor podrobuje kritice některé hermeneuticky neospravedlnitelné zneužívání nových objevů a hypotéz.³³ Již zde se jasně profiluje to, co je obsaženo v titulu celého záměru, totiž snaha přemostit zdánlivě nepřekročitelnou propast mezi přírodními vědami konce 19. století na jedné straně a katolickou filosofií i teologií na straně druhé. Náš autor jasně podtrhuje, že není možno pohrdat skutečně prověřenými přínosy přírodních věd.³⁴ Na jedné z dalších stránek odkazuje na nám již z dřívějších studií známého amerického zastávce evolučního způsobu stvoření lidského těla Zahma,³⁵ který tvrdí, že s archeology,

²⁹ Srov. EF1, s. V.

³⁰ Srov. EF1, s. VII–VIII.

³¹ Srov. EF1, s. IX–X.

³² Srov. „§ I. Estado actual de las ciencias naturales. Sus progresos en este siglo: sus enigmas: sus tendencias.“ EF1, s. 1–17. Tituly jednotlivých paragrafů nepřekládáme, protože jsou vzdělanému českému čtenáři poměrně srozumitelné i v původním znění.

³³ Srov. „§ II. Las tendencias pseudo-científicas y el criterio intransigente. – Alarmas injustificadas. – Las ciencias i n formas y las formadas. – El criterio verdadero. – Carácter de la controversia actual. – El amor á la ciencia. – Respuesta á las acusaciones.“ EF1, s. 18–33.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 23.

³⁵ V celém spisu se vícekrát zmiňuje a cituje italský překlad původně anglicky psané monografie *Evoluzione e dogma*. Galea 1896. Srov. John Augustine Zahm. *Evolution and Dogma*. Chicago: McBride 1896, např. s. 355. Autor (1851–1921) studoval a působil na univerzitě Notre Dame ve státě Indiana. Věnoval se přednostně přírodním vědám. Papež Lev XIII. mu v roce 1895 udělil čestný doktorát z filosofie. Právě připomenutá monografie, v níž je hájena Mivartova teze o vzniku lidského těla cestou evoluce a o skokovém vybavení tohoto těla racionální duší ze strany Stvořitele, měla velkou odezvu a bohužel se stala také příčinou vyšetřování ze strany vatikánských

geology a přírodovědci obecně je třeba vést debatu na jejich vlastním terénu, tedy nikoliv pouze na základě apriorních metafyzických pravd a soudů, nýbrž na poli empirie.⁵⁶

Ve třetím paragrafu se vyjasňují metodologické principy práce apologety, který musí respektovat údaje zjevení, ctít církevní nauku i církevní otce. Arintero zároveň zdůrazňuje, že důsledně vychází z inspirací obsažených zejména v dílech sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského. Pokud apologeta postupuje podle právě nastíněných principů, otvírá se před ním prostor pro vlastní svobodný a zároveň odpovědný myšlenkový výkon.⁵⁷

Čtvrtý paragraf⁵⁸ je věnován poměru mezi přírodními vědami, v nichž panuje empirie, a filosofií, která má metafyzickou povahu. Autor poukazuje na to, že je velkou chybou na jedné straně ignorovat filosofii, jak jsme toho svědky u řady přírodovědců, ale stejným osudným omylem je, když filosof nebo teolog opomíjí přínosy přírodních věd.⁵⁹ Jednou z hlavních příčin dobového agnosticizmu je podle Arintera to, že doboví učenci vykazují ve svých spisech vpravdě zoufalou neznalost kvalitní teologie.⁴⁰ Bohužel opomíjení filosofie i neznalost kvalitní teologie, která bývá zaměňována za to, co lze bez nadsázky definovat jako její mediální karikaturu, bolestně pociťujeme dnes možná ještě více než před sto dvaceti lety.

V pátém⁴¹ a šestém⁴² paragrafu vyjasňuje náš autor jednak stav otázky v rámci dobové katolické apologetiky i svůj postoj k evolucionismu,

úradů. Zahm byl nucen stáhnout knihu z prodeje, ale vyhnul se formálnímu aktu odvolání zastávaných názorů, což ale oficiální vatikánské orgány prezentovaly jako akt podvolení se církevní autoritě, tedy odvolání.

⁵⁶ Srov. EF1, s. 27.

⁵⁷ „§ III. Deberes del apologista y del exégeta. – La amplitud de criterio: S. Agustín y Sto. Tomás: enseñanzas de la Iglesia. – Los dos focos de luz. – El respeto a los SS. Padres. – La libertad exegético-científica. – Testimonios de insignes apologistas.“ EF1, s. 34–55.

⁵⁸ „§ IV. Alianza entre las ciencias filosóficas y las biológicas. – Funestas consecuencias del exclusivismo científico: modo de precaverlas: observaciones.“ EF1, s. 55–69.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 55.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 56.

⁴¹ „§ V. El evolucionismo y la apologética. – Prestigio de la evolución. – Los apologistas tímidos y los prudentes: aplausos y odios de los incrédulos. – Los abusos y su valor. – El proceder más acertado. – Presunciones favorables: prevenciones.“ EF1, s. 69–86.

⁴² „§ VI. Nuestro cambio. – El apasionamiento y la calma. – Polvareda levantada por Darwin. – Nuestras prevenciones. – Grandeza de Dios a través de la evolución: la especie metafísica y la orgánica. – Ventajas de un sistema armonizador. – Obstáculos y temores. – Las tres fases de los grandes descubrimientos: lecciones de lo pasado. – Oportunidad de la defensa: estímulos y contrariedades: el justo medio.“ EF1, s. 87–107.

který lze definovat jako otevřený a zároveň umírněný vzhledem k různým dobovým hypotézám. Klíčové jsou podle našeho autora dvě věci. V první řadě je nutno velmi dobře rozlišovat transformismus jako vědeckou teorii a jako ideologický nástroj v rukou ateistických sektářů.⁴⁵ Druhým prostředkem, jak překonat zdánlivý rozpor mezi transformismem a katolickým myšlením, je rozlišování biologického a metafyzického druhu.⁴⁴ Zatímco první pojetí druhu je neměnné, druh v zoologii a botanice je vymezován jen na základě případkových záležitostí, které jsou proměnlivé, a proto druh v oboru přírodovědy je nevyhnutelně v průběhu dlouhé doby svého trvání také variabilní. Uvedené rozlišení, které je v Arinterově koncepci evoluce klíčové, se plněji vyjasňuje až v předposledním paragrafu, kde autor předkládá své vlastní přínosy, a proto tuto věc prozatím necháme otevřenou. Zajímavé je, že španělský dominikán cituje v pozitivním smyslu Zahma a Leroye, mezi průkopníky tomistické recepce umírněného evolucionismu je zmiňován i dobře známý francouzský dominikánský myslitel A. Gardeil.⁴⁵ Jsme rovněž obeznámeni s řadou jmen významných dobových apologetů, kteří se stavěli pozitivně k možnosti akceptování umírněného transformismu určitě na rovině fauny a flóry, což zpravidla neplatilo o rovině

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 91.

⁴⁴ „Las *species metafísicas* se fundan en la naturaleza íntima de las cosas, y, por lo tanto, son tan inmutables como esas naturalezas ó esencias; pero la *especies en Zoología y en Botánica* fundanse en un conjunto de caracteres orgánicos, todos puramente *accidentales*, y, por lo tanto, son tan *variables* como los accidentes de las cosas, los cuales nunca permanecen en un mismo sér.“ – „Metafyzické druhy se zakládají na vnitřní přirozenosti věcí, a proto jsou natolik neměnné jako jejich přirozenosti nebo esence, avšak druh v zoologii a v botanice se zakládá na souhrnu organických charakteristik, které mají čistě případkovou povahu, a proto jsou natolik variabilní jako případy věcí, které nikdy nezůstávají týmiž.“ Tamtéž, s. 95.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 98, 100–101.

„A esto contribuyó no poco nuestro esclarecido hermano, P Leroy, con las dos obritas que publicó en favor de la evolución; también ha contribuido á ello otro ilustre dominico, el P. Gardeil, con la interesante serie de artículos que ha venido publicando en la *Revue Thomiste* con el título: *El Evolucionismo y los principios de Santo Tomás*.“ – „K tomu [k pozitivnějšímu hodnocení transformismu ze strany katolických apologetů] nemálo přispěl náš skvělý spolubratr pater Leroy svými dvěma knížkami, v nichž se zastal evoluce. Podobně k tomu přispěl vynikající dominikán pater Gardeil prostřednictvím zajímavé série článků, které jsou právě publikovány v *Revue Thomiste s titulem Evolucionismus a principy svatého Tomáše*.“ Tamtéž, s. 104.

Tento údaj je velmi cenný, protože se zde potvrzuje naše tvrzení ze studie věnované otci Leroyemu, podle něhož vystoupení tohoto průkopníka katolické recepce evolučního způsobu stvoření člověka z roku 1891 zároveň vyjadřovalo mínění většiny počtu významných francouzských dominikánů oné doby. Studie v době vzniku tohoto článku ještě nebyla uveřejněna, a proto na ni nemůžeme odkazovat.

vzniku lidstva.⁴⁶ Asi nás nepřekvapí, že náš autor považuje Laplaceovu teorii a přínosy dobové geologie za prokázané vědecké pravdy, a proto hovoří o evolučním vzniku kosmu a naší planety.⁴⁷ Zároveň jako teolog podtrhuje, že všechno stvořené je dílem nekonečně mocného a moudrého Boha.⁴⁸

V sedmém,⁴⁹ osmém⁵⁰ a devátém paragrafu⁵¹ Arintero pojednává o různých aspektech dobové debaty o transformismu.

Z hlediska našeho nejvlastnějšího zájmu je pro nás ovšem mnohem zajímavější desátý paragraf, v němž se pojednává o průkopnících recepcce transformismu z řad katolických myslitelů.⁵² Na prvním místě je zmiňován vynikající přírodovědec a teolog Mivart.⁵³ Poznámává se, že Mivartova teze nebyla nikdy oficiálně odsouzena církevními autoritami a že Pius IX. mu navzdory kritikám ze strany odpůrců recepcce transformismu udělil čestný doktorát z filosofie.⁵⁴ Dále je uváděn

⁴⁶ „Duilhé, Arduín, Nadaillac, J. d'Estienne, Farges, los PP. Bellinck, Carbonelle, Delsaux, Pesch, Monsabré etc., y en España el P. Zeferino, el P. Vigil y el Sr. Fajarnés.“ Srov. EF1, s. 104.

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 112.

⁴⁸ „Todas las cosas son obra de una Causa Primera, transcendental, infinitamente poderosa é infinitamente sabia, de un Ser por esencia, de un Dios personal, eterno, omnipotente, omnisciente é infinito.“ – „Všechny věci jsou dílem První Příčiny, která je transcendentní, nekonečně mocná a nekonečně moudrá, která je Bytím svou vlastní esencí, která je osobním, věčným, všemohoucím, vševědoucím a nekonečným Bohem.“ Tamtéž, s. 112–113. Autor ještě dobře nerozlišoval mezi „transcendentní“ a „transcendentální“. V našem překladu jsme si dovolili jeho text upravit podle dnešních terminologických standardů.

⁴⁹ „§ VII. Concepto de la Evolución. – Restricciones. Importancia de los problemas ventilados. – Los seis días naturales y la fijeza de las especies: los días-épocas y la evolución orgánica. – Reseña histórica del evolucionismo: oposición y adhesiones. – Osadías de Haeckel.“ EF1, s. 108–129.

⁵⁰ „§ VIII. La evolución en nuestros días. – Aceptación general: discrepancia de explicación. – Testimonios y apreciaciones: luz y concordia.“ Tamtéž, s. 130–142.

⁵¹ „§ IX. Continuación. – Declaraciones famosas de Salisbury y de Brumetiére: decae el evolucionismo mecánico y va triunfando el teleológico. – Grandes probabilidades que éste tiene. – Corriente favorable entre los hombres de fe. – Evolucionistas principales.“ Tamtéž, s. 142–158.

⁵² „§ X. Teorías espiritualistas. – Evolucionistas católicos.“ Tamtéž, s. 159–165.

⁵³ „Entre esos escritores figura en primera línea el distinguido teólogo católico y eminente naturalista G. Mivart, quien probó magistralmente la impotencia de la selección mecánica é hizo ver cómo la evolución no puede realizarse sin un plan providencial y sin una tendencia innata en los organismos.“ – „Mezi těmito píšícími autory na prvním místě figuruje vynikající přírodovědec G. Mivart, který magistralně prokázal nedostatečnost mechanicky pojímaného principu výběru a také to, že evoluce se nemůže odehrávat bez prozřetelnostního plánu a bez tendence, která je organismům vrozená.“ Tamtéž, s. 159. Arintero dále chválí, že Mivart odmítal evoluční vznik lidské duše, která může vzniknout jedině díky jedinečnému stvořiteliskému zásahu Boha.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 160.

Z. González, který se zdráhá odsuzovat Mivarta, ale modifikuje jeho tezi v tom smyslu, že i lidské tělo vzniká sice z evolucí připraveného tvora, nicméně přímým zásahem Stvořitele v okamžiku vdechnutí racionální duše.⁵⁵ Upozorňuje se, že Nadaillac a Zahm berou Gonzálezse velmi vážně, přesto jeho modifikaci ohledně dotvoření lidského těla v okamžiku vlití lidské duše nepovažují za logickou verzi a kloní se spíše k Mivartovi.⁵⁶ Dále je uváděn M. D. Leroy, jehož Arintero chválí⁵⁷ a zároveň se distancuje od jeho přemrštěností. Podle španělského dominikána francouzský bratr přeháněl v tom, že proměnlivosti druhů neklade žádné meze a že nedostatečně zdůrazňoval přímé Boží působení při vzniku lidského těla. Když se hovoří o Zahmově díle, Arintero se opět vyslovuje velmi pochvalně, vždyť tohoto autora ve svém obecném úvodu velmi často cituje. Podivuje se a nerozumí tomu, proč bylo Zahmovo dílo dáno na seznam zapovězených spisů.⁵⁸

Pro dnešního čtenáře je poněkud záhadné, jak je možné skloubit velmi pochvalné soudy děl Mivarta, Leroye a Zahma s tím, že na jiných stranách se k týmž spisům Arintero vyslovuje poměrně kriticky. Je evidentní, že na jedné straně s těmito autory souzní, nicméně si je velmi dobře vědom toho, že se jejich spisy setkaly s kritikou, ba odsouzením. Chce-li dosáhnout svého cíle, jímž je širší recepce umírněného evolucionismu, pak musí dát v určitém ohledu za pravdu i odpůrcům Mivarta, Leroye a Zahma. Celý problém tkví v jasnosti zdůrazňování priority Božího stvořitelského působení v evolučním procesu vzniku druhů na rovině fauny a flóry, zejména pak v otázce vzniku lidského těla. Nejenom v procesu vzniku druhů, ale především při vzniku lidského těla je Bůh podle Arintera vlastní účinnou příčinou jeho vzniku. Evoluční působení druhotných stvořených příčin je redukováno na rovinu materiální příčinnosti.⁵⁹

Nejenom pro přírodovědce bude tato interpretace transformistického vzniku druhů a lidského těla poněkud svízelná. Není totiž prokazatelná

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 161.

⁵⁶ Srov. tamtéž.

⁵⁷ „Es ésta una obra seria, que contiene raciocinios solidísimos é irreplicables; y ha contribuido poderosamente á desvanecer las prevenciones que muchas almas timoratas abrigaban en contra de la nueva doctrina.“ – „Je to seriózní dílo, které obsahuje velmi solidní a bezvadné myšlení. Výrazně přispělo k odstranění námitek, které mnozí bázlívi obraceli proti této nové nauce.“ Tamtéž, s. 162.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 161–162.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 189. Arintero tímto způsobem interpretuje stanovisko Z. Gonzálezse. Jenomže v jeho díle jsme žádné podobné tvrzení nenašli.

na rovině experimentu, protože se jedná pouze o filosoficky laděnou interpretaci, která chce sladit údaje zjevení na jedné straně s přírodovědeckou fakticitou. I dnešní teolog bude poněkud na rozpacích, protože Bůh stvořitel nejedná jako prostá stvořená účinná příčina, nýbrž spíše jako příčina stvořených příčin. Prostá příčina účinná je přece identifikovatelná přímo, a nejen na základě víry, případně filosofické rozvahy.

Vraťme se ale k desátému paragrafu obecného úvodu k Arinterově osmisvazkové práci o evoluci. Určitě si povšimneme, že náš autor neví nic o případu italského autora R. Caverniho, který se jako první již v roce 1877 ve své publikaci veřejně připojil k Mivartovi a jeho nauce o evolučním vzniku lidského těla, a to na základě idejí vytěžených z myšlenkového odkazu A. Rosminiho.

Nyní dospíváme *k jedenáctému paragrafu*, v němž Arintero souhrnně představuje své vlastní a originální filosofické přínosy, jejichž prostřednictvím by chtěl přesvědčit i odpůrce umírněného transformismu mezi katolickými mysliteli té doby.⁶⁰

Arintero se v první řadě odvolává na dílo paleontologa a geologa Gaudryho,⁶¹ podle něhož mezidruhová transformace existuje pouze v rámci zoologických a botanických tříd, nikoliv napříč těmito biologickými kategoriemi.⁶² Právě na tomto základě se pak vyjasňuje výše zmíněný princip rozlišování ontologického a biologického druhu. Zatímco onen ontologický se kryje s biologickou třídou, onen zoologický nebo botanický je dán akcidentálními odlišnostmi uvnitř třídy, a proto je proměnlivý. V rámci tříd může docházet k mezidruhové transformaci,⁶⁵ protože druhy uvnitř tříd se neliší co do esence, nýbrž z filosofického hlediska pouze případkově. Stačilo by tudíž, aby Bůh na počátku stvořil ontologické druhy, prototypy živočišných a botanických tříd, a pak

⁶⁰ „§ XI. Nuestra Teoría.“ Tamtéž, s. 165–176.

⁶¹ Sluší se připomenout, že se jedná o objevitele *Dryopithec*.

⁶² „Tanto la Paleontología como la Zoología y Embriogenia vinieron a mostrarnos la exactitud de las afirmaciones de Gaudry, conviene á saber: que el encadenamiento, y por consiguiente, la evolución, existen sólo por regla general, en las clases.“ – „Jak paleontologie, tak zoologie a embryologie dokládají správnost Gaudryho tvrzení, tedy že příbuznost, a v důsledku toho také evoluce existují na základě obecného pravidla v třídách.“ Tamtéž, s. 168.

⁶⁵ „... por ejemplo, los peces, las aves y los mamíferos difieren en la naturaleza esencial; por lo mismo no cabe transformación espontánea de una de estas clases á otra; pero dentro de cada una de ellas podrían *en absoluto* realizarse toda suerte de transformaciones...“ – „Kupříkladu ryby, ptáci a savci se odlišují v přirozené esenci, a proto nedochází ke spontánní transformaci z jedné třídy do druhé, avšak uvnitř těchto tříd se v absolutním smyslu mohou uskutečňovat všechny podoby mezidruhové transformace...“ Tamtéž, s. 170.

se z těchto praživočichů mohly na základě evolučních mechanismů vyvíjet další druhy dané třídy – daného ontologického druhu. Ten je dán vitálním principem, druhem duše, který příslušnou třídu charakterizuje. Jasně zjišťujeme, že Arintero byl vcelku pochopitelně vitalista, a odmítal mechanickistické pojmání transformismu a následně i života jako takového. Vlivy prostředí, pohlavního výběru, přirozeného výběru, to vše by byly jen druhotné příčiny transformačního dění, protože ontologické druhy – třídy jsou od počátku dány a jsou neměnné díky stvořitelskému působení Boha, jenž je hlavní příčinou všech stvořených příčin.⁶⁴ Tak by se zachovala nauka o nezměnitelnosti ontologického druhu a jeho přímém původu od Stvořitele s transformistickou či evolucionistickou naukou.

Bylo by ale omylem domnívat se, že jedna třída nemůže mít základ v jiné živočišné nebo botanické třídě. To však vždy vyžaduje speciální Boží zásah.

Jakmile určitý vitální princip poskytl všechny své možné projevy a jakmile přirozený řád volá po nových a odlišných druzích projevů, pak původní vitální princip nemůže dát vzniknout nějakému jinému vitálnímu principu, pokud nezasáhne Stvořitel, aby stvořil nový život a vtělil ho do zárodku, který bude esenciálně odlišný od předcházející formy života a který bude principem vývoje nové série organických druhů, které pak budou představovat nový metafyzický druh. Tento [nový ontologický] druh nevzniká spontánní transformací nebo evolucí z oněch předešlých, aniž by došlo k bezprostřednímu zásahu Stvořitele.

Ovšem Bůh při vytváření nového vitálního principu a při přípravě jemu odpovídajícího organismu neopomíjí druhotné příčiny v ničem, v čem by mohly k tomuto procesu přispět. Tyto příčiny sice nemohou zasahovat při vzniku nového vitálního principu, který je sám o sobě zcela jednoduchý, mohou však určitým způsobem připravit příslušný organismus.⁶⁵

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 174.

⁶⁵ „Pero cuando un principio vital ha dado todas las manifestaciones posibles; cuando el orden natural clama por otra suerte de manifestaciones distintas, por la revelación de otra vida diversa, entonces ese principio vital no da origen á otro diferente, sino que interviene el Creador para crear ó producir de por sí una nueva vida, y encarnarla en un germen que resultará esencialmente distinto de los precedentes, y que dará principio á la evolución de una nueva serie de especies orgánicas, las cuales constituirán todas otra especie metafísica. Esta especie no se deriva, pues, por evolución

To je, podle našeho mínění, klíčové místo arinterovského pojetí transformace druhů. Nový život, nová biologická třída nutně vyžaduje nový vitální princip, který je dán přímým Božím zásahem. Stvořitel však využívá druhotných, stvořených příčin, jejichž prostřednictvím připravuje adekvátní organismus, z jehož zárodku vzejde díky jím danému vitálnímu principu, duši, nový ontologický druh. Z jevového hlediska vše probíhá jako evoluce, ve skutečnosti je tento vývojový skok přímo zapříčiněn stvořitelským zásahem Nejvyššího. Uvnitř třídy – ontologického druhu pak může docházet k bezpočtu variací a ke spontánní evoluci, což je jenom uskutečňování potencialit vložených na počátku do tohoto nového života. Tímto způsobem je zachováno něco z nauky antitransformistů, kteří mohou s klidným svědomím i vědomím přijímat tento omezený či limitovaný transformismus, aniž by to bylo v rozporu s tradiční naukou církve a především se zjevením.

Už nyní se zdá být velmi snadné uhodnout, jak se bude Arintero stavět k evolučnímu stvoření lidského těla. Jenomže na to musíme hledat odpověď až **ve dvanáctém paragrafu**, kam náš autor zařadil přehledový plán celého svého osmisvazkového díla.⁶⁶ **A právě v osmém dílu, který měl mít titul *La Evolución y el Origen del Hombre***, hodlal pojednat o původu člověka.

Člověk, když ho studujeme jako jeden celek, a nikoliv výhradně po organické stránce, je natolik odlišný od ostatních živočichů a převyšuje je, že to nezbytně vyžaduje, abychom ho zařadili nikoliv pouze do jiného druhu nebo třídy, nýbrž dokonce do jiné říše.⁶⁷

Jestliže ke vzniku nového ontologického druhu, tedy živočišné nebo rostlinné říše, je nutný zásah Stvořitele, který vlévá novému organismu nový vitální princip, pak v případě člověka, který není pouze novým

ó transformación espontánea de las precedentes, sino que recama una intervención inmediata del Creador.

Mas al producir Dios un nuevo principio vital y prepararle un organismo adecuado, no prescinde de las causas segundas en nada de lo que naturalmente puedan contribuir á esa obra; y esas causas, si no pueden intervenir en la producción de ese principio vital, por ser simplicísimo, pueden preparar de algún modo el organismo.“ Tamtéž, s. 174–175.

⁶⁶ „§ XII. Plan y resumen de esta obra.“ Tamtéž, s. 176–191.

⁶⁷ „... el hombre, estudiado en su conjunto, y no únicamente en su organismo, es tan diferente de los demás animales y tan superior á ellos, quo requiere por necesidad ser colocado no ya en otro orden ni aun en otra clase, sino en un *reino aparte*.“ Tamtéž, s. 188.

druhem, k čemuž by stačila normální evoluce uvnitř třídy, ani novou třídou (ontologickým druhem), ale přímo novou říší života, bude nutný nanejvýš speciální přímý zásah Boží, přičemž ovšem stále platí, že k přípravě organismu, z něhož bude pocházet lidské tělo, Stvořitel pochopitelně využije působení druhotných, stvořených příčin, tedy určitého druhu evoluce či transformace. Arintero hovoří přímo o:

... naprosto speciálním zásahu Stvořitele nejenom při stvoření nesmrtelné duše, ale dokonce také při formování nebo bezprostřední přípravě lidského těla.⁶⁸

Tímto způsobem budou uspokojeni antitransformisté, zůstane v platnosti přímé stvoření člověka Bohem, jak o tom vypovídají první kapitoly knihy Genesis. Jenomže na čisté jevové rovině se vše odehrává jako specifický evoluční skok. Když Arintero konstatuje, že v roce 1898 ještě scházejí paleoantropologické doklady přechodových forem vzniku člověka, měl v tom plnou pravdu,⁶⁹ zejména když si uvědomíme, že neandrtálci byli mnohými hodnoceni jako skutečný lidský druh, což se shoduje s tím, co tvrdí paleoantropologové dnes. Duboisův objev pitekantropa (*Pithecanthropus erectus*) nebyl v oněch letech přijímán odbornou veřejností jako průkazný. Náš autor však velmi prozíravě konstatuje:

... ovšem rozum nás vede k tomu, abychom věřili, že Bůh použil co nejvíce odpovídající materii nebo co nejlépe připravenou materii, tedy že nepoužil přímo bláto bez jakékoliv přípravy, ale spíše speciální půdu, půdu připravenou a organizovanou.⁷⁰

Potvrzením toho, že Juan González de Arintero se přikláněl k evolučnímu vzniku – stvoření lidského těla je fakt, že se v dané věci hlásí k té nauce, kterou v roce 1891 předložil kardinál Zeferino González.⁷¹

⁶⁸ „... una intervención especialísima del Creador, no sólo para la creación del alma inmortal, sino también para la formación ó preparación inmediata del mismo cuerpo.“ Tamtéž, s. 188.

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 189.

⁷⁰ „... y la razón nos induce á creer que Dios tomó la materia más adecuada ó mejor preparada: que no tomó directamente el lodo sin ninguna preparación, sino un lodo ó limo especial, preparado, *organizado*.“ Tamtéž, s. 189.

⁷¹ „Nos parece, pues, muy razonable la hipótesis del P. Zeferino, la cual, aparte de ser de una ortodoxia intachable, deja plenamente á salvo nuestros sentimientos acerca

Vyvstává otázka, zda Juan González de Arintero byl zastáncem evolučního vzniku člověka, či nikoliv.⁷² Podle našeho soudu určitě ano, protože na jevové rovině uznával evoluci v oblasti fauny a flóry a následně rovněž evoluční vznik lidského těla. Na interpretační rovině dokázal jednak velmi výrazně podtrhnout stvořitelenské působení Boha, jednak recepci evoluce na rovině faktů a jevů vyložil tak, že byla plně v souladu s tradiční křesťanskou a zřejmě i judaistickou naukou o stvoření člověka Nejvyšším.

2.2 Problematika evolučního vzniku – stvoření člověka v ostatních dílech Juana Gonzálese de Arintero

Zahledíme-li se do rukopisu needitovaného osmého svazku díla *La Evolución y la Filosofía Christiana 8. La Evolución y el Origen del Hombre* (EFC 8), nacházíme v něm potvrzení toho, co jsme objevili v námi podrobně zkoumaném obecném úvodu k celému dílu:

Nuže tedy, jestliže živočichové mohou určitým způsobem připravit elementy, nemohou ho [lidské tělo] připravit zcela a úplně, nemohou ho disponovat pro rozumovou duši, nemohou poskytnout takovou přípravu, kterou rozumová duše vyžaduje. Z uvedeného důvodu naše tělo v tom, co má opravdu lidského, a nakolik je esenciální součástí našeho bytí a určitým způsobem také nástrojem inteligence, nemůže pocházet z evoluce ... vším, čím je, je přímým dílem Božím. (...) Tohle nám říká pravdivé odůvodnění a priori a tamto je to, co aposteriorně potvrzují všechny údaje přírodních věd.⁷³

de la nobleza de nuestro origen. Siendo el mismo Dios quien formó el organismo del primer hombre, no cabe mayor dignidad; pues la materia de que lo formó no compromete en nada la nobleza de la formación ... se compromete en nada por la procedencia animal de los alimentos á expensa de los cuales se rehace ó regenera.“ – „Zdá se nám, že hypotéza otce Zeferina je nejracionálnější, neboť je z hlediska pravověří nenapadnutelná a zároveň plně uspokojuje naše cítění ohledně vznešenosti našeho organismu. Je-li sám Bůh, kdo formoval organismus prvního člověka, pak neexistuje větší důstojnost. Materie nemůže nikterak kompromitovat tuto vznešenost ... stejně ji nikterak nekompromituje animální původ potravy, jíž se člověk živí a obnovuje.“ Tamtéž, s. 190.

⁷² Srov. Francisco Pelayo. Darwinism and Paleontology: Reception and Diffusion of the Theory of Evolution in Spain. In: Eve-Marie Engels – Thomas F. Glick. *The Reception of Charles Darwin in Europe 1–2*. London: Continuum; New York: 80 Maiden Lane 2008, s. 386–399, zde 394. Autor příspěvku ve velmi prestižní publikaci výslovně tvrdí, že Arintero odmítal evoluční vznik člověka, což – jak vyplývá z naší lektury – není adekvátní hodnocení jeho postoje.

⁷³ „Así pues, si los animales pudieron preparar de alguna manera los elementos, no poderían preparar de dignuna manera, darle la última mano, non poderían disponer-

Zároveň ale živočišné organismy připravily substrát, z něhož Bůh bezprostředním zásahem stvořil lidské tělo, které je vhodné pro sjednocení s rozumovou duší.

[Tyto živočišné organismy] určitým způsobem připravily náš příchod a předaly nám dispozice a ty elementy svého organismu, které pak na základě posledního zásahu samotného Boha a spolu s vlitím racionální duše vedly ke vzniku výlučně lidského těla.⁷⁴

Náš autor tedy v osmém svazku svého zamýšleného díla v ničem nezměnil svou pozici. Je zastáncem evolučního vzniku člověka z živočišných předků, ale zároveň zachovává nauku o stvoření člověka Bohem, přičemž na rozdíl od Mivarta spolu se Zeferinem Gonzálem obhajuje mnohem důsledněji důstojnost nejenom lidské duše, ale také lidského těla.

Nemělo by nás překvapovat, že v již zmíněném Arinterově díle *El Hexámeron y la Cinecia moderna* (HXCM) se setkáváme s totožným popisem evolučního vzniku – stvoření člověka jako v díle o tři roky mladším.

Člověk je na jedné straně zcela odlišný od ostatních živočichů, na druhé straně je však také jejich potomek.⁷⁵ Určitě by nám neměla uniknout jedna velice zajímavá skutečnost, totiž že Juan Gonzáles de Arintero bral velmi vážně paralelismus mezi embryonální ontogenezí a evoluční cestou druhu, tedy fylogenezí:

... je více méně jasné, že v průběhu individuálního vývinu [člověka] se projevují fáze, kterými prošel lidský druh, nemůže tedy být ani jinak, že do popředí vystupují velmi zřetelně obdoby se zděděnými charakteristikami opa...⁷⁶

lo para el alma racional, non poderían darle otra disposición distinta de la que require el de ellos. Por lo tanto nuestro cuerpo, en lo que tiene de humano, en cuanto que es parte esencial de nuestro ser y de alguna manera órgano de la inteligencia, non pudo provenir de la evolución..., y tuvo que ser obra directa del mismo Dios. ... Esto es lo que nos dice la recta razón *a priori* y esto es lo que confirman *a posteriori* todos datos de las ciencias naturales.“ – Gonzáles Arintero. *La evolución y la filosofía cristiana 8. La evolución y el origen del hombre*. Fondo Juan Gonzáles Arintero O.P. del convento de San Esteban, č. DO 7.2. 3, s. 70. (EFC8).

⁷⁴ „Han preparado de algún modo nuestra venida, y nos han transmitido muy convenientemente dispuestos y preparados ya los elementos de su organismo, que con una última disposición hecha po el mismo Dios y con la infusión del alma racional, resultó exclusivamente humano.“ EFC8, s. 84.

⁷⁵ Srov. HXCM, s. 84.

⁷⁶ „El hombre ... debe reconocerse de una manera más o meno clara, durante su desarrollo individual, las fases por las que atravesó la especie, non puede menos de apa-

3. Závěr

Jak jsme již konstatovali, Juan González de Arintero plnoprávně patří mezi průkopníky křesťanské recepce evoluce v oblasti fauny a flóry a evolučního vzniku lidského těla. Tvrzení, že odmítal evoluční vznik lidského těla, je podle nás hrubě nespravedlivé, protože člověk je podle něj biologicky potomkem vyšších primátů a ontogeneze vykazuje paralely s fylogenezí. Na interpretační, tedy filosoficko-teologické, a proto světonázorové rovině však danou skutečnost nedokáže pochopit bez přímého zásahu Boha stvořitele. Toto přesvědčení se čistě přírodovědecky nedá ani potvrdit, ani vyvrátit, což ovšem platí v naprosto stejné míře pro opačné světonázorové přesvědčení, podle něhož by vznik člověka měl být jen důsledkem samotného mechanicisticky pojímaného evolučního pohybu, a to na základě čiré nahodilosti, bez jakéhokoliv cíleného směřování daného procesu. Nezbývá nám než věřit buď v Boha stvořitele, anebo „věřit“ v jeho nejsoucnost a čirou nahodilost. Odůvodňování právě zmíněných postojů se odehrává na filosofické, případně teologické rovině, kde hledáme důvody pro racionalitu naší víry či „víry“.

Svým rozlišením ontologického druhu (zoologická a botanická třída) a zoologického či botanického druhu Arintero nastolil interpretačně dvě roviny. Na jevové rovině existuje spontánní evoluční pohyb v rámci třídy – ontologického druhu. Velmi výjimečně dochází ke zrodu nové třídy, nového ontologického druhu, což ale vyžaduje zcela přímý zásah Boha, jenž připravuje nový organismus z původního a vybavuje ho novým vitálním principem, duší. Tímto způsobem se Arinterovi daří propojovat empirické údaje přírodních věd s klasickou naukou o stvoření druhů Bohem.

Arintero tak vlastně doplnil teorii Zeferina Gonzálezese o evolučním vzniku – stvoření člověka, což vyžaduje naprosto speciální zásah Boží nejenom co do vzniku lidské duše, ale také lidského těla. Lidské tělo ale Bůh tvoří z organické látky, konkrétně z opů, k čemuž důsledně využíval druhotných stvořených příčin. Od Mivarta se Arintero stejně jako Z. González liší tím, že mnohem zřetelněji zdůrazňuje Boží působení v procesu evoluce, což ovšem právě zmínění autoři rozhodně nemínili popírat. Oba španělští dominikáni také výrazněji než předchozí autoři

recemos mucho mejor marcado con los caracteres hereditarios del mono.“ HXCM, s. 98–99.

podtrhovali nesmírnou důstojnost nejen lidské duše, ale také lidského těla.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Katedra fundamentální a dogmatické teologie
Tháškurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
E-mail: pospisil@ktf.cuni.cz*

RECENZE A ZPRÁVY

Pavel Kopeček. *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno: CDK 2016, 399 s. ISBN 978-80-7325-419-3

TOMÁŠ PETRÁČEK

Ze všech teologických disciplín a obecně oblastí církevního života patří liturgie k těm úplně nejcitlivějším, s velkým potenciálem vyvolávat rozhořčené spory a diskuze. Už z tohoto hlediska lze uvítat každou práci, která se zabývá vývojem liturgie, liturgického hnutí i liturgické vědy skutečně odborně a solidně. Oceňme, že práce vyšla v respektovaném nakladatelství teologické a historické literatury a vznikla v rámci grantového výzkumu.

Rozsáhlá práce je členěna do osmi kapitol, které sledují klasické chronologické rozdělení látky. V první kapitole podává autor teologická východiska své práce a vysvětluje její cíle a metody. Druhá a třetí kapitola podávají přehled liturgického hnutí v katolické církvi od počátku 19. století prakticky až do Druhého vatikánského koncilu. Čtvrtá kapitola nabízí přehled českého liturgického hnutí. Až sem mohl autor vycházet a skutečně vychází z několika základních a velmi solidních děl, byť dnes už poněkud postarších, od českých teologů, kteří se tímto tématem obsáhle zabývali. Pátá kapitola shrnuje jednání Druhého vatikánského koncilu, jež se týkalo liturgických otázek, hlavně přípravy překvapivě prvního dokumentu, který tento sněm přijal, totiž konstituce *Sacrosanctum concilium*. V šesté části opět spíše přehledovým způsobem autor podává následující vývoj pokoncilní reformy liturgie na obecné úrovni. V sedmé části opakovaně mohl vycházet již z celé řady kvalitních prací a pojednal vývoj pokoncilní liturgické reformy v českých zemích. Zcela původním příspěvkem je závěrečná osmá část, kde na základě pramenů a vlastní zkušenosti popisuje pokus o revizi Českého misálu, který nakonec skončil jeho opravenou reedicí. Knihu završuje stručný závěr a všechny další náležitosti odborné práce, včetně užitečných a dobře zpracovaných příloh.

Nyní se musíme věnovat místům, která se jeví jako problematická. V úvodní části autor zdařile vysvětluje základní pojmy a vymezuje se vůči zkráceným pojetím liturgického hnutí, mile překvapuje šíře a pestrost literatury (historika potěší Leopold von Ranke), i když je jasné, že literatura je dnes již prakticky bezbřehá a nelze ani fyzicky učít vše k danému tématu. V některých pasážích připomíná práce spojením několika předchozích dílčích rozsáhlých studií do jednoho celku, kde autor rezignoval na snahu integrovat je a text harmonizovat a syntetizovat, což působí rušivě, abundantně a zbytečně ztěžuje přístup čtenáři, protože rozsah a znovu se opakující informace unaví. Mám na mysli hlavně kapitoly dvě a tři, které se zabývají stejnou problematikou, jen druhá podává

celkový přehled vývoje, zatímco třetí podrobněji zpracovává přínos a dílo jednotlivých vybraných aktérů. Což by se dalo pochopit a omluvit u kvalifikační práce, ale vzhledem k tomu, že se jedná o dílo již publikované a zvláště o práci, která prošla redakcí, čekal bych, že aspoň redaktor přiměje autora, aby tyto dvě části spojil do jedné ústrojně kapitoly. Někdy nechápu logiku řazení podkapitol, například když studijní dny v Luganu v roce 1953 předradí liturgickému kongresu ve Frankfurtu v roce 1950, ačkoliv by chronologicky či významem přece odpovídal pravý opak, ne?

V těchto dvou kapitolách rovněž postrádám větší autorský přínos, nové zhodnocení, autor zde využívá starší přehledové práce, často text připomíná slovníková hesla či výpisky z encyklopedie. Když už podává zajímavý přehled tradičně spíše okrajových zemí jako Portugalsko, proč v přehledu dějin liturgického hnutí chybí pozoruhodná postava slovenského teologa Ladislava Hanuse? Chápu, že se mu líbí některé citáty, ale v rámci jedné kapitoly čtyřikrát opakovat jednu větu z *motu proprio* Pia X. mi přijde už příliš (s. 27, 51, 64, 69), nemluvě o zbytečném odkazu na pouze internetový zdroj. Obnova a „ressourcement“ určitě nezačaly vydáváním *Sources Chrétiennes* v roce 1942 (s. 30), jakkoliv se jedná o velmi důležitý projekt, počátky jsou určitě starší, ale pak by měl zmínit také edici *Unam Sanctam*, znovuoživení Möhlera a mnoho dalších věcí. *Institut Catholique* v Paříži byl založen již 1875, nikoliv 1956 (s. 56), kdy pouze vzniklo na jeho teologické fakultě oddělení *Institut supérieur de liturgie (ISL)*. Opět spíše z kategorie desiderat je pak zařazení zřízení speciální liturgické komise v roce 1948 papežem Piem XII. do poznámky pod čarou jako po mém soudu podcenění významu události.

V třetí části opět nerozumím, proč je zařazen Festugière před Guérangera, když autor jinak sleduje chronologický sled. Nevím, co myslí tím, že „laicismus“ ochromil v 18. století náboženský život ve Francii (s. 73), takových problematických, příliš enigmatických, nezdůvodněných historických tvrzení by se našlo mnoho. Do věcných chyb patří řada tvrzení: abbé Luis Duchesne nebyl benediktýn, ale ctihodný kanovník, do řádu nepatřil ani Msgr Pierre Batiffol. Na hranu výpovědi odborného textu jdou tvrzení typu: že „nebylo náhodou, že Casel umírá po mši sv. o Velikonoční neděli roku 1948“ (s. 87). Při přehledu zásadních děl teologů a průkopníků liturgické obnovy překvapí, jak děsivě málo základních prací katolické teologie 19./20. století máme ve skutečnosti přeloženo do češtiny. I tady je Kopečková práce vybidnutím, aby se česká nakladatelství a teologové pokusili vytvořit program na zprostředkování tohoto bohatství nezbytného k porozumění vývoji a současnému stavu univerzální katolické církve a její liturgické reflexi.

V této části poněkud postrádám některé reformní impulsy směrem k liturgii, které zazněly například na přelomu čtyřicátých a padesátých let 19. století napříč celou Evropou, kdy se již tehdy debatuje otázka např. sloužení mše v národních jazycích, případně v reformním proudu německého teologického myšlení na počátku 20. století. V pasáži o českém liturgickém hnutí lze naopak vysoce hodnotit připomenutí některých pozoruhodných osobností, které si

zaslouží samostatné zpracování, což představuje velkou výzvu pro zadávání budoucích diplomových a disertačních prací. Autor zná některé nové práce na dané téma, uvádí je v přehledu, především disertaci Michala Sklenáře (mezi tím ovšem vydal řadu dílčích studií) a zevrubné zpracování činnosti příslušných komisí v sedmdesátých letech, které v rámci své biografie Bonaventury Bouše zpracoval Vojtěch Novotný, ale zjevně dává přednost starším pracím či vlastnímu zpracování.

Jako historik moderních církevních dějin nechápu, proč k dějinám Druhého vatikánského koncilu využívá extenzivně a jako základní dílo těžce kontroverzní práci, kterou publikoval Roberto De Mattei, a přitom ignoruje skutečně normativní několikavazkové dílo týmu Giuseppe Alberigo – Joseph A. Komonchak! O tom, jak masivně je Di Mattei ideologický, manipulativní a demagogický, svědčí např. rozsáhlá recenze, kterou Klaus Schatz publikoval v *Theologie und Philosophie* 88 (2013), s. 47–71. Přes všechnu autorovu snahu o vyváženost mi přijde zbytečné tak extenzivně prezentovat útoky na osobnost, kterou představuje Annibale Bugnini, a opírat se přitom například o Wiltgenovu práci, která není přece objektivním historickým zpracováním, ale spíše svědectvím o dobových polemikách. Rovněž pozdní, odjinud nepotvrzené výpovědi francouzského teologa Bouyera nelze přijímat nekriticky, protože tyto pokusy prezentovat finální podobu nového ritu jako výsledek lstivého obelhání papeže Pavla VI. ze strany Bugniniho patří k opakovaným demagogickým narativům kritiků liturgické reformy a jsou ahistorické a absurdní v snaze vnutit představu, že by papež Pavel VI. právě tuto část koncilního díla, kterou pokládal za naprosto stěžejní, důsledně nekontroloval a za její konečnou podobou rozhodně nestál. Sám Kopeček přitom dokládá, že tak rozsáhlá a radikální obnova, jakou pokoncilní liturgická reforma nesporně představuje, proběhla poměrně velmi klidně a bezproblémově. Za to církev vděčí jednak právě dílu liturgického hnutí a jeho obrodným snahám, tak zjevně už pro tuto změnu zcela připravené půdě jak mezi kněžskými, tak mezi laiky.

Jednoznačně nejpřínosnější je Kopečkova práce v sedmé kapitole, kde nejen zhodnocuje výzkumy dalších teologů a historiků, ale přináší nová zjištění a souvislosti v kontextu tvoření české liturgické reformy. Přestože se nerodila lehce, což bylo dáno i kontextem komunistického režimu a normalizace, jedná se o mimořádné dílo teologické, překladatelské i duchovní jak ze strany tvůrců nového misálu, tak těch, kteří reformu uplatňovali v liturgické praxi. Lze souhlasit s tvrzením autora, že v českých zemích se excesy a problematické prvky objevovaly jen okrajově a že přijetí reformy bylo celkově velmi pozitivní. Když autor v závěru tvrdí, že chtěl vyzdvihnout „ojedinělost a bohatství“ české tradice teologického a liturgického myšlení, přijde mi to odvážné a rád bych slyšel, v čem je takové a čím své tvrzení doloží. Ale pokud v něčem takové bylo určitě, tak po mém soudu díky myšlenkám lidí, jako byl Bouše, Zvěřina, Mandl a další, jejichž duchovní a teologický vývoj v mnohém byl paralelní s vývojem světové teologie a v leccčems odvážnější, ačkoliv se rozvíjel ve skoro kompletní izolaci

od něj a vycházel z autentické zkušenosti víry pronásledované, ponížené, ba dokonce umírající církve.

Pro budoucnost bude cenné svědectví o přípravě nového překladu Českého misálu, kde se autor jako aktivní účastník vyrovnává s kritikou výsledků pracovní skupiny a vysvětluje její omezení a zadání. Myslím, že některé pasáže si zasloužily podrobnější pojednání, než představuje byť rozsáhlá poznámka pod čarou, například kontroverzní otázky změn slov ustanovení, kde se po jistém váhání ČBK rozhodla ponechat původní znění, a snad i to, dle některých indicií, rozhodlo pro změnu postoje od revize ve prospěch revidované reedice misálu. Přestože autor mluví o zapracovávání poznámek ze strany kněží, příprava vydání misálu se mi jevila málo otevřená a prodiskutovaná především s těmi, kteří s misálem pracují na prvním místě, tedy s kněžími, ale vzhledem k datu vydání práce chápu, že autor neměl možnost zapracovat a reflektovat kritické hlasy k průběhu samotné revize ani k finální fyzické podobě misálu.

V závěru sice autor oceňuje prvky vývoje liturgického života v českých zemích, ale celkově je spíše silně kritický, zvláště v bilanci, co všechno české katolické církvi chybí, aby se mohla liturgie a její reflexe v podobě liturgiky a vůbec všechno, co s tím souvisí a na tom závisí, zdravě a přirozeně vyvíjet. Překvapuje, že navzdory tomu, že je, zdá se, již přece jen dostatek vystudovaných odborníků a díky „církvním restitucím“ disponují diecéze i potřebným materiálním fondem, schází elementární institucionální zajištění, které by tyto nedostatky mohlo začít odstraňovat. Až příliš je patrné, že se jedná o více méně nekoordinované, spíše ve volném čase naplňované aktivity a snahy jednotlivých, jinými úkoly přetížených kněží. Jak ale autor naopak nadějeplně připomíná, i v podstatně horších podmínkách sedmdesátých let minulého století dokázaly výrazné kněžské a laické osobnosti provést obdivuhodné dílo české liturgické reformy.

Autor v úvodu konstatuje, že jeho hlavním cílem bylo „na základě pramenů a dobové liturgické produkce zmapovat české liturgické hnutí, jeho teologická témata a zasadit je do širších souvislostí univerzální církve“. Myslím, že lze konstatovat, že se mu tento základní cíl přes všechny limity podařilo splnit.

doi: 10.14712/25365398.2018.55

Jan Stejskal. *Mnich za časů renesance*. Olomouc: Univerzita Palackého 2017, 184 s. ISBN 978-80-87895-81-8

M I C H A L P O H U N E K

Zajímavá kniha, kterou napsal docent středověkých dějin na katedře historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci Jan Stejskal, pojednává o životě a díle Ambrogia Traversariho (1386–1439), camaldoliánského mnicha z kláštera Santa Maria degli Angeli ve Florencii, jenž mezi svými současníky vynikl především jako překladatel z řečtiny. Název knihy „Mnich za časů renesance“ byl podle mého názoru dobrou volbou, avšak pro snadnější orientaci potenciálního čtenáře bych k tomuto romanticky poutavému pojmenování přidal ještě podtitul zdůrazňující, že jde právě o životopis Ambrogia Traversariho. Doc. Jan Stejskal se jeho životu a dílu i dějinám camaldoliánského mnišství věnuje již nějakou dobu a o tomto odborném zájmu svědčí několik vydaných publikací. Především je to překlad Traversariho cestovního deníku známého pod názvem *Hodoeporicon*.¹ Tento deník se potom spolu s Traversariho dopisy² stal hlavním pramenem studie *Mnich za časů renesance*. Mimo zmíněný překlad napsal Jan Stejskal i několik vlastních studií týkajících se dějin camaldoliánského řádu i mnišského života obecně.³

Ambrogio Traversari – klíčová postava studie – se od svého vstupu do kláštera v roce 1400 pilně věnoval samostudiu, jehož cílem bylo dokonalé ovládnutí řečtiny. O úspěchu tohoto snažení svědčí jako první velké dílo překlad Nebeského žebříku sv. Jana Klimaka, který vypracoval v roce 1414.⁴ Po něm následo-

¹ Ambrogio Traversari. *Hodoeporicon*. Ed. Vittorio Tamburini. Firenze 1985. Český překlad: Ambrogio Traversari. *Hodoeporicon Ambrogia Traversariho*. Ed. Jan Stejskal. České Budějovice: Veduta 2013.

² Ambrogio Traversari. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio latinae epistolae a domino Petro Caneto abbate Camaldulensi in libros 25. tributae variorum opera distinctae, et observationibus illustratae. Adcedit eiusdem Ambrosii vita in qua historia litteraria Florentina ab anno 1192 usque ad annum 1440 ex monumentis potissimum nondum editis deducta est a Laurentio Mehus, sv. II, Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium Epistolae et Orationes*. Ed. Lorenzo Mehus. Firenze 1759, reprint Bologna 1968.

³ Např. Jan Stejskal. *Ambrogio Traversari – Pokrytec pod sluncem Bernardina Sienského? Theatrum historiae* 10, 2012, s. 7–23; tentýž. *Nebeský žebřík ve snu sv. Romualda*. In: Tomáš Borovský – Radka Nokkala Miltová et al. (eds.). *Sny mezi obrazem a textem*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2016, s. 16–27; tentýž. *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma*. Praha: Mladá fronta 2004; tentýž. *Řecké dědictví na Západě. Monasticismus, misie a Střední Evropa ve středověku*. České Budějovice: Veduta 2011 atd.

⁴ Joannes Climacus. *Joannis Climaci, abbatis montis Synai, Scala paradisi*. Ed. Arnold Birkmann. Köln 1853. Originální text: *Patrologia graeca*, tom. 88. Ed. Jacques Paul

valy mnohé překlady z oboru řecké patristiky, ale také autorů předkřesťanské antické klasiky. V roce 1423 pověřil papež Martin V. Traversariho překladem díla řeckého konvertity ke katolicismu Manuela Kaleka († 1410) *Adversus errores Graecorum de Processione Spiritus Sancti*, jehož ústředním tématem byla otázka Nejsvětější Trojice a především otázka *filioque*.⁵

Kromě překládání se Traversari věnoval také čilé korespondenci s předními vzdělanci své doby. Patřili mezi ně benátské humanisté Francesco Barbaro⁶ a Leonardo Giustiniani,⁷ nebo Florentáné Nicollò Nicolli⁸ či bratři Cosimo a Lorenzo de Medici.⁹ Podle všeho měl i dobrou filozofickou a teologickou přípravu, jeho učitelem snad mohl být františkán Antonio Massano, pozdější biskup v Masse.¹⁰

Když v roce 1431 nastoupil na papežský trůn jako Evžen IV. Gabriele Condulmer, který byl jako kardinál vizitátorem camaldoliánského řádu, nechal svolat generální kapitulu, na níž byl 26. října téhož roku Traversari zvolen generálním představeným řádu. Tento úřad podstatně změnil Traversariho způsob života, neboť jej přiměl k neustálému cestování, pro mnicha doposud žijícího dle ideálu *stabilitas loci* zcela neobvyklému. O problémech, které řešil jako generální představený řádu, vypráví jeho zmíněný cestovní deník *Hodoeporicon*. Papež Evžen IV. si od něj sliboval reformu camaldoliánské kongregace a k tomu jej ještě pověřil úkoly v příbuzné kongregaci vallombrosánské.¹¹

Ve svém deníku pak Traversari velmi podrobně líčí problémy klášterů, které vizitoval. Zápisy popisují rituály slibů poslušnosti, které generální představený vyžadoval od všech členů řádu, všude kam přijel, a zaznamenávají také

Migne. Paris 1860, sl. 653–1163. Český překlad řeckého originálu: Ioannés Klimakos. *Nebeský žebřík*. Ed. Alena Sarkissian. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015.

⁵ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 24–29; A. Traversari. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium...* Epistolarum liber XXIII/Epistola I. Ad Martinum V. Pontificem Maximum, sl. 955–957. Manuel Calecas. *Patrologia Graeca*. Tom. 152. *Manuelis Calecae contra Graecorum errores libri quator*. Ed. Jacques Paul Migne. Paris 1866, sl. 12–258.

⁶ Francesco Barbaro (1390–1454), benátský senátor, diplomat, guvernér mnoha benátských držav a překladatel. Srov. A. Traversari. *Hodoeporicon Ambrogia Traversariho*, pozn. 346, s. 103.

⁷ Leonardo Giustiniani (1387–1446) zastával úřad benátského prokurátora a byl též překladatel a básník. Srov. tamtéž, pozn. 347, s. 103.

⁸ Nicollò Nicolli (c. 1364–1437), florentský humanista, sběratel antických starožitností a majitel obsáhlé knihovny. Srov. tamtéž, pozn. 167, s. 56 a J. Stejskal. *Řecké dědictví na Západě*, s. 124.

⁹ Cosimo (1389–1464) a Lorenzo (1395–1440) de Medici, vlastníci významného bankovního domu ve Florencii. Srov. A. Traversari. *Hodoeporicon Ambrogia Traversariho*, pozn. 122, s. 42 a J. Stejskal. *Řecké dědictví na Západě*, s. 125.

¹⁰ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 27; tentýž. *Řecké dědictví na Západě*, s. 112; A. Traversari. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium...*, Liber VI/Epistola XVI, Ad Franciscum Foscarum Venetorum ducem, sl. 300–303.

¹¹ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 32. O vallombrosánském řádu viz Giovanni Spinelli – Giustino Rossi. *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo*. Bergamo 1998.

napomenutí, která byla řeholníkům nebo řeholnicím na některých místech udělena. Šlo například o vzájemné sváry členů či členek komunit a často byli mniši káráni také pro svévolné opouštění klášterů a potulku. Traversari se nevyhnul ani zaznamenání velmi ožehavých záležitostí, jakým byl případ řeholnic z kláštera v Quercetu nedaleko Florencie, které po krátkém vyšetřování obvinil z prostituce. Tento jev označuje v textu, který napsal pro jistotu v řečtině, aby jej mohl číst jen úzký okruh těch nejvzdělanějších čtenářů, slovem „εταπίδια“. I když byly řeholnice potrestány, tvrdé tresty v tomto případě nepomohly a klášter byl nakonec zrušen.¹²

Kromě tohoto poklesku ženské větve deník zaznamenává např. případ opata kláštera sv. Salvátora ze Selvameda (v Casentinu), který unesl ženu jednoho rolníka a s tou potom žil ve Florencii. Později se ještě prostřednictvím svého advokáta s Traversarim soudil a kladl si při svém odchodu z řádu nejrůznější podmínky.¹³ Podobným případem byl převor od Sv. Matouše v Benátkách, který žil v milostném poměru s jedním z mladých řeholníků. Když se jej však Traversari snažil přimět, aby tento poměr ukončil, neuspěl. Převor se dokonce za pomoci mnoha svých vlivných přátel v Benátkách ubránil jakémukoli trestu. Traversari pak celou záležitost řešil tak, že z kláštera sv. Matouše učinil internaci pro problémové řeholníky.¹⁴

Kvůli těmto a jiným podobným problémům, jejichž řešení se Traversari mu příliš nezdařilo, hodnotí doc. Stejskal jeho reformní snažení jako celkový neúspěch. Jeho příčinu vidí v Traversariho nezkušenosti a neznalosti poměrů v celé kongregaci, způsobené dosavadním životem generálního představeného v klauzuru bez kontaktu s ostatními komunitami. Tato prudká změna v životě mnicha Traversariho vedla k tomu, že vzal reformu za špatný konec a nakonec se utopil v dílčích problémech řádu, a zklamal očekávání, která do něj vkládal Evžen IV. Podle pana docenta by byla vhodnějším postupem reforma jednoho opatství, ke které by se posléze postupně přidávaly další řeholní domy. Tak srovnává Traversariho reformní pokus s reformou opatství sv. Justiny v Padově, kterou provedl bývalý druh Evžena IV. z komunity kanovníků San Giorgio in Alga Ludovico Barbo.¹⁵

Nejsem si zcela jist, zda je takovéto hodnocení Traversariho úspěchu či neúspěchu pro historickou studii nutné a navíc bych řekl, že papež onoho mnicha do pocitu zodpovědnosti za kongregaci jako celek jmenováním generálním představeným do jisté míry natlačil. Ludovico Barbo byl jmenován komendárním opatem jediného benediktinského opatství, kdežto Traversariho úřad zahrnoval povinnosti vůči mnoha komunitám rozsetým na relativně velké územní

¹² J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 46–49 a A. Traversari. *Hodoeporicon Ambrogia Traversariho*, s. 33–42.

¹³ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 50 a A. Traversari. *Hodoeporicon Ambrogia Traversariho*, s. 62.

¹⁴ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 55–58 a A. Traversari. *Hodoeporicon Ambrogia Traversariho*, s. 95–98, 105, 171–182.

¹⁵ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 58–61.

ploše, spojené s nutností cestování a vizitací. Taková pozice určitě nedávala Traversarimu možnost zvolit individuální reformní cestu zaměřenou na jediný klášter a nedalo se od něj očekávat, že tuto cestu zvolí. To, že se pokoušel restriktivní cestou zamezit nejhorším výstřelkům, které v řádu při vizitacích objevil, bylo určitě na místě a neúspěch jeho úsilí mohl být jednoduše důsledkem nezralosti společenství k reformě. Traversariho pokus však určitě posunul věci vpřed už samotným otevřeným pojmenováním a popisem negativních jevů a vyznačením cesty, kterou se mohly ubírat další reformní generace. Proto bych nehodnotil Traversariho výsledky v této věci nutně jako selhání. Zjednodušeně se dá říci, že zasel to, co později jiní sklidili.

Významná pozornost je v publikaci věnována také Traversariho diplomatické činnosti v souvislosti s Basilejským koncilem. V létě roku 1435 se totiž musel na popud papeže Evžena IV. vydat do Basileje, kde dokonce před koncilním shromážděním dne 26. srpna přednesl řeč, inspirovanou řeckými církevními otci, které v mládí překládal, především pak kázáním Řehoře Naziánského *De pace*.¹⁶ Je možná škoda, že pan docent Stejskal ve své publikaci věnuje obsahu této promluvy jen malou pozornost, protože řeč před koncilním shromážděním musela být pro středověkého mnicha jedním z vrcholů jeho životní činnosti, a proto by její obsah v Traversariho životopise neměl chybět.

Po vystoupení na koncilu se Traversari vydal za císařem Zikmundem, kterého měl pravděpodobně na popud papeže přesvědčit, aby koncil rozpustil, což se mu ovšem nepodařilo.¹⁷ Po přeložení koncilu do Ferrary se pak aktivně účastnil jednání s představiteli řecké církve a angažoval se horlivě jako tlumočnick a překladatel. Dne 9. února 1438 pronesl dokonce uvítací řeč před byzantským císařem Janem VIII. Palaiologem a konstantinopolským patriarchou Josefem II.¹⁸ Obsahu této řeči se však publikace doc. Stejskala taktéž nevěnuje a žel nezmiňuje ani obsah projevů před císařem Zikmundem v Székesfehérváru v prosinci 1435 a lednu 1436.¹⁹

Po přeložení koncilu do Florencie kvůli morové ráně se Traversari dále účastnil koncilu jako tlumočnick a znalec patristiky, o čemž svědčí mimo jiné jeho podpis na bule *Laetentur coeli* ze dne 6. července 1439.²⁰ Nedlouho nato, 21. října 1439, však náhle zemřel. Příčinou smrti mohl být mor, i když

¹⁶ Tamtéž, s. 134–136. Řeč je editována in: A. Traversari. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium...*, Oratio II, De pace et unitate servanda in Concilio Basileensi, sl. 1143–1152.

¹⁷ J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 137–138.

¹⁸ Tamtéž, s. 139–140; A. Traversari. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium...* Oratio V, Ad Ioannem Palaeologum Imperatorem Graecorum, Iosephum Patriarcham Constantinopolitanum, ceterosque Praesules Graecos in eorum adventum ad Concilium, sl. 1161–1166.

¹⁹ A. Traversari. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium...* Oratio III, De rebus Concilii Basileensis ad Imperatorum Sigismundum, sl. 1151–1158 a Oratio IV, In Basileenses ad Sigismundum Imperatorem, sl. 1157–1162.

²⁰ *Corpus christianorum. Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta II/2*, ed. Giuseppe Alberigo–Alberto Melloni. Bologna 2013, s. 1212–1218.

doc. Stejskal uvádí i spekulace o otravě, a dokonce považuje mor za příčinu méně pravděpodobnou.²¹ Argumenty pro toto své tvrzení však neuvádí, což mi připadá rovněž jako nedostatek.

Přes tyto výtky však musím označit práci o renesančním mnichovi Ambrogiovi Traversarim za velmi povedenou a ocenit pozoruhodný vypravěčský styl autora této velmi čtivé publikace a rovněž jeho cit pro výběr témat u nás dosud nezpracovávaných a přitom pro historické povědomí poměrně důležitých. Dále pak musím ocenit systematicčnost, se kterou se doc. Stejskal tématu věnuje již nějakou dobu, neboť jak bylo zmíněno v úvodu, nejde jen o jedinou publikaci, ale také o vydaný překlad Traversariho deníku a jiné drobnější studie o životě tohoto zajímavého vzdělance. Díky této systematické vytrvalosti, s níž autor ve svém výzkumu postupuje, předpokládám, že chybějící prvky Traversariho života a díla má v úmyslu zpracovat v dalších pracích.

doi: 10.14712/23363398.2018.56

²¹ Srov. J. Stejskal. *Mnich za časů renesance*, s. 140–141.

**Hana Stoklasová. *Katolické přechodové rituály v českých zemích v „dlouhém“ 19. století.*
Pardubice: Univerzita Pardubice 2017, 285 s.
ISBN 978-80-7560-076-9**

M I C H A L S K L E N Á Ř

Univerzita Pardubice vydala v rámci ediční řady Monographica publikaci Hany Stoklasové, která vychází z disertační práce obhájené v roce 2014.¹ Autorka v současné době působí jako odborná asistentka na Ústavu historických věd Filozofické fakulty Univerzity Pardubice a věnuje se církevním dějinám dlouhého 19. století.² V předloženém textu se snaží „zachytit podobu čtyř přechodových katolických rituálů, z nichž církev učinila svátosti [sic] a jejichž zásadní proměny a někdy i cesta k zániku započaly na prahu 19. století. (...) Předmětem výzkumu jsou rituály křtu, biřmování, sňatku a umírání [sic] a cílem je zachytit jejich proměny pod vlivem modernizace a sekularizace společností“ (s. 11).

Kniha v měkké vazbě s poměrně vysokou pořizovací cenou (přičemž toto spojení jistě nelze vytýkat pisatelce) je rozdělena do tří hlavních částí, které doplňují barevné obrazové přílohy a jmenný rejstřík. Po vstupních pasážích autorka v první části stručně uvádí do kontextu českých církevních dějin od konce 18. do začátku 20. století (s. 44–77). Zaměřuje se přitom na hlavní ideové proudy a posuny, které ovlivnily přechodové rituály, respektive pozici a fungování římskokatolické církve v Rakousku a Rakousko-Uhersku. Ve druhé části se věnuje formaci, studiu a úkolům římskokatolického kněze. Sledujeme zde proměny související s prosazením ideálu faráře-úředníka v osvěcenském Rakousku konce 18. století a jeho proměny ve století následujícím (s. 78–103). Posuny souvisí s konceptem katolického osvěcenství ve studijním kurikulu teologie včetně výuky pastorální teologie, proto se autorka věnuje analýze příruček této nově uchopené disciplíny. Následně pak Hana Stoklasová představuje podobu zmíněných přechodových rituálů v římskokatolickém prostředí v českých zemích 19. století (s. 104–222).

Za přínosné můžeme označit sondy do českých sociálních dějin 19. století, tedy části vlastního výkladu o přechodových rituálech. Autorka kupříkladu

¹ Hana Stoklasová. *Katolické přechodové rituály v „dlouhém“ 19. století.* Disertační práce. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická 2014.

² Z příspěvků mimo rámec recenzované monografie viz např. Hana Stoklasová. Výuka katechismu: každodennost žáka a kněze ve druhé polovině 19. století. *Studia historica Nitriensia* 2 (2015), s. 224–233. Z příspěvků k tématu vydané disertace viz např. Hana Stoklasová. Proměny katolických přechodových rituálů v sekularizující se městské společnosti ve 2. polovině 19. století. *Studia historica Brunensia* 2 (2014), s. 53–70.

velmi dobře vystihla sociální praxi křtu jako rodinné slavnosti, dokládá důležitost obřadu uvedení rodičky po porodu i na snahách o symbolické uvádění zemřelé matky, popisuje organizační náročnost příjezdu biskupa do farnosti kvůli udílení svátosti biřmování a průběh přípravy. Detailněji se Hana Stoklasová zabývá manželstvím a mimo jiné ukazuje, že významná část reflexí se vyrovnává s reglementací a posuny začínajícími v osvěcenském státě a pokračujícími dále ve společnosti, jež procházela procesy spojenými s modernizací. V souvislosti s péčí o nemocné, umírající a s pohřebními rituály autorka plasticky líčí povinnosti duchovního správce farnosti kupříkladu v souvislosti s návštěvami – soudobé pastorálky doporučovaly „navštěvovat nemocného často, aby farníci uvykli tomu, že kněz nejde se smrtí, ale s útěchou“ (s. 200) – a kapitoly i celou publikaci zakončuje částí o odporu proti pohřbívání žehem.

K vydané monografii je zapotřebí uvést několik kritických poznámek. Celý výklad provází určitá nevyváženost mezi historií a teologií. Hana Stoklasová se knihou z oboru historie obrací především k historické obci. Současně ovšem zvolené téma velmi úzce souvisí s katolickou teologií, především s liturgikou. Určitou disproporcí ukazuje již úvodní přehled literatury: zatímco historiografická část působí velmi informovaně, pouhých pět uváděných titulů teologických nepředstavuje zcela reprezentativní výběr. V souvislosti s Časopisem katolického duchovenstva autorka konstatuje: „Rigidní lpění na zachování tradičního průběhu katolických rituálů vedlo autory k uveřejňování studií, které se věnovaly pevně stanovenému liturgickému řádu jednotlivých rituálů a zdůrazňovaly, kde nejčastěji docházelo k odchýlkám od normy“ (s. 30). K rituálu se ale přistupuje pouze z hlediska historické antropologie, nikoliv jako k dokladu konkrétní liturgické a svátostné praxe, dané potridentským modelem církve s osvěcenskými a dalšími prvky.

Liturgika sice tvořila součást pastorální teologie, ale k rituálu nelze přistupovat izolovaně, pouze na základě několika studijních příruček – zcela chybí práce s liturgickými knihami a příručkami pro laiky, analýza soudobých rubrik anebo podrobnější vyjádření k vlivu synod na partikulární normy. Autorka by díky nim mohla postoupit nad rámec poněkud zvláštních konstatování, např. že „mše probíhala podle pravidel římského rituálu tak, aby se jí mohl účastnit každý podle svého stavu“ (s. 52). Rovněž nelze absolutizovat jednu z linií liturgického slavení a pobožností; liturgie nikdy nebyla „degradována na pomůcku morální výchovy a pouhý pedagogický nástroj“ (s. 108). Současně není možné přeceňovat informace ze stavovských kněžských periodik, k nimž musíme přistupovat kriticky. Dotazy kněží redakci Časopisu katolického duchovenstva⁵ zcela jistě neukazují, „jaký postoj k rituálům zachovávala většinová

⁵ Ke kultuře písemného styku v 19. a 20. století v římskokatolickém prostředí viz Tomáš W. Pavlíček. Povolání duchovního v náboženských kulturách v Čechách na sklonku 19. století. In: Zdeněk R. Nešpor – Kristina Kaiserová (eds.). *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem: Albis International, s. 160–180, zejm. s. 167–170. Viz též Jiří Hanuš a kol. „*Služebníci neuziteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2015.

společnost“ (s. 30), nýbrž poskytují průhled k reflexi určitých otázek pastorační praxe v 19. století jednoznačně vymezenou a specificky vzdělanou a formovanou socioprofesionální skupinou, totiž diecézním klérem v českých zemích. Kniha Klementa Borového Úřední sloh církevní nepředstavuje příručku pastorační teologie (s. 98 a násl.): jedná se o publikaci určenou kněžím v duchovní správě, kterou nelze jednoduše porovnávat s učebnicemi určenými pro studující kleriky, přestože se v ní témata pastorálky logicky objevují, což ostatně připouští sama pisatelka. Například příručky pastorační teologie Gabriela Pecháčka – pro komparaci nesporně vhodnější – naopak chybí.⁴

Jisté otazníky dále vzbuzuje výběr pramenů a literatury. Obhajoba využití královéhradeckých currend pro nahlédnutí celkového stavu se nezdá dostatečná – vždyť diecézní biskup je tvůrcem partikulárních právních norem, tedy místním zákonodárcem. Autorka se mnohdy přidržuje obecně zaměřených příruček (v úvodních částech až do poznámky číslo 98 ovšem bez paginace) nebo velmi podnětných a přínosných studií několika autorů, i když k pojednávaným otázkám již existují specializované monografie a část z nich je uvedena v seznamu použité literatury. Podivně tak kupříkladu působí, když se v souvislosti s českou kolejí Bohemicum (Nepomucenum) v Římě odkazuje pouze na Velké dějiny zemí Koruny české a opomenut zůstává zásadní sborník editovaný Tomášem Parmou, v českém jazyce vydaný tři roky před recenzovanou knihou (s. 65).⁵ Texty k vývoji katolické teologie, jejím dějinám a způsobu traktování v českém prostředí bohužel zcela absentují, přestože by mohly osvětlit mnoho témat. Při zmínkách o encyklikách a dalších papežských dokumentech by čtenář očekával uvedení Acta Sanctae Apostolicae Sedis anebo Enchiridionu Heinricha Denzingera, nikoliv sekundární literatury. Stejně tak text neodkazuje na dokumenty Tridentského a Prvního vatikánského koncilu, ať už v latinské, české nebo latinsko-české edici. Vysvětlovat kanonicko-právní termíny s použitím Ottova slovníku naučného a nenabízet žádné odkazy k relevantním příspěvkům z oblasti kanonického a konfesního práva taktéž nelze považovat za vhodné.

Kvůli naznačenému zarážejícímu postupu se Hana Stoklasová v publikaci opakovaně uchyluje k určitým zjednodušujícím zobecněním otázek církevních dějin bez hlubší analýzy či výkladu. Řada nepřesností se vyskytuje ve výkladu o církevních reáliích a správě, např. souhlas patrona s obsazením benefícia, byť někdy formální, rozhodně není omezen na středověk (s. 79). Podle autorky reforma *Tridentina*, již blíže neosvětluje, „nedokázala jasně definovat, zda má být duchovní znalec scholastické teologie, nebo má jeho vzdělání spíše směřovat k znalostem praktické pastorace“ (s. 85). Za zmínku by stálo, že napětí zůstává charakteristické pro debaty o podobě studia teologie v každé době.

⁴ Gabriel Pecháček. *Pastýřské bohosloví*. S. 1.: s. n. 1895–1896. Týž. *Pastorační bohosloví*. Praha: s. n. 1903.

⁵ Tomáš Parma. *Česká kolej v Římě. Od Bohemica k Nepomucenu. 130 let existence české kulturní a vzdělávací instituce*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství pro Arcibiskupství pražské 2014.

Významná část sporných momentů a uvedených výtek by nemusela zaznívat, kdyby Hana Stoklasová jasně sdělila svoji badatelskou otázku a zejména badatelskou pozici. Výsledný text totiž kolísá mezi solidní historickou sondou do českých církevních dějin 19. století s využitím tištěných pramenů, historickou či sociální antropologií, sociálními dějinami s důrazem na přechodové rituály i festivity s nimi spojené a obecnou antropologií až religionistikou, což vede ke znejistění čtenáře. Na jedné straně autorka tvrdí: „Křesťanství (...) dokázalo díky hluboké úctě k tradici (i díky koncilním usnesením) uchovat tradiční podobu křesťanských rituálů velmi dlouho, případně ji samo ve shodě s tradicí formovat. Životnost a trvanlivost křesťanských rituálů stála patrně také na tom, že křesťanství vzniklo jako iniciační náboženství, které do sebe vstřebalo prvky antických mysterií, řecké filozofie i římského právního systému, což mu umožnilo přizpůsobit si většinu náboženských a kulturních provincialismů a najít pro ně společného jmenovatele“ (s. 105–106). Zároveň ale předkládá ryze teologické výklady svátostí a v souvislosti se křtem z nouze uvádí: „Lpění na přesném znění křtící [sic] formule, z našeho pohledu možná až příliš malicherné, svědčilo o důležitosti zásad uvedených v rituálu, bez jejichž dodržení hrozilo nebezpečí, že se dítě kvůli neznalostem báby nedostane do společenství církve, aniž by to jeho okolí tušilo“ (s. 123). Jenomže svátostná praxe se nerovná magickým praktikám a důraz na dodržení rubrik při vysluhování svátostí nejenže není „malicherný“, ale ani nestojí v rozporu se zásadami konání podle úmyslu církve a *supplet ecclesia*.

Práce Hany Stoklasové nabízí pohled na katolické iniciační rituály v 19. století v českém prostředí. Text může kolegům z řad odborné veřejnosti včetně studentů i širším čtenářským vrstvám dobře posloužit jednak pro základní seznámení s určujícími fenomény, jednak pro zajímavý vhled do sociální a liturgické praxe křtu, biřmování, sňatku, pohřbu a souvisejících rituálů v 19. století. Na shromážděném materiálu by – právě například v ohraničeném regionu královéhradecké diecéze – bylo možné přesvědčivě doložit tezi Martina C. Putny, že odkouzlovaný svět sice pozvolna přestával být křesťanským konfesně,⁶ kulturně křesťanským ovšem zůstával. V závěru práce se mimo jiné konstatuje: „Většina populace (...) v poslední třetině [19.] století zaujala k církvi pragmatický postoj. Uvědomovala si, že všechny přechodové rituály jsou realizovány jejím prostřednictvím a stát, nepočítáme-li civilní sňatek, za ně nedokázal nabídnout alternativu, proto bylo naprostou nutností, aby lidé kooperovali s církví alespoň na základní úrovni“ (s. 225–224). Pro takový výklad a analýzu by však bylo třeba postoupit dále a připojit také podrobnější vhled do dějin církve, české teologie, liturgie a liturgiky včetně neobarokní zbožnosti a následně obě roviny propojit.

doi: 10.14712/23363598.2018.57

⁶ Martin C. Putna. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst 1998, s. 35. Srov. též Martin C. Putna. *Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných*. In: Zdeněk Hojda – Roman Prahel (ed.). *Bůh a bohové*. Praha: KLP – Koniasch Latin Press 2003, s. 9–16.

**David Vopřada. *Kněžství v prvních staletích církve I. 1.–3. století* [Das Priestertum in den ersten Jahrhunderten der Kirche I. 1. bis 3. Jahrhundert].
Praha: Krystal OP 2018, 256 S. ISBN 978-80-7575-033-4**

ONDŘEJ SALVET

Dr. David Vopřada, ein Patrologe und Lehrbeauftragter an der Prager Katholisch-Theologischen Fakultät, beschäftigt sich wissenschaftlich u. a. mit der Thematik der Dienste in der Urkirche. In seiner neuesten Buchveröffentlichung präsentiert er die wichtigsten Abschnitte relevanter Quellentexte in chronologischer Reihenfolge, jeweils mit Einführung und umfangreichen Kommentaren: Es kommen die biblischen Pastoralbriefe (Kap. 1), die apostolischen Väter Clemens, Ignatius und Polykarp sowie *Didache*, *Hirte* des Hermas vor (Kap. 2). Es folgen die Apologeten Justin und Irenäus (Kap. 3), die Kirchenväter des Ostens (Clemens von Alexandrien mit Origenes, Kap. 4) und des Westens (Tertullian, Cyprian) gefolgt u. a. von *Traditio Apostolica* und *Didascalia apostolorum* (Kap. 5). Insgesamt handelt sich um ein kleines patristisches Lesebuch mit reichem Fußnotenapparat. Die lateinischen Texte sind vom Verfasser selbst, die griechischen dann von František Staněk ins Tschechische übersetzt. Nach Angaben des Verfassers ist schon ein zweiter Teil druckbereit, der das 4. und 5. Jahrhundert abdeckt.

Das Werk ist mit einer Einführungsstudie versehen, in der Vopřada die Problematik der Terminologie und Theologie des Priestertums aufgreift. Die Studie umfasst 21 Seiten und ist für die Würdigung des ganzen Werkes maßgebend, weil sie die durchgehend benutzte Hermeneutik des Verfassers widerspiegelt: Im Wesentlichen konzentriert er sich auf die grundlegende Frage der Kontinuität zwischen heutiger katholischer Hierarchie und der Amtspraxis der Urkirche. In dieser Abhandlung, die in drei Teile gegliedert werden kann, stützt sich Vopřada häufig durch Querverweise auf die Quelltexte im Hauptteil des Buches.

Es geht zuerst um terminologische Fragen, wobei die bekannten Problemfelder nur grob umrissen werden, zum Beispiel die ungenaue Unterscheidung zwischen *episkopos* und *presbyteros* im NT und bis Irenäus hin (10–13) oder die Tatsache, dass die Kirchenamtsträger erst ab dem 3. Jahrhundert „Priester“ genannt werden (14).

Im zweiten Abschnitt wird diese Entwicklung begründet und verteidigt. Nachdem der Verfasser verschiedene wissenschaftliche Theorien wiedergibt, stellt er als Grundlage die Anbindung an das Alte Testament, die er als eine gleichzeitige Kontinuität und Diskontinuität beschreibt (21). Der Hauptunterschied zum levitischen Priestertum liege darin, dass es nicht aufgrund

leiblichen Ursprungs, sondern durch Wahl weitergegeben wird. Dazu kommen zwei andere Neuerungen, nämlich die Ableitung des Amtes von einer göttlichen Berufung und die Zugehörigkeit der Amtsträger zum Klerus (19) als einer klar abgegrenzten Teilgruppe innerhalb der Kirche.

Der letzte Teil der Studie bietet ein Rahmenprofil der Kirchendiener an. Zusammenfassend stellt Vopřada das patristische Ideal des Bischofs als eines Hirten dar, der mit geistlicher Macht ausgerüstet, an Gottes Stelle die Kirchengemeinde leitet und mit apostolischem Eifer das Wort Gottes verkündigt (26). Dabei wird er von Diakonen unterstützt und von einem Presbyterium umgeben, das in Treue und Einheit an seinen Aufgaben teilnimmt (27).

Der Hauptteil des Buches folgt einem einheitlichen Schema: Zuerst wird in Kürze der jeweilige Kirchenvater (entfällt bei anonymen Texten) und das gewählte Schriftstück vorgestellt. Dann kommen die meistens sehr kurzen Textabschnitte mit Quellenangaben und verwandten Bibelstellen am Seitenrand. Die erklärenden Kommentare sowie zahlreiche Literaturangaben findet man in den Fußnoten.

Die Gliederung und das Corpus der Quelltexte sind in Auswahl der Monographie von Enrico Cattaneo *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli* (Milano 1997) entnommen. Die Kommentare Cattaneos sind allerdings überarbeitet, aktualisiert und oft in Fußnoten dokumentiert. Vopřada beachtet ständig die neueste Fachliteratur und legt durchgehend eigene Gedanken vor, so dass die Endversion ein Ergebnis seiner anspruchsvollen Kleinarbeit ist. Das gilt nicht zuletzt deswegen, weil der Band neue Übersetzungen aus kritischen Ausgaben der Originaltexte anbietet. Das ist besonders wertvoll, weil die vorherigen tschechischen Übersetzungen nicht mehr haltbar oder überhaupt nicht vorhanden sind.

Zur Orientierung des Lesers helfen neben einer Literaturliste auch der nach Autoren geordnete Index der Quelltexte und das Namenregister. Tippfehler kommen sehr vereinzelt vor: Der Name „Ysebaert“ steht richtig auf Seite 10, sonst mehrmals „Ysabaert“, auch im Namenregister; der Name „Stewart“ (Seite 15, 17) fehlt im Register; der Name „von Campenhausen“ steht richtig auf Seite 179, aber in der Literaturliste kommt „Kampenhausen“ vor.

Das vorliegende Buch ist als „Degustationsmenü“ (7) nicht nur katholischen Priestern, sondern allen Interessierten gewidmet und macht sich dadurch die Popularisierungsaufgabe zu eigen. Daneben war es ganz offensichtlich das Anliegen des Verfassers, eine wissenschaftliche Abhandlung seines Themas anzubieten. Es liegt auf der Hand, dass die Erfüllung beider Aufgaben in einem Werk äußerst schwer ist. Der Erfolg oder Misslingen dieses Unternehmens wird den Leserinnen und Lesern selbst überlassen. Trotzdem steht fest, dass das Buch Vopřadas einen wichtigen Beitrag zur tschechischen Patrologie darstellt und als eine zuverlässige Einführung in die Gedankenwelt der Patristik dienen kann.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2018, roč. 8, č. 2

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 56 Praha 1
www.karolinum.cz
Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588 (Print)
ISSN 2536-3398 (Online)
MK ČR E 19775