

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2014
roč. 4, č. 2

TÉMA

Současné přístupy k Písmu

Current Approaches to the Scripture

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2014

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

David Vopřada, Dr.

členové redakce

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 5, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 5, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova v Praze, 2014

ISSN 1804-5588

eISSN 2336-3398

OBSAH

ÚVOD	175
----------------	-----

TÉMA

Současné přístupy k Písmu Current Approaches to the Scripture

JAROSLAV BROŽ

Biblická interpretace po začátku 21. století: stav a vize	179
---	-----

ADRIAN SCHENKER

Edice <i>Biblia Hebraica Quinta</i> (BHQ)	197
---	-----

LADISLAV TICHÝ

Nová základní pomůcka ke studiu řeckého Nového zákona: 28. vydání Nestle-Aland	209
---	-----

KATEŘINA KOČÍ

Interpreting the Bible against Postmodern Biblical Hermeneutics: The Role of Time and Tradition	219
--	-----

MATTHEW W. KNOTTS

Readers, Texts, and the Fusion of Horizons: Theology and Gadamer's Hermeneutics	233
--	-----

ELISABETH HERNITSCHECK

Apocrypha as Texts That Had No Future? Reflections on Christian Texts of the Past.	247
---	-----

VARIA

RÓBERT HORKA

Limen Psalmi indicet interiora. Die figurative Interpretation
der Psalmenüberschrift in Augustinus' Kommentar zum 80. Psalm. 261

MLADA MIKULICOVÁ

Adam's Story in the Qur'ān 277

PROKOP BROŽ

Belonging to Christ and Belonging to the Church: The Story of Every
Christian. An Ecclesiological Reflection on the Sacrament
of Baptism 297

RECENZE A ZPRÁVY

Tomáš Petráček. *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost
a změna v novověkých dějinách*
(Lukáš Nosek) 325

Denisa Červenková. *Náboženství jako teologický fenomén*
(Luboš Kropáček) 328

Mireia Ryšková, Mlada Mikulicová (ed.). *Myšlení o transcenci*
(Martin Vašek) 331

Colloquium Clementinum II: Clement's Biblical Exegesis
(David Vopřada) 334

ÚVOD

Studium Písma svatého, Bible, označuje křesťanská tradice opakovaně za „duši veškeré teologie“ (*DV 24*). Již první křesťané řeší otázku, jak k Písmu přistupovat. Již u sv. Pavla nalezneme alegorický výklad starozákonních textů s ohledem na novozákonní skutečnosti tak, že Písmo zůstává pro čtenáře aktuální i v jejich době: přechod Rudým mořem a sloup na poušti se stávají symboly křtu (1 Kor 10,1–11), Abrahámovy ženy symboly staré a nové smlouvy (Gal 4,22–26) atd. Přístup k Písmu pak nerozlučně doprovází po dvacet staletí teologické bádání a křesťanské myšlení až do současnosti: Slovo Boží zůstává živé a přítomné v církvi, a proto i v teologii, také v dnešní době. A dnešní člověk hledá stezky, kudy k biblickému textu přistupovat, a nemůže se neptat po jeho smyslu a po způsobu, jak jej vyložit aktuálně pro dnešní církve, pro dnešního člověka a pro dnešní svět.

K tomuto tázání a hledání chce přispět i toto číslo časopisu *AUC Theologica* věnované právě současným přístupům k Písmu. Úvodní studie *Jaroslava Brože* prezentuje přehled stavu různých metod přístupu k biblickému textu na začátku 21. století. Následující dvě statě se soustředí na moderní kritické edice Písma svatého Starého a Nového zákona. Švýcarský biblista *Adrian Schenker*, který na jaře 2013 poctil svou návštěvou i KTF UK, sleduje vývoj kritických edic hebrejské bible, aby ukázal, jakým krokem kupředu v biblických studiích představuje připravovaná edice *Biblia Hebraica Quinta*, na níž se autor sám podílí. *Ladislav Tichý* pak analogicky prezentuje nové, 28. vydání novozákonné edice Nestle-Aland, aby poukázal na novinky a přínos tohoto vydání pro současnou biblistiku a teologii.

Další tři články z pera mladých lovaňských teologů se věnují některým současným otázkám přístupu k Písmu. *Kateřina Kočí* se ve své studii věnuje některým postmoderním přístupům v biblické interpretaci. *Matthew W. Knotts* se táže po smyslu biblického textu na začátku 21. století na základě Gadamerovy teorie o splývání horizontů. *Elisabeth Hernitscheck* se pak zamýšlí nad významem apokryfů v rámci současného studia kanonických biblických spisů.

Otevřenou sekci časopisu dále tvoří tři články. Patristická studie slovenského teologa *Róberta Horky* je věnována klíčovému významu žalmových titulů pro Augustinův výklad žaltáře v *Enarrationes in Psalmos*. *Mlada Mikulicová* se ve svém článku snaží pojmenovat základní prvky koránského pojetí člověka na základě fragmentů příběhu o stvoření Adama dochovaných v Koránu. Konečně *Prokop Brož* představuje teologickou reflexi nad svátostí z antropologické, soteriologické a ekleziologické perspektivy.

Redakce

TÉMA
Současné přístupy k Písmu
Current Approaches to the Scripture

BIBLICKÁ INTERPRETACE PO ZAČÁTKU 21. STOLETÍ: STAV A VIZE*

JAROSLAV BROŽ

ABSTRAKT

Článek nabízí přehled stavu metod biblického bádání na počátku 21. století. Po krátkém dějinném úvodu jsou uváděny faktory, které měly vliv na dnešní pozitivní přijímání metodologického pluralismu. Přesto základem biblické interpretace zůstává historicko-kritická metoda jako kombinace diachronního a synchronního přístupu k starověkým textům, která došla oproti svým počátkům určité inovace. Velké rozšíření dnes zaznamenávají tzv. interpretační přístupy, které nejsou metodou ve vlastním smyslu, ale hledisky dílčích zájmů, která čtenáře vedou k pochopení a aktualizaci textu. Většina přístupů má jako společného jmenovatele silnou orientaci na úlohu čtenáře v interpretačním procesu. Z hlediska hermeneutického je žádoucí nahlížet text jako otevřenou veličinu umožňující stále nové výklady.

Klíčová slova

interpretace Bible, hermeneutika, diachronie, synchronie, historická kritika, biblická teologie

1. Úvod

Bylo by domyšlivostí a sebezpreceňováním chtít v jednom článku zachytit třeba jen letmo stav výkladu biblických textů v současné době. Ale ještě pošetilejší by bylo chtít alespoň hypoteticky načrtnout cestu, kterou se bude biblická věda v nejbližších desetiletích ubírat. A přece je třeba takové články psát. Jsou příležitostí k reflexi přístupů k oněm starověkým posvátným textům v současné době, kdy věřící židé a křesťané stále pevně věří a zakoušejí, že skrze svatá Písma mluví živý Bůh

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

do přítomné doby a situace. Nemění se texty, ale mění se způsob, jak se jich dotazovat. To je vlastně výstižná definice metody: umět klást textu otázky. Aby se toto pojednání nerozplynulo v neurčité všeobecnosti, což při takové šíři tématu vždy reálně hrozí, je žádoucí na začátku učinit rádná a přísná omezení a vymezení, v nichž se bude pojednání bezpečně pohybovat.

Předně musí být jasné, že půjde pouze o přístup k Bibli coby akademickou disciplínou. Vedle ní lze totiž uvažovat také o různých evangelizačních a pastoračních přístupech a o způsobech duchovního čtení a rozjímání textů Písma svatého. Ne že by v univerzitním prostředí neměly místo. Zabývat se jimi však náleží jiným odvětvím teologie, která na biblických bádáních staví coby na spolehlivém základě, jak požaduje mimo jiné II. vatikánský koncil, aby „studium Písma svatého [bylo] duší posvátné teologie“ (DV 24).

Dále je třeba předeslat, že tento článek nemůže být vyčerpávajícím přehledem, tím méně výkladem všech dnes existujících metod a přístupů k biblickým textům. Už jen jejich samotný seznam s krátkou charakteristikou by vyčerpал rozsah tohoto pojednání. Zájemci o jejich hlubší studium jsou odkázáni na recentní encyklopedie a slovníky.¹

2. Kritické studium Bible jako vědecká disciplína

Snad je vhodné stručně připomenout, že kritické studium Bible v moderním smyslu je poměrně mladou disciplínou. Její počátky lze klást do doby osvícenství v 18. a na začátku 19. století. Zpočátku se zaměřovalo na historickou pravdivost Bible a kritiku pramenů, která se pokoušela rozlišit různé textové vrstvy a rozpoznat jejich různé autory. Biblické bádání se ubírá tímto směrem až do 20. století, a to za pomoci rozvíjející se archeologie a stále narůstajícího epigrafického materiálu a později ještě sociologického a antropologického výzkumu. Mezi metodologické postupy tzv. historické kritiky raného 20. století se úspěšně zařadila „Formgeschichte“, spojená zejména se jménem Hermanna Gunkela, podtrhující význam studia ústních tradic a charakteristického prostředí, v nichž se utvářely, se zvláštním akcentem na izraelský kult. Prolínáním studia/kritiky pramenů a kritiky forem se profilovalo studijní pole historie a kritika tradic a kritika redakce.

¹ Např. Steven L. McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. 1.–2. sv. Oxford: Oxford University Press 2013.

Tyto základní komponenty dnes už klasické historicko-kritické metody představují základní a povinnou pracovní výbavu každého interpreta biblických textů až do začátku 70. let 20. století.

Ale už koncem 60. let se začíná probouzet nesouhlas s přílišným akcentem na studium pouze historických aspektů textů, zapříčiněným důsledným uplatňováním historicko-kritické metody, což mělo za následek přehlížení literárních a estetických stránek Bible. Za počáteční krok této metodologické revoluce je považována předsednická přednáška Jamese Muilenburga na konferenci Society of Biblical Literature v roce 1968, doporučující zabývat se biblickou literaturou jako literaturou za pomoci nástrojů, jakým je „rétorická kritika“.² Není bez zajímavosti, že mezi katolickými biblisty šel brzy touto cestou například španělský jezuita Luis Alonso Schökel, který celá desetiletí pedagogicky a vědecky působil na římském Papežském biblickém institutu. Z anglicky píšících autorů jsou známí jako průkopníci tzv. „kanonického přístupu“, přemostujícího bádání historické a literární, James Sanders a Brevard S. Childs.

Z jejich prací vyrostla koncem 70. a během 80. let 20. století celá plejáda nových přístupů k biblickému textu, inspirovaných novými experimenty v oblasti literární teorie a filozofické hermeneutiky. K Bibli jako literatuře upoutala pozornost mnohých díla takových autorů, jako byl Northrop Frye³ nebo Stephen Prickett.⁴ K filozoficky vlivným směrům patřil v té době strukturalismus, dekonstruktivismus a post-strukturalismus. Literární teorie přinesla kromě už zmíněné rétorické kritiky ještě naratologii neboli narativní analýzu/kritiku a „čtenářsky orientovanou teorii“ (výstižněji anglicky „reader-response criticism“).

Osmdesátá léta jsou asi nejvíc příznačná tím, že v biblických metodách nepřinesla nic převratného, ale obohatila bádání o mnoho nových přístupů. Zatímco biblické metody jsou spojeny s poměrně exaktně definovanými pracovními výkladovými postupy založenými na kritickém principu, přístupy bývají svou povahou po-kritické a ideologické. Mezi nimi dominuje přístup feministický, sociálně ekonomický

² Publikována: James Muilenburg. Form Criticism and Beyond. *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), s. 1–18.

³ Northrop Frye. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Javanovich 1982 (český překlad Velký kód. Bible a literatura. Přel. Sylva Ficová – Alena Přibáňová. Brno: Host 2000).

⁴ Stephen Prickett. *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.

a etnický (afroamerický, hispánský), v latinskoamerickém prostředí se ještě výrazně profiloval přístup z hlediska teologie osvobození. Tento metodologický boom, který způsobil, že někteří v obrovské pluralitě přístupů k biblickému textu nespatořovali obohacení, ale chaotické ztrácení se, motivoval v katolickém prostředí iniciativu, jejímž výsledkem bylo publikování dokumentu Papežské biblické komise *Výklad Bible v církvi* (1993).⁵ Pro svou jasnost a pedagogický styl zůstává dosud dobrou orientující pomůckou.

3. Současný kladný přístup k metodické pluralitě

Oproti hegemonii historicko-kritické metody, kterou se vyznačuje biblické bádání po většinu minulého století, se dnes setkáváme při výkladu Bible se stále rostoucí pluralitou metod a přístupů. V posledních desetiletích 20. století bývalo řešeno napětí mezi tzv. „diachronním“ a „synchronním“ přístupem. K prvnímu přístupu lze s určitou mírou zjednodušení přiřadit všechny kroky historicko-kritické metody, které usilují o výklad textu objasněním procesu jeho vznikání. Druhý přístup – „synchronní“ – nechce brát zřetel na evoluci textu s argumentem, že mu lze rozumět v té podobě, v jaké byl autorem – posledním redaktorem – definitivně uzavřen a začal být předáván v již neměnné podobě. Tato principiální neměnnost textu postuluje jeho výpovědní soběstačnost a vytváří z textu a implicitního autora a implicitního čtenáře samostatný svět, nezávislý na dějinné realitě, pokud tato není v textu explicitně vyjádřena.

Třebaže napětí mezi oběma přístupy bylo a dodnes někdy je vnímáno jako nesmiřitelné, začíná převládat náhled, že je mezi nimi možná interakce, která je pro interpretaci textů obohacující. Toto rostoucí kladné oceňování metodické rozličnosti je dáno alespoň třemi činiteli.⁶

3.1 Interdisciplinární spolupráce

Prvním z nich je přijetí interdisciplinární spolupráce v rámci biblických oborů a aplikace přístupů za pomoci dalších vědních odvětví. Koncem 19. století bylo například zcela ojedinělým jevem, když se Adolf Deissmann pokusil rozlišovat novozákonní listy na epištoly

⁵ Papežská biblická komise. *Výklad Bible v církvi*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007.

⁶ Viz McKenzie. *The Oxford Encyclopedia*, s. xvi–xvii.

(*Epistel*) a dopisy (*Brief*).⁷ Dnes už je běžné, že při studiu epistolárních a dalších novozákonních textů využíváme bohatých poznatků ze studia řeckého a římského písemnictví. Nesmělost biblických badatelů zpočátku vedla k tomu, že jejich spolupráce s příbuznými obory byla jednostranná; jejich poznatky aplikovali na biblický materiál pasivně. Teprve později vstoupili s větším sebevědomím do skutečného dialogu a vzájemné spolupráce, včetně bádání na poli literární teorie nebo filozofické hermeneutiky či společenských věd, jakými jsou antropologie, kulturní studie, lingvistika a psychologie. Také tradiční biblické vědní obory doznaly obrovské proměny, včetně textové kritiky a kritiky pramenů. Dřívější hypotézy se mnohdy ukázaly jako naivní a zjednodušující. Například teorie o vzniku Pentateuchu nebo novozákonních evangelíí byly silně podmíněny novověkým evropským ideálem literární práce, což omezovalo jejich plauzibilitu. Bádání na poli orientálního prostředí ústní tradice a folklorní studie přispívají významně k lepšímu pochopení literární tvorby starověkého Blízkého Východu a řeckého a římského světa.

Obohacením jsou bezesporu i v nedávné době prezentované přístupy, jako je například „performance criticism“ a mimetická kritika („mimetic criticism“). „Performance criticism“, obor vzniklý asi před třiceti lety, se snaží objasnit, jak k utváření, představování, předávání a přijímání biblických tradic přispělo prostředí mluvené jazykové kultury a veřejné provádění jejích útvarů.⁸ Příkladem takového přístupu je studium kompozice Markova evangelia, u něhož se tradičně předpokládá, že evangelista svou knihu sepisoval jako literární dílo za použití různých pramenů, s nimiž zacházel výběrově a kriticky, analogicky k novověké literární tvorbě. Oproti tomu například Antoinette Clark Wire argumentuje, že nejstarší kanonické evangelium bylo sestaveno tím, že bylo veřejně prováděno, protože dokládá techniky skládání a spojování příběhů typické pro ústní tradici.⁹ Druhý

⁷ Adolf Deissmann. *Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*. Marburg 1895.

⁸ Srov. Kelly R. Iverson. Performance Criticism. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 2. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 97–105. Průkopnickým dílem tohoto přístupu je Werner H. Kelber. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia: Fortress 1983.

⁹ Antoinette Clark Wire. *The Case for Mark Composed in Performance*. Biblical Performance Criticism Book 3. Eugene, Oregon: Cascade Books 2011.

z uvedených přístupů, mimetická kritika¹⁰ nazvaná podle řeckého slova *mimesis* („napodobování“), se pokouší zjišťovat, zda pozdější texty použily nějaký z dříve vzniklých textů jako svůj vzor. Starověký svět, ve kterém byl takový způsob tvorby rozšířen, je naší mentalitě vzdálený zřejmě víc, než si dokážeme připustit. Jako příklad „napodobování“ v Novém zákoně lze uvést dva texty. V epizodě o vzkříšení syna vdovy v Naím (Lk 7,11–17) vidí zastánci tohoto přístupu inspiraci příběhem o proroku Eliášovi z 1 Král 17,9–24. Nejjasnějším důkazem mimetického přístupu je prý stejná závěrečná věta v obou příbězích: „a dal ho jeho matce“, která se nevyskytuje nikde jinde ani v Novém zákoně, ani v Septuagintě. Druhým příkladem je příběh o vzkříšení mladíka Eutycha, který během Pavlova nočního kázání v Troadě zemřel pádem z okna (Sk 20,7–12). Nabízí se kontrastní srovnání tohoto chlapce s Elpénórem z Homérovy Odysseje, který opilý spadl ze střechy, zabil se a odešel do Hádu.¹¹ Zatímco tento mnohem starší mytický vzor je za svítání pohřben, jeho mladší dvojník ze Skutků je jeho šťastným protějškem, kterého – také za svítání – přivedou živého.¹² Je třeba poznamenat, že většina biblistů je schopna přijmout cílenou podobnost mezi starozákonními a novozákonními příběhy a postavami, ale vůči záměrné mimetické literární strategii ve vztahu k řecké a římské literatuře projevují mnozí rezervovaný odstup.

Postmoderní přístupy k biblickému textu se také někdy znovu vrací ke starším metodám, ale orientují je v souladu se současnou mentalitou. Tak lze například evidovat obnovený zájem o psychologický přístup (angl. „psychological criticism“ nebo šířeji „psychological biblical interpretation“).¹³ Ten lze diferencovat podle známého obecného interpretačního schématu „svět za textem – svět textu – svět před textem“. První dimenze souvisí s rekonstrukcí dějinné reality ležící hlouběji, než je samo literární dílo. Jako příklad lze uvést třeba pokusy o sestavení psychologického portréту proroka Ezechiela¹⁴ nebo

¹⁰ Srov. Dennis R. MacDonald. *Mimesis Criticism*. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 2. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 18–26.

¹¹ Homér. *Odyssea*, 10.552–560.

¹² Viz Dennis R. MacDonald. *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*. New Haven: Yale University Press 2005.

¹³ Srov. D. Andrew Kille. *Psychological Biblical Interpretation*. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 2. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 149–157.

¹⁴ David J. Halperin. *Seeking Ezechiel: Text and Psychology*. University Park: Pennsylvania State University Press 1993.

apoštola Pavla,¹⁵ přestože musí být jasné, že biblický text není v první řadě sondou do duše a psychiky jednajících osob. Druhá oblast – „svět textu“ – umožňuje pozorovat biblické postavy tak, jak je představuje sám autor textu. Jejich svět odráží bohaté rodinné vztahy, zobrazuje konflikty jednotlivců se společnostmi, různé společenské tlaky, obranné mechanismy a psychologický rozvoj osobnosti. Při jejich zkoumání je ale třeba dbát na to, že tato hlediska spolu s kognitivními a emočními psychologickými zkušenostmi a intence lidského rozhodování a jednání nejsou popisovány moderní psychologickou terminologií, ale biblickým jazykem. Jedinečnou biblickou postavou je v tomto ohledu bezesporu Ježíš z Nazaretu. Po mnoha předchozích studiích uvedme recentní dílo van Osovo,¹⁶ které představuje na tomto poli kvantitativní skok. Nepátrá po kořenech Ježíšovy psychologie v jeho dětství, nýbrž se soustředí na zkoumání Ježíšova vlivu na vznik raného křesťanství. Uplatňuje přitom teorii citové vazby („attachment theory“), teorii racionální volby, antropologické psychologie a teorie rolí. A konečně „světem před textem“ jsou současní nebo jacíkoli čtenáři, na jejichž psychiku a vnitřní život obecně biblický text působí, a to jak na jednotlivce, tak na celé komunity. Na tomto poli lze evidovat jak patologickou, tak terapeutickou recepci biblického textu.

Novým návratem k historickým rekonstrukcím skutečností skrytých za textem se vyznačuje „nový historicismus“.¹⁷ Ten pěstuje mimo jiné vnímavost vůči okrajovým okolnostem, které text nezdůrazňuje, ale předpokládá je. Protože dějiny jsou vždycky psány z určitého hlediska, čímž jsou jejich ostatní aspekty potlačeny, chce tento interpretační směr upozornit i na jiné perspektivy, které text některými svými prvky předpokládá. Tak například v epizodě o návštěvě tří tajemných poutníků u Abraháma (Gn 18,1–16), která je v celém abrahámovském cyklu klíčová, se nový historicismus například zaměří na hledání v textu nezodpovězené otázky: „Proč se Sára smála?“ V pojednání o Šalomounově obchodování s týrským králem Chíramem je možno zabývat se tím, jak se asi cítili obyvatelé galilejských měst, které Šalomoun vyměnil za cypřišové dřevo a zlato (1 Král 9,10–14). Ve sporech králů

¹⁵ Richard Rubenstein. *My Brother Paul*. New York: Harper & Row 1972; Robin Scroggs. *Paul for a New Day*. Philadelphia: Fortress 1977.

¹⁶ Viz Bas van Os. *Psychological Analyses and the Historical Jesus: New Ways to Explore Christian Origins*. Library of New Testament Studies. London: T & T Clark 2011.

¹⁷ Viz Gina Hens-Piazza. New Historicism. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 2. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 47–53.

s proroky se nový historicismus nezabývá jen protagonisty vyprávění, ale zkoumá také situaci služebníků, dívek, lidí ze zástupu nebo dětí, o kterých se biblický autor sotva zmíní.

Několik uvedených příkladů mělo ukázat, že rozvíjením mezioborové spolupráce předchází biblické bádání tomu, že se nedostane do akademické izolace, ale zůstane vitálním prostředím podobným tomu, v němž samy biblické texty vznikaly.

3.2 Vliv globalizace

Druhým činitelem podporujícím metodologickou pluralitu je globalizace. Díky technologickému pokroku je dnes víc než kdykoli předtím možno slyšet hlasy z oblastí mimo tradiční kulturní svět západní Evropy a severní Ameriky. Je potěšující, že právě v zemích tzv. třetího světa se projevuje enormní zájem o studium Bible a řešení palčivých místních i globálních problémů v jejím světle. Do biblické interpretace tak vstupují přístupy související s řešením ekologických problémů („ecocriticism“), s novým společenským uspořádáním v někdejších koloniálních zemích („postcolonial biblical interpretation“), se snahou uvést biblické principy spravedlnosti do ekonomických systémů nebo se zaměřením na třídní rozdělení společnosti a na témata s tím související („class criticism“). Třebaže tyto a další podobné přístupy přesahují klasické vymezení biblické exegeze jakožto akademicky profilované metodologie, mají svůj význam v tom, že ukazují na Bibli jako na stále živý a účinný pramen orientace pro jedince i pro společnost.

3.3 Úloha čtenáře

A konečně třetím významným současným faktorem, který stimuluje rozvoj současné biblistiky, je silný akcent na úlohu čtenáře v procesu interpretace. V současnosti mají interpretační přístupy svou svébytnost nejen na základě kontinentální nebo národnosti příslušnosti. Pozitivně se oceňují také nové interpretace určované etnickou nebo genderovou příslušností, sexuální orientací, fyzickým stavem jedince nebo kombinací více činitelů. Tyto a další podobné přístupy nelze považovat za „metody“ ve vlastním smyslu. Vyjadřují však citlivost vůči osobním i společenským okolnostem čtenáře („situatedness“) a podtrhují jejich aktivní vliv v procesu porozumění biblickým textům. Pokud tyto tendence vstupují do akademického světa, přispívají tím k proměně biblistiky jako vědeckého oboru. Místo dřívějšího pojetí blízkého

přírodovědecké *Wissenschaft* jsou biblická studia stále víc nahlížena jako humanitní obor („humanities“).

4. Historicko-kritická metoda a její inovace

Přes inovativní snahy nových interpretačních trendů zůstává nezbytným základem studia Bible historicko-kritická metoda doplněná o některé synchronní aspekty zkoumání textu, jako je narativní a rétorická analýza. Po vymanění se z počáteční naivity, z přehnaných ideologických předporozumění a z touhy jednou dílčí metodou řešit většinu otázek textu se nyní dospívá k integraci jednotlivých metodických kroků do holistického pohledu na biblický text, a to jak v rámci jednotlivých spisů, tak Bible jako celku („kanonický přístup“).

Tzv. „diachronní přístup“, který je motorem historicko-kritické metody, zůstává stále platným nástrojem pro porozumění starobylým textům, které nevznikly ze dne na den, ale utvářely se v prostředí ústní tradice jako vlastnictví celé náboženské komunity. Dnes už badatelé tolik neusilují o vypreparování jakéhosi ideálně čistého původního textu či původních malých forem, protože práce s touto metodou ve 20. století ukázala, že v úsilí rozpoznat původní prameny dnešních biblických spisů nelze dojít dál než k více nebo méně pravděpodobným hypotézám. Šťastným zjištěním současné biblistiky proto je fakt, že „rozlišování mezi diachronními a synchronními přístupy bylo často přehnané“. ¹⁸ Bibličtí interpreti, i když se hlásili k diachronním přístupům, se v průběhu 20. století často zaměřovali na konečnou podobu textu a jejich práce byla motivována v první řadě literárním zájmem, aby „objevili rovinu, na které má text literární koherenci, pokud tato koherence není zřejmá na povrchu konečné formy textu“. ¹⁹

Přesto se v posledních dvou desetiletích především v německém prostředí nadále publikují práce založené na diachronním přístupu, zejména o Pentateuchu a prorockých knihách. Současní autoři nabízejí detailní hypotézy o více redakčních rovinách, které prozrazují rozličný dějinný kontext, v němž text postupně vznikal. ²⁰ Na základě

¹⁸ Brad E. Kelle. Diachronic Interpretation. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 1. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 205.

¹⁹ Kelle. Diachronic Interpretation, s. 205–206.

²⁰ Např. Christoph Levin. *Der Yahwist*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 157. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995; R. Viehauer. *Das Werden des Buches Hosea: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*.

dílčích diachronních studií pak vznikají i velkolepé přehledy, které předkládají rekonstruované dějiny starozákonní nebo novozákonní literatury vcelku.²¹ Nicméně zájem se stále víc přesouvá ke kombinaci metod, takže synchronní a diachronní přístup se v mnoha pracích překrývá. Tak je tomu například ve studii B. E. Kelleho, která se zaměřuje na stylistické a rétorické prvky Ozeášových slov v konkrétním dějinném kontextu.²² Někdy se setkáme s odklonem od fragmentárního přístupu, rozlišujícího rozličné vrstvy a tradice v rámci jednoho spisu, a s orientací na holistický přístup, který v rozličnosti materiálu vidí dynamiku jedné knihy, jako je velká kompozice proroka Izaiáše,²³ nebo dokonce většího celku Dvanácti proroků.²⁴

Diachronní přístup se nadále uplatňuje při studiu slovníku a gramatiky starověkých jazyků a v biblickém bádání přesahuje též do sféry tradování již uzavřených biblických knih, totiž do textové kritiky. Ta vlastně dokazuje, že biblické texty poté, co opustily svého posledního „redaktora“, nepřestaly být živými texty, které zůstávají otevřené pro interpretační modifikace. Textová kritika v poslední době zkoumá biblické rukopisy nejen proto, aby se pokoušela rekonstruovat spolehlivý výchozí text, ale zabývá se odlišnými rukopisnými tradicemi jako indikátory rozličných společenských, teologických a hermeneutických kontextů v židovském nebo křesťanském náboženském prostředí.²⁵

BZAW 349. Berlin: Walter de Gruyter 2007; Joel S. Baden. *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*. Forschungen zum Alten Testament 68. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2009; Thomas B. Dozeman – Konrad Schmid (ed.). *A Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Society of Biblical Literature Symposium Series 34. Atlanta: Society of Biblical Literature 2006.

²¹ Např. Konrad Schmid. *The Old Testament: A Literary History*. Minneapolis: Fortress 2012 (překlad německého titulu *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008); Gerd Theissen. *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007; David M. Carr. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press 2011.

²² Brad E. Kelle. *Hosea 2: Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*. Society of Biblical Literature Academia Biblica 20. Atlanta: Society of Biblical Literature 2005.

²³ H. G. M. Williamson. *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*. Oxford: Clarendon 1994.

²⁴ James Nogalski. *Literary Precursors to the Book of the Twelve*. BZAW 217. Berlin: Walter de Gruyter 1993.

²⁵ Srov. Eldon J. Epp. *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962–2004*. Supplements to Novum Testamentum 116. Leiden: Brill 2005; Bart D. Ehrman. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. New Testament Tools and Studies 33. Leiden: Brill 2006.

Souhrnně lze tedy konstatovat, že klasická skladba diachronních metod – zaměření na studium pramenů, forem, tradic a práce redaktorů – je stále považována za nezbytný základ porozumění biblickým textům, byť každá z metod prošla od počátků do dnešních dnů inovacemi. Současně ale za diachronní můžeme považovat třeba takové přístupy, jako je feministické bádání postavení a života žen v antické společnosti nebo sociálně psychologické analýzy traumat, která způsobilo například první zboření jeruzalémského chrámu a odvezení Izraele do zajetí, a jejich dopad na biblickou literaturu. Diachronní interpretace ve všech formách je ustavičnou připomínkou toho, že Bible nevznikla jako v jednom okamžiku z nebe seslaná Boží zvěst, nýbrž že je výsledkem kreativního lidského procesu, ve kterém se utvářely tradice a texty v oboustranné reakci na dějinné události. Diachronní metody popisují a vysvětlují, jak byly v dlouhodobé perspektivě, překračující hranice celých generací, posvátné texty formulovány, interpretovány a předávány.²⁶

5. Historická kritika

Také podobor nazývaný „historická kritika“ zaznamenal od svých poněkud optimistických, ale nereálných nároků říci „jak to vlastně doopravdy bylo“ (*wie es eigentlich gewesen*, Leopold von Ranke) v náhledu na dějiny nápadný posun. Postmoderní kritika upozorňuje mimo jiné na to, že sám současný historiograf si musí přiznat své vlastní předporozumění a úhly pohledu, které nutně ovlivňují a určují jeho historické rekonstrukce. V oblasti Starého zákona se tradiční historická kritika zabývala tím, s jakou přesností biblické texty pojednávají o dějinných událostech, osobách a jejich okolnostech, a snažila se je uvést do souvislostí s mimobiblickými fakty. Dnes se zájem přesouvá k vysvětlování dějinného vývoje idejí, které ovlivňovaly skutečnost, jak se Izrael rozpomínal na svou minulost. Z hlediska historického se tedy například studuje téma izraelského monoteismu. Zajímavá jsou také témata jako vliv babylonského exilu na náboženský a osobní život příslušníků vyvoleného lidu. Je pochopitelné, že bibličtí historici hojně využívají bádání na poli archeologie a sociologie, studia kultur Blízkého východu (egyptologie, asyriologie, ugaritologie, studia chetitské

²⁶ Srov. Kelle. *Diachronic Interpretation*, s. 213.

kultury) a pro pozdější biblickou dobu zejména poznání řecko-římského kontextu.

Novozákonní historická kritika zaměřuje od 19. století svůj hlavní zájem na rekonstrukci tzv. „historického Ježíše“ (něm. „historische Jesusforschung“, angl. „the quest for the historical Jesus“). Toto bádání došlo v 80. letech 20. století do své třetí fáze (tzv. „Third Quest“), které je postaveno na třech principech: a) Ježíše je třeba studovat v kontextu judaismu počátku 1. stol. n. l.; b) kanonická evangelia je třeba doplnit o další prameny – spisy raného křesťanství; c) studium se má metodicky zřeknout teologického rozměru a vysvětlovat Ježíše v lidských okolnostech života římské provincie Galileje.²⁷ Zvláště vůči poslednímu principu se ovšem právem ozývají kritické hlasy, že od působení galilejského rabiho Ježíše nelze oddělit moment víry, kterou u svých současníků, zejména učedníků vzbuzoval. Bez ní by byl jeho portrét nutně zdeformovaný a neodpovídal by dějinné realitě.²⁸ Vedle bádání o „historickém Ježíši“ se badatelé zaměřují také na historické aspekty raného křesťanství v celé šíři nebo na dílčí témata a otázky, spojené zejména s životem a misí apoštola Pavla.

6. Filozofické hermeneutiky a biblické bádání

Se stále rostoucí specializací dílčích biblických metod a přístupů si většina interpretů klade naléhavou otázku, co kromě textu samotného může být garancí určité koherence biblického bádání. Otázkou hlubokých společných základů různých interpretačních vizí se zabývá současná hermeneutika, jejímž předmětem je zkoumat filozofické principy obvykle noetického, ale také ontologického rázu, které tvoří nezbytný široký rámec každé biblistické specializace. Hermeneutika tedy už dávno není jen souborem konkrétních pravidel pro porozumění mluvenému slovu nebo literárnímu textu, čímž převážně bývala ve starověkém a středověkém pojetí. V moderním slova smyslu souvisí s filozofií slova a komunikace.²⁹ V patristickém období bylo hlavní

²⁷ Srov. Milton C. Moreland. *Historical Criticism: New Testament*. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 1. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 406.

²⁸ K problematice pouhých dějinných faktů a nutnosti jejich spojení s teologickým obsahem srov. např. Richard Bauckham. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospel as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company 2006.

²⁹ K současnému přehledu biblické hermeneutiky viz např. Anthony S. Thiselton. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing

hermeneutickou otázkou, jak a nakolik je možné aplikovat „druhý“ smysl biblického textu, označovaný podle různých škol a autorů jako „typologický“ nebo „alegorický“. Tento vícevrstevný přístup k interpretaci se rozvinul ve středověku ustálením čtverého smyslu biblického textu, který je poněkud zjednodušeně vyjádřen známým distichem: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*.⁵⁰ Na bohatost lidského slova obecně a biblického textu zvláště pak poukazují moderní a současné hermeneutické systémy, které se nespokojí s jedním jeho historickým smyslem, třebaže je třeba ho považovat za základ a východisko. Obrovské šíře současné hermeneutické problematiky se lze v tomto krátkém přehledu sotva dotknout, takže následující řádky si nemohou nárokovat víc než připomenutí nejvýznamnějších představitelů hlavních hermeneutických pozic. K soustavnému studiu dějin hermeneutiky 19. a 20. století a k prohloubení dílčích témat lze doporučit bohatou literaturu.⁵¹

Jedním z výrazných hermeneutických pojmů, který ovlivnil také současné přístupy k biblickému textu, je „smrt autora“ a následná emancipace textu od něj, čímž se zúročí aktivní úloha čtenáře jakékoli doby. Čtenářovu existenciální úlohu v součinnosti s textem zdůraznil Martin Heidegger, jehož ideje zejména v novozákonní biblistice uplatňoval Rudolf Bultmann. Jeho rezignace na historický základ biblické zvěsti vyvolala oprávněnou kritiku jeho žáků a následovníků, nicméně důraz na úlohu čtenáře při recepci biblických textů zůstal už trvalým hlediskem novodobé hermeneutiky. Značné abstrakce textu dosahují zastánci strukturalismu, který do studia literatury významně uvedl Ferdinand de Saussure a v postmoderní době se k němu hlásí například Michel Foucault a Jacques Derrida. Hans-Georg Gadamer zase

Company 2009; B. H. McLean. *Biblical Interpretation & Philosophical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.

⁵⁰ Srov. Jaroslav Brož. *From Allegory to the Four Senses of Scripture: Hermeneutics of the Church Fathers and of the Christian Middle Ages*. In: Petr Pokorný – Jan Roskovec (ed.). *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. WUNT 153. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 301–309.

⁵¹ V češtině lze doporučit: Manfred Oehming. *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad 2001; Petr Pokorný. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad 2005; o hermeneutice obecně Jean Grondin. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikúmené 2011. Z novějších cizojazyčných děl upozorňuji například na: Anthony C. Thiselton. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: W. E. Eerdmans Publishing Company 2009; Bradley Hudson McLean. *Biblical Interpretation & Philosophical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press 2012; Silvano Fausti. *Ermeneutica teologica: Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*. Bologna: Edizioni Dehoniane 2012.

plně rozvinul pojetí interpretace jako dialogu. V diskusi s Gadamerem poukázal na důležitost kritiky v procesu interpretace Jürgen Habermas. A nemalým dílem k současné hermeneutice přispěli mimo jiné Paul Ricoeur s podtržením úlohy vzpomínání a „podezření“ a Emmanuel Levinas s personalistickým hlediskem interpretace jako bytí před druhým. Postmoderní mentalitě konečně dobře odpovídá na strukturalismus navazující hermeneutický model Gillesa Deleuzeho a Félix Guattariho, znázorněný obrazem oddenkovité rostliny, která nemá centrální kořen (závazný historický smysl), ale může se kdykoli libovolně šířit do všech stran.³²

Všechny uvedené podněty lze bezesporu vítat jako akcentování určitých hledisek procesu porozumění literárnímu textu, a tedy textu biblickému. Jako určitý korektiv lze uvést hodnocení Papežské biblické komise, podle které

[třebaže] je biblická hermeneutika součástí všeobecné hermeneutiky každého literárního a historického textu, je zároveň jedinečným případem této hermeneutiky. Její specifické rysy jsou dány jejím předmětem. Události spásy a jejich dovršení v osobě Ježíše Krista dávají smysl celým lidským dějinám. Nové historické interpretace mohou být jen odkrýváním nebo rozvíjením tohoto významového bohatství. Biblické vyprávění o těchto událostech nelze plně pochopit pouhým rozumem. Jeho výklad je určován zvláštními předpoklady, jako je víra prožívaná v církevním společenství a světlo Ducha. Spolu s růstem života v Duchu roste ve čtenáři také chápání skutečností, o nichž biblický text mluví.³³

7. Biblická teologie

Snaha o odfiltrování „čistých“ dějinných faktů z biblického textu vedla k profilování samostatného přístupu „teologické interpretace“, jejímž výsledkem jsou různé „teologie“ Starého nebo Nového zákona nebo celé Bible. Zrodily se z potřeby nezapomenout na hlavní určení biblických textů, které jsou tradovány náboženskou komunitou židů a křesťanů. Ty jsou totiž v první řadě pramenem Božího „zjevení“

³² Gilles Deleuze – Félix Guattari. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit 1980; srov. Bradley Hudson McLean. Re-imagining New Testament Interpretation in Terms of Deleuzian Geophilosophy. *Neotestamentica: Journal of the New Testament Society of South Africa* 42, 1 (2008), s. 51–71.

³³ Papežská biblická komise. *Výklad Bible v církvi*, s. 66.

neboli „světlem pro mé nohy“ (Ž 119,105), „slovem života“ věčného (srov. J 20,30–31; 1J 1,1–4). Teologická interpretace je v akademickém prostředí paradoxně jedním z nejnovějších přístupů k Bibli. Jak poznamenává Bartholomew Craig:

Jestliže moderní biblické interpretace chápeme jako řadu *obratů*, pak historický obrat, který v dvacátém století převládal, byl v 70. letech vystřídán obratem literárním. Po něm následoval postmoderní obrat, na který nyní navazuje obrat teologický. Obraty nenahrazují ty předchozí, ale významně mění krajinu biblické interpretace a vyvolávají důležité otázky o vztahu mezi těmito rozličnými fázemi. S objevením teologické interpretace jako by interpretační přístupy uzavřely úplný kruh, avšak obnovená teologická interpretace nemůže zvrátit směr hodin. Musí brát v úvahu dějiny interpretace a orientovat se uprostřed současné situace. Jako relativní nováček je teologická interpretace dosud ve své rané fázi a zahrnuje různé přístupy.⁵⁴

Základním interpretačním principem biblické teologie je chápání Bible jako celku v jejím kanonickém vymezení. S tím se často v současné exegezi spojuje pojem „kanonický přístup“, jehož propagátorem byl Brevard S. Childs,⁵⁵ a v katolické teologii jej významně uplatnil a doporučil Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., který v něm vidí naplnění požadavků II. vatikánského koncilu na biblickou exegezi.⁵⁶ Mezi interprety se vede diskuse o tom, co je možné při pluralitě literárního vyjádření a teologických konceptů jednotlivých biblických autorů považovat za jejich společného jmenovatele; zda je to Bůh, nebo pojem smlouvy, nebo ještě něco jiného. To je důvod, proč se jednotlivé

⁵⁴ Bartholomew Craig. *Theological Interpretation*. In: McKenzie (ed.). *The Oxford Encyclopedia*. 2. sv. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 387.

⁵⁵ Brevard S. Childs. *Biblical Theology of the Old and New Testament*. Minneapolis: Fortress 1992.

⁵⁶ „Ve slovech minulosti lze vnímat otázku po jejich dnešku; v lidských slovech zaznívá cosi většího; jednotlivé spisy nějak odkazují k živému procesu jednoho Písma, který se v nich odehrává. Právě z tohoto vnímání se asi před třiceti lety v Americe rozvinul projekt ‚kanonické exegeze‘ – jejím záměrem je čtení jednotlivých textů v celku Písma, čímž se všechny jednotlivé texty dostávají do nového světla. Konstituce II. vatikánského koncilu o Božím zjevení Dei Verbum toto v čísle 12 vytýčila už jasně jako základní princip teologické exegeze: kdo chce Písmu rozumět v duchu, v němž je napsáno, musí brát ohled na obsah a jednotu celého Písma.“ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal 2008, s. 9.

„biblické teologie“ od sebe liší a současně se vzájemně doplňují.³⁷ Zvláště katoličtí biblisté jsou vyzýváni, aby znovu zhodnotili přínos patristických autorů, kteří v technické dovednosti sice nedostihují moderní biblické interprety, ale v hermeneuticko-teologické intuici je mnohdy předčí.³⁸

8. Závěr

Mnohé bylo v tomto článku zmíněno, mnohé zmíněno být nemohlo. Snad závěrečné obrazné přirovnání, inspirované jedním z autorů soudobé příručky hermeneutiky, vyjádří víc než všechna předchozí slova. B. H. McLean doporučuje současné postmoderní biblické interpretaci – a interpretům zvláště, aby si osvojili „nomádské myšlení“. Má přitom na mysli Abraháma, Hagaru, Sáru a jejich děti. Otcem historicko-kritické biblické interpretace, založené na ideálu „zpět k pramenům“, je podle něj Odysseus, který byl na svých cestách veden nostalgii po domově a touhou *vrátit se* do jistoty dřívějšího rodinného obydlí. Abrahám je na rozdíl od něj otcem „nomádské interpretace“. On se totiž zřekl jakékoli nostalgie a vydal se na cestu *bez možnosti vrátit se zpět* (srov. Gn 12,1–5). A to je cesta, která je víc než akademické nebo intelektuální cvičení. Na tuto cestu se člověk vydá se vším, co k jeho lidství patří, a musí se připravit na nejistotu, ohrožení a nebezpečí, která na něj při putování pouští mohou čekat. Na cestě touto pouští jsou mu průvodcem stránky Bible, na nichž se setkává s Hospodinem, Bohem nomádských praotců, jehož jméno je „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14). Po vzoru Abraháma a Mojžíše mu má dát na své cestě důvěru také současná exegeze a její aktéři, aby se nebáli jít do země, kterou si nedo-

³⁷ Viz např. Walter Brueggemann. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Augsburg Fortress 1997; Reinhard Feldmeier – Hermann Spieckermann. *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011; Ulrich Wilckens. 3 sv. *Theologie des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002–2009. Populárnějšího rázu se silným akcentem na kanonický přístup je například Thomas R. Schreiner. *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Baker Academic 2013.

³⁸ „K obnovení patristické hermeneutiky Písma [...] přispívá také obnovení pozornosti věnované církevním otcům a jejich exegetickému přístupu. Církevní otcové nám totiž ukazují i dnes velmi hodnotnou teologii, protože v jejím středu stojí studium Písma svatého v jeho celistvosti.“ Benedikt XVI. *Verbum Domini – Slovo Páně: Posynodní apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, čl. 37, s. 56.

kážou zatím představit. Intuice středověké hermeneutiky byla správná: *quo tendas anagogia*. Bible má svůj anagogický smysl, který otevírá i před současnou exegezí dosud netušené obzory.

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

ABSTRACT

JAROSLAV BROŽ

**The Biblical Interpretation at the Beginning of the 21st Century:
The Status and a Vision**

The paper presents an overview of the situation of the biblical scholarship after the beginning of the 21th century. After a brief historical introduction the factors are specified that have influenced a present-day positive acceptance of the methodological pluralism. Nevertheless the keystone of the biblical interpretation remains Historical Criticism that combines a diachronic and synchronic approach to ancient texts and that in comparison with its beginning achieved certain innovations. A great expansion enjoy in our times the interpretative approaches, which are not a method in proper sense, but rather specific aspects of interest that bring a reader to understanding and to the actualization of a text. Majority of the approaches have as common denominator an intense orientation on the role of a reader in the process of interpretation. From the hermeneutical point of view is desirable to see a text as an open reality that offers ever new interpretations.

Key words

Interpretation of the Bible, Hermeneutics, Diachrony, Synchrony, Historical Criticism, Biblical Theology

EDICE *BIBLIA HEBRAICA QUINTA* (BHQ)

ADRIAN SCHENKER

ABSTRAKT

Autor vysvětluje přístup uplatňovaný při vydání *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) v kontextu předchozích kritických vydání hebrejské bible. Pomocí stručné historické sondy předkládá vývoj práce s biblickým textem, zejména v originálním hebrejském jazyce. Větší pozornost je věnována srovnání kritických vydání hebrejské bible, zvláště Kittelovy práce obsažené v *Biblia Hebraica* a na ni navazující *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Autor obhájí převzetí biblického textu z Leningradského kodexu a objasňuje širší využití pramenů v kritickém aparátu, který se právě v tomto směru odlišuje od předchozích kritických vydání hebrejské bible.

Klíčová slova

Bible, hebrejská bible, Starý zákon, *Biblia Hebraica Quinta*, masoretský text, Leningradský kodex, *masora magna*, *masora parva*

Koncepce *dějín biblického textu* obsažená v *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), rozlišuje několik fází, které umožňují čtenáři zařadit různá čtení tam, kam v dějinách textu patří. BHQ předkládá tiberiadský masoretský text (MT) se všemi jeho prvky, dále kritický aparát, textový komentář a úvody ke kritickému vydání jednotlivých biblických knih. Biblický text je převzat z Leningradského kodexu (dále jen *L*). Volba jediného rukopisu namísto sestavování kriticky stanoveného textu není motivována dogmaticky, ale zakládá se na specifických podmínkách dějin textu hebrejské bible. Text *L* je reprodukován se svou *masora magna* a *parva*. *Masora magna* je přeložena vůbec poprvé jako celek do angličtiny. Kritický aparát nabízí některé varianty, vybrané pro svůj textově kritický a interpretační význam. BHQ se snaží u všech biblických knih předložit přístupným způsobem stejnorodý kritický aparát.

U každé varianty jsou citováni všichni textoví svědkové. Varianty jsou publikovány v původním jazyce (hebrejštině, aramejštině, řečtině, syrštině či latině) a jsou charakterizovány nebo zhodnoceny. *Komentář ke kritickému aparátu* pak nabízí podrobnější vysvětlení. Úvody k jednotlivým knihám probírají povahu textových svědků, jejich hodnotu, původ i případné limity.

1. Vydání BHQ v kontextu předchozích a současných vydání Bible

Dějiny tištěných vydání hebrejské bible nebo hebrejského a aramejského Starého zákona sahají prakticky až k vynálezu knihtisku. První knihu, latinskou bibli, vytiskl Gutenberg v roce 1454 nebo 1455. O pouhých třiatřicet let později, roku 1488, vydal Giosuè Salomone Soncino v severní Itálii *editio princeps* celé hebrejské bible.¹ Přitom nesmíme přehlížet, že mnohé pečlivě provedené ručně psané bible v době před vynálezem knihtisku byly vpravdě kritickými vydáními. Masoretské bible byly na svou dobu opravdu vědeckým pokusem o vydání nejlepšího možného textu.

V moderní době od 19. století badatelé zpracovávali kritická vydání klasických děl starověké literatury všech národů. V posledních dvou staletích se podařila řada průlomových kritických vydání. Hebrejský Starý zákon není výjimkou. Vědci jako byli např. A. Geiger (1810–1874) a P. de Lagarde (1827–1891) poskytli nové pohledy na dějiny biblického textu a více propracovali metodologii rozlišování mezi ranými a pozdějšími fázemi textu.

Bližze počátku 20. století pak R. Kittel (1853–1929) v Lipsku a P. Haupt (1858–1926) v Göttingenu a Baltimore začali paralelně pracovat na dvou projektech směřujících k vytvoření moderního kritického vydání. V obou projektech se angažovala řada specialistů. Základním předpokladem pro vznik Kittelovy *Biblia Hebraica* (1906) bylo vydání programového rámce, který stanovoval, co vyžaduje kritické vydání hebrejské bible.² P. Haupt ve svém několikasvazkovém díle *The Sacred*

¹ Adrian Schenker. From the First Printed Hebrew, Greek and Latin Bibles to the First Polyglot Bible, the Complutensian Polyglot: 1477–1515. In Magne Saebø (ed.). *The History of Its Interpretation. Sv. 2. Hebrew Bible/Old Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, s. 276–291, 281.

² Rudolf Kittel. *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel*. Leipzig: A. Deichert 1902.

Books of the Old Testament (SBOT)⁵ kladl stejný důraz na textově kritický komentář jako na vydání textu samého. Vedle těchto hlavních vydání existovaly i skromnější edice, jimž šlo pouze o přesné vydání masoretského biblického textu. V tomto ohledu máme na mysli dílo S. Isaaca Baera (1825–1897), F. Delitzsche (1813–1890), M. Meira Letterise (1800–1871), C. Davida Ginsburga (1831–1914) a dalších.

Pokud jde o biblický text, Kittelova bible prošla v letech 1929–1937 reedicí, čímž vzniklo nové, zcela revidované třetí vydání, jež připravil sám Kittel ve spolupráci s P. Kahlem (1875–1964). Rozdíl v biblickém textu spočívá v tom, že Kittel pro první a druhé vydání použil Druhou rabínskou benátskou bibli (1524–1525), kdežto pro třetí vydání zvolil *Codex Leningradensis* (L).⁴ K tomu je třeba malého vysvětlení. Na Kahleho radu Kittel nahradil biblický text Jáкова Ben Chajjima (Benátky, 1524–1525), užitý v prvním a druhém vydání, nejstarším kompletním masoretským rukopisem – tzv. kodexem *Leningradensis*, který byl napsán v roce 1008 nebo 1009 v Egyptě a do Ruska jej přivezl v 19. století Abraham Firkovitch. V důsledku tohoto rozhodnutí byla do nového třetího vydání přidána *masora parva*.

V ideové návaznosti na předchozí Kittelovy bible se v letech 1967–1977 konečně objevilo další vydání nejprve pod záštitou Württembergské biblické společnosti a pak Německé biblické společnosti, pod názvem *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS).⁵ Vydání připravili K. Elliger z tübingenské univerzity a W. Rudolph z univerzity v Münsteru. Jak Kittelova bible ve svých třech vydáních a mnoha reprintech, tak BHS byly kritickými příručními vydáními v pravém slova smyslu, kde výraz „příruční“ označuje vědeckou nebo odborně souhrnnou knihu, slovník nebo lexikon v jediném svazku, na rozdíl od několikosvazkových vydání vhodných pro knihovny.⁶ Jak *Biblia Hebraica*, tak *Biblia Hebraica Stuttgartensia* představovaly tedy souhrnná kritická vydání, někdy zvaná *editio critica minor*, v jediném svazku.

M. H. Goshen-Gottstein a jeho nástupce S. Talmon na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě se ujali úkolu připravit *editio critica maior*.

⁵ Paul Haupt. *The Sacred Books of the Old Testament*. Baltimore: The Johns Hopkins Press 1896–1904.

⁴ Ruská národní knihovna, Sankt Petěrburg, EBP I B 19a.

⁵ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Karl Elliger – Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1977. Od roku 1977 vyšlo pět revidovaných reprintů.

⁶ U takových vydání se nepředvídá každodenní osobní používání soukromou osobou. Abych uvedl příklad, souhrnný Oxfordský slovník je příručním vydáním velkého Oxfordského slovníku.

Dnes v jejich díle pokračuje Talmonův nástupce Michael Segal.⁷ Cílem této edice je vyčerpávající přehled všech dostupných textových svědků. V současné době tým badatelů pod vedením R. S. Hendela pracuje na dalším kritickém příručním vydání pod názvem *Oxfordská bible*. Kromě toho stále vycházejí nová kritická, specificky masoretská textová vydání, mezi jinými připomeňme hebrejské bible vydané M. Breuerem, A. Dotanem a M. Cohenovo chystané vydání *Mikraot Gedoloth „HAKETER“*.⁸

2. Jaké cíle si klade BHQ?

Povahu, cíle a vědomě přijaté limity BHQ podrobně nastiňuje všeobecný úvod.⁹ Projekt navazuje na rozsáhlé textově kritické dílo vzešlé z podnětu E. A. Nidy (1914–2011), který je realizoval pro United Bible Societies. Nida připravil vydání Nového zákona, na němž spolupracoval s týmem předních odborníků na novozákonní textovou kritiku, kteří prozkoumali mnoho významných textových variant.¹⁰ Tato pozitivní zkušenost vedla k myšlence udělat něco podobného pro Starý zákon.

Za tím účelem se sešel roku 1969 v německém Arnoldshainu tým odborníků na textovou kritiku, který se pak pravidelně scházel příštích deset let ve Freudenstadtu ve Schwarzwaldu, a to vždy na celý měsíc. Tento tým vědců tvořil výbor projektu *Hebrew Old Testament Text Project* (HOTTP), jehož předsedou byl Nida. Výsledky byly otištěny všechny najednou v předběžné a provizorní zprávě.¹¹ D. Barthélemy měl na starosti konečné publikování navržených řešení pro přibližně

⁷ Dosud vyšly svazky Izaiáš (1975–1995), Jeremiáš (1997) a Ezechiel (2004). Připravuje se Dvanáct malých proroků.

⁸ *Mikraot Gedoloth „HAKETER“*. Ramat Gan: Bar Ilan University 1992–2007. Dosud vyšlo deset svazků.

⁹ Viz *Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato: General Introduction and Megilloth*. BHQ 18. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004, s. vii–lxxv.

¹⁰ *The Greek New Testament*. Kurt Aland et al. (ed.). Stuttgart: Württemberg Bible Society 1966, po němž následovalo několik novějších vydání. Viz též Bruce M. Metzger. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. vyd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994.

¹¹ *Preliminary and Provisional Report on the Hebrew Old Testament Text Project/Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*. 5 sv. New York: United Bible Societies 1973–1980.

pět tisíc variant, jimiž se členové výboru zabývali.¹² Nida, a podobně i vedení United Bible Societies vidělo cíl této práce v tom, že může pomoci nesčetným překladatelům Bible, kteří si většinou nevědí rady, když narazí na problém textově kritického rázu.

Brzy se však ukázalo, že obrovský materiál textově kritického výzkumu by mohl být zpřístupněn ještě více než jako původně zamýšlená pomoc pro překladatele, kdyby se použil za základ nového kritického vydání hebrejské bible. Takový projekt by mohl využít zajímavých nových poznatků na poli textové kritiky, kde výzkum jde rychle kupředu. Tak se zrodila v United Bible Societies myšlenka nového vydání ve světle principů projektu *Hebrew Old Testament Text Project* a Německé biblické společnosti, již vedl (tehdejší) generální sekretář S. Meurer, který v roce 1990 projekt plně podpořil včetně jeho finanční stránky.

Jakými hledisky textové kritiky a dějin textu se řídí práce na BHQ? Vzhledem k tomu, že dějiny textu začínají s existencí textových svědků, existuje raná fáze vývoje biblických spisů, která dějiny textu a textovou kritiku přesahuje, lépe řečeno předchází. Toto období leží mezi počátky biblických spisů a prvním výskytem fyzických textových svědků v podobě rukopisů a v případě hebrejské bible raných překladů. Toto první období leží mimo oblast dějin textu a spadá naopak do oblasti literární kritiky.

Druhá fáze zahrnuje období, které sahá od doby nejstarších svědků, kteří se datují ve výjimečných případech do 4. století př. Kr., jako jsou paralelní neboli synoptické texty mezi knihami Samuelovými – Královskými a Kronik, ale ve většině případů do 3. až 2. století př. Kr., až po předchůdce masoretského textu, často zvaného protomasoretský, který se objevuje mezi rokem 200 př. Kr. a 100 po Kr. Do tohoto období utváření biblických textů patří rukopisy nalezené při pobřeží Mrtvého moře a starý řecký překlad jako nejdůležitější svědkové textu hebrejské bible té doby.

Třetí fáze pak představuje období, jež začíná pevně daným souhláskovým textem, protomasoretským textem, z počátku našeho letopočtu. Jeho svědky jsou jednak svitky od Mrtvého moře a biblické překlady z té doby (Hexapla, aramejský, syrský, latinský), jednak citace v rabínských spisech. Konečně čtvrtou fází představují úplné

¹² Dominique Barthélemy. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. OBO 50/1–4. Fribourg: Editions universitaires 1982–2005. Připravuje se 5. svazek (Job a Píseň písní) jako posmrtné vydání; měl by vyjít v roce 2013.

masoretské bible vrcholného středověku, jež mají pět podstatných součástí: souhláskový text, přízvuky a samohlásky, znaménka dělicí odstavce a masoru.

Záměrem editorů BHQ je umožnit čtenářům jasně vidět rozdíly mezi těmito fázemi a umět zařadit varianty objevující se v Bibli do příslušného období dějin textu. Proto BHQ nikdy neuvádí údaje pocházející z literární kritiky, jež by se týkala první fáze.

U druhé fáze uvádí BHQ veškeré hebrejské (a v případě aramejských částí některých biblických knih i všechny aramejské) textové svědky, leda že se jedná pouze o pravopisné varianty. V tomto případě BHQ rozlišuje mezi textovými a literárními variantami. Textové varianty jsou rozdíly ve dvou nebo více *kopiích* téhož literárního díla, kdežto literární varianty jsou rozdíly ve dvou nebo více *recenzích* či *vydáních* téhož díla. Recenze je přepracovaná podoba původní literární kompozice. Jednotlivé kopie lze mezi sebou bezprostředně porovnávat, což nelze říci o recenzích, neboť u nich se jedná o literární přepracování původního spisu. Je jisté, že mnoho knih a oddílů hebrejských svatých Písem se v době druhé fáze četlo a předávalo ve dvou nebo více recenzích či vydáních. Příkladem mohou být knihy proroků Jeremiáše, Ezechiela a knihy Královské.

Příčiny tohoto překvapivého jevu souvisejí s určitými proudy literárního vývoje, v nichž si některé kruhy přivlastnily právo i v tomto poměrně pozdním stadiu vkládat do biblických spisů nové varianty textu. Jako příklad uveďme specifické samařské varianty jež byly přidány k Tóře v Samařsku pravděpodobně během druhé fáze dějin biblického textu.¹⁵ Jiný příklad se týká tzv. *tiqqune soferim*. Tyto vývojové postupy se prakticky rovnají novému revidovanému vydání biblické knihy a zavazují textovou kritiku, aby rozlišovala mezi vydáními. Vydání se nesmějí směšovat. V BHQ jsou textové varianty uvedeny tak, jak je to obvyklé pro textovou kritiku. Varianty pocházející z různých recenzí se označují jako *literární*, čímž se chce poukázat na jejich odlišnou povahu. Ve třetí fázi BHQ zaznamenává souhláskové varianty ve světle dostupných svědků. Tito svědkové navíc někdy dokládají různé tradice čtení (vokalizace) nebo různé členění kratších i delších úseků textu.

Protože BHQ je příručním kritickým vydáním, nemůže poskytovat aparát masory, ani není možné v ní uvést všechny varianty masoretských rukopisů. BHQ se omezuje na to, že u každé biblické knihy

¹⁵ Např. samařské desáté přikázání.

srovnává tři významné, pečlivě opsané tiberiadské biblické kodexy (Aleppský, Káhirský kodex proroků, Leningradský, z Britského Muzea č. 4445 a jiné autoritativní rukopisy různých biblických knih). Tyto kodexy byly nejen ve své době, ale jsou dodnes považovány za vynikající reprezentanty autentického tiberiadského masoretského textu. Srovnáním tří rukopisů se, doufejme, podaří podat spolehlivý obraz dobrého tiberiadského textu, přičemž všechny jejich vzájemné odchylky budou uvedeny v aparátu.

3. Perspektiva BHQ

BHQ předkládá masoretský text se všemi náležitostmi, dále kritický aparát, textový komentář a úvody ke kritickému vydání jednotlivých biblických knih.

3.1 *Biblický text BHQ*

BHQ předkládá text Leningradského kodexu (*L*).¹⁴ Tato volba, kterou učinil Kahle pro třetí vydání Kittelovy bible, bývá často kritizována. Toto rozhodnutí v případě BHQ není motivováno dogmaticky, jak se někteří domnívají, ale opírá se o specifické podmínky dějin biblického textu. Mezi nejranější a nejzávažnější svědky patří některé překlady, které neposkytují bezprostřední přístup k výchozímu hebrejskému textu. Dosti často se stává, že řecký překlad je jediným svědkem určité textové varianty. Původní hebrejský (či aramejský) text lze ze starověkého překladu se značnou jistotou rekonstruovat, přesto však moderní filologické rekonstrukce nejsou skutečné verze, dochované v textu starověkých svědků. Zůstávají hypotetické. Nefungují na stejné úrovni jako verze doložené.

Za druhé, hebrejská fonetika ve druhém období dějin textu (4. st. př. Kr. – 1. st. po Kr.) není totožná s masoretskou fonetikou z 9.–12. století po Kr., byť na sebe navazují. Je tedy riskantní vokalizovat rané texty podle pozdější fonetiky. Tyto okolnosti se specificky týkají biblického textu, proto se určování nejstaršího textu Bible liší od vydávání jiných starověkých a středověkých děl.

Samostatný problém představují básnické pasáže Bible. Některé poetické texty, jako Ex 15, Dt 32, Sd 5 a jiné, mají v tiberiadských masoretských rukopisech zvláštní grafické uspořádání. BHQ se snaží zachovat

¹⁴ Viz výše pozn. č. 4.

grafiku *Leningradského kodexu* a v poznámkách uvádět varianty, které se mohou vyskytnout v jiných tiberiadských rukopisech. Žalmy, Příslóví a knihu Job (kromě Job 1–2) prezentuje *L* ve dvou sloupcích na rozdíl od tří v případě prozaických textů. Proroci (v moderním smyslu slova, tj. *nevi'im aḥārônîm*), ale i Píseň písní, Pláč, Kazatel a jiné básnické texty, jako Channina píseň v 1Sam 2, jsou v rukopise *L* uváděny ve sloupcích jako prozaické texty. V tomto bodě BHQ nekopíruje grafiku rukopisu *L*, protože poezie má velký význam a její veršové struktury by měla v očích dnešního čtenáře odpovídat grafická podoba. Proto se editoři biblických knih BHQ musejí rozhodovat, které pasáže považují za básnické. Jestliže některý text pokládají za básnický, rozdělí ho na *bicola* nebo *tricola* podle jeho poetické struktury, i když je v rukopise *L* prezentován jinak. V rámci zvolené struktury však již budou sledovat co nejvěrněji masoretské kladení akcentů, leda že by zjevně protirečilo básnickému rázu textu. V souladu se zásadou BHQ reprodukovat text *L* v nezměněné podobě, jsou samozřejmě přízvuky tytéž, jaké uvádí rukopis *L*. Grafické rozložení stránky tedy v tomto případě navozuje představu trochu jiné struktury textu než přízvuky samy.

Text *L* je reprodukován i se svou *masora magna* a *parva*. *Masora magna* je v komentářové části přeložena do angličtiny. Je to vůbec poprvé, co moderní kritické vydání hebrejské bible s kritickým vydáním celých dějin textu (tj. nejenom masoretské fáze) obsahuje úplnou *masoru*. Je to, pravda, *masora Leningradského kodexu*, ale v komentáři je umístěna do kontextu jiných *masóróth*. Pokud čtenář využije tohoto nástroje, může ocenit textově kritickou hodnotu masoretské notace. Jedním z hlavních účelů masoretského komentáře je napomáhat plodnějšímu chápání tohoto důležitého nástroje středověké biblické analýzy.

Kritický aparát nabízí výběr textových variant. Kritérii k výběru jsou: textově kritický význam varianty a jeho možná závažnost pro výklad a překlad. V určitých případech mohou tato kritéria zahrnovat rozsáhlou diskusi v rámci předchozího výzkumu. BHQ se snaží dosáhnout u všech biblických knih jisté stejnorodosti kritického aparátu, co se týče výběru variant a struktury aparátu, bez ohledu na to, kdo zrovna tu kterou knihu připravuje k vydání.¹⁵ Za tímto účelem byly vypracovány podrobné pokyny a kontroluje se, jsou-li dodržovány.

¹⁵ Svazky dosud publikované jsou k dispozici na oficiálních webových stránkách BHQ: <<http://www.scholarly-bibles.com>>.

U každého případu se citují všichni svědkové. Občas bývá konstatováno, že tato úplnost může aparát zatížit nadbytkem poznámek. Redakční tým BHQ je však přesvědčen, že aparát umožní čtenáři seznámit se přístupnou formou se situací textu a že se tak předejde nesprávným závěrům, k nimž by pomlčení o některých svědčích mohlo vést. Varianty jsou vždy uváděny v tomtéž logickém pořadí, ty nejdůležitější napřed.

Obvykle je naznačeno krátké hodnocení. Tyto hodnotící poznámky, zvané charakterizace, vyvolaly řadu kritických reakcí. Nesnaží se nic vnucovat, pouze informují. Ukazují hlavní důvod, proč editor posoudil určitou variantu právě tak, jak ji posoudil. Čtenář má samozřejmě naprostou svobodu s úsudkem editora nesouhlasit. Ať je hodnocení čtenářů jakékoli, mohou zjistit, proč se redaktor rozhodl právě takto.

U svědků se cituje původní text v příslušném jazyce (hebrejsky, aramejsky, řecky, syrsky, latinsky). Jelikož BHQ je zamýšlena jako příruční vydání, mohou tyto citace v jazycích a abecedách, pro většinu čtenářů možná neznámých, působit snad až snobským dojmem. Jak to odpovídá potřebám běžných uživatelů hebrejské bible, jako jsou studenti, pastoři, rabíni a zainteresovaní odborníci z jiných oborů? I zde redaktori BHQ nejprve zvážili jiná řešení, jako je překlad všech verzí do angličtiny nebo vynechání některých svědků. Nakonec se zdálo nejlepší zůstat u svědků tak, jak jsou. To je jediný skutečně vědecký přístup. Celkově není těchto citací tolik, aby rušily ty čtenáře, kteří je nedovedou všechny rozluštit.

U těžších případů se v jedné části komentáře uvádějí některá vysvětlení, bez nichž nelze plně docenit textově kritický úsudek a jeho prvky. Úvody k jednotlivým biblickým knihám v BHQ nastiňují povahu textových svědků, jejich hodnotu, jejich limity, bibliografické zdroje, kde je lze nalézt, jejich vztah k dalším svědkům atd.

Tvrdí se, že praktičtější než vydání s kritickým aparátem dole pod čarou je v mnoha případech synoptická prezentace dvou textů ve dvou sloupcích na téže stránce. To rozhodně platí, zvláště jde-li o dvě recenze nebo edice. Avšak textová situace je velmi často složitá a mnohvrstevná. Pro náš projekt by bylo zapotřebí čtyř sloupců, například pokud jde o paralelní pasáže z knih Samuelových-Královských a Kronik, kde by se vedle masoretského textu musel uvádět starořecký, který se od hebrejského v knihách Samuelových a Královských liší. Stejná situace je v případě Kronik. Tradiční aparát není, připustíme, dokonalým obrazem dějin biblického textu. Ovšem jiné typy aparátu by s sebou nesly

- אָלִיּוּ בַלְאָט וּתְתַקַּע אֶת־הַיְתָד בְּרַקְתּוֹ וּתְצַנַּח בְּאַרְץ וְהוּא־נִרְגָּם ה' .ג. ד.
 22 וַיֵּצֵף וַיִּמָּת: וְהִנֵּה בָרַק רָדַף אֶת־סִיסְרָא וּתְצַא יַעַל לְקִרְאָתוֹ בִּרְאשׁ פְּסוּק
 וּתְאָמַר לֹא לָךְ וְאַרְאֶךָ אֶת־הָאִישׁ אֲשֶׁר־אַתָּה מִבְּקֶשׁ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ
 23 וְהִנֵּה סִיסְרָא נֹפֵל מִתּוֹ וְהַיְתָד בְּרַקְתּוֹ: וַיִּכְנַע אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַהוּא
 24 אֶת יָבִין מֶלֶךְ־כְּנָעַן לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְלַף יָד בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל'
 5.5 הַלּוֹךְ וְקָשָׁה עַל־יָבִין מֶלֶךְ־כְּנָעַן עַד אֲשֶׁר הִכְרִיתוּ אֶת יָבִין
 מֶלֶךְ־כְּנָעַן: פ

- 5 וּתְתַשֵּׁר דְּבוּרָהּ וּבְרָק בֶּן־אֲבִינֵעַם בַּיּוֹם הַהוּא ג. ה.
 2 לְאָמַר: בְּפָרַע פְּרָעוֹת בִּישְׂרָאֵל בְּהַתְּנַדָּב עָם ג. ה. ה.
 3 בְּרָכוּ יְהוָה: שְׁמְעוּ מַלְכִים הַאֲזִינוּ ה. ה.
 4 לִיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: יְהוָה בְּצִאֲתָהּ ג. ב. בנביא
 מִשְׁעִיר בְּצַעֲדָהּ מִשְׁדָּה אָדוֹם אַרְץ
 5 רְעֹשָׁה גַם־שָׁמַיִם נִטְפּוּ גַם־עַבְבִים נִטְפּוּ ג.
 5 מַיִם: הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָה ז.
 6 סִינֵי מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: בַּיָּמִי שְׁמַגְר בֶּן־
 עֲנַת בַּיָּמִי יַעַל חֲדָלוּ אַרְחֹת וְהִלְכִי

[21] בלאט ד' חד מל וג חס ותבוא אליו בלאט . ויצו שאול את . ויכו את כנף המעיל אשר . ותבא בלט ותגל :0: [22] והנה ב' ראש פסוק בסיפר ברק רדף את סיסרא . איש זקן :0: [5:2] ברכו יהוה ה' וסימנהון בפרע פרעות בישראל . ושל אחריו . מלאכיו גבורי כח . ושל אחריו :0:

21 וַיֵּצֵף וַיִּמָּת: וְהִנֵּה בָרַק רָדַף אֶת־סִיסְרָא וּתְצַא יַעַל לְקִרְאָתוֹ הַיְתָד בְּרַקְתּוֹ וּתְצַנַּח בְּאַרְץ וְהוּא־נִרְגָּם ה' .ג. ד.
 22 וַיֵּצֵף וַיִּמָּת: וְהִנֵּה בָרַק רָדַף אֶת־סִיסְרָא וּתְצַא יַעַל לְקִרְאָתוֹ הַיְתָד בְּרַקְתּוֹ וּתְצַנַּח בְּאַרְץ וְהוּא־נִרְגָּם ה' .ג. ד.
 23 וְהִנֵּה סִיסְרָא נֹפֵל מִתּוֹ וְהַיְתָד בְּרַקְתּוֹ: וַיִּכְנַע אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַהוּא
 24 אֶת יָבִין מֶלֶךְ־כְּנָעַן לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְלַף יָד בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל'
 5.5 הַלּוֹךְ וְקָשָׁה עַל־יָבִין מֶלֶךְ־כְּנָעַן עַד אֲשֶׁר הִכְרִיתוּ אֶת יָבִין
 מֶלֶךְ־כְּנָעַן: פ
 5 וּתְתַשֵּׁר דְּבוּרָהּ וּבְרָק בֶּן־אֲבִינֵעַם בַּיּוֹם הַהוּא ג. ה.
 2 לְאָמַר: בְּפָרַע פְּרָעוֹת בִּישְׂרָאֵל בְּהַתְּנַדָּב עָם ג. ה. ה.
 3 בְּרָכוּ יְהוָה: שְׁמְעוּ מַלְכִים הַאֲזִינוּ ה. ה.
 4 לִיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: יְהוָה בְּצִאֲתָהּ ג. ב. בנביא
 מִשְׁעִיר בְּצַעֲדָהּ מִשְׁדָּה אָדוֹם אַרְץ
 5 רְעֹשָׁה גַם־שָׁמַיִם נִטְפּוּ גַם־עַבְבִים נִטְפּוּ ג.
 5 מַיִם: הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָה ז.
 6 סִינֵי מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: בַּיָּמִי שְׁמַגְר בֶּן־
 עֲנַת בַּיָּמִי יַעַל חֲדָלוּ אַרְחֹת וְהִלְכִי

zase jiné problémy, kdyby měly být včleněny do jediné knihy, jako je BHQ. A prezentace v jediném svazku je dlouhodobým cílem BHQ. Druhý doprovodný svazek nabídne čtenářům textově kritické komentáře.

4. Příklad edice BHQ: Sd 4,22–5,6

Pro ilustraci, jak funguje BHQ, uvádíme jednu stránku z nejnovějšího svazku BHQ. Výňatek z knihy Soudců, převzatý z vydání BHQ, je uveden spolu se stručným komentářem.¹⁶

Debořina píseň je prezentována v grafickém provedení podle *L* (tzv. „cihlová“ struktura). Začíná po literě *pé*, která označuje otevřenou mezeru mezi dvěma odstavci. Písmena *pé* a *sámek* pro otevření a zavření oddělení perikop nejsou uváděna v *L*, ale BHQ zde navazuje na praxi Kittelových biblí a BHS, které pro větší jasnost definovaly pauzy mezi jednotlivými oddíly pomocí těchto písmen. V BHQ se varianty v dělení perikop uvádějí v aparátu a v úvodu k dané biblické knize stejně jako jiné varianty. Vždyť i ony patří k textu, i když se tento aspekt textové tradice často zanedbává. Tři poznámky náležející k *masora magna* (4,21; 4,22; 5,2) jsou umístěny pod biblickým textem. Přeloženy jsou na s. 29* v komentářové části *masora magna*. Co se týče *masora parva*, čteme na s. 18* komentář týkající se masoretské poznámky k verši 5,4, která signalizuje dvojitý výskyt slova *nāṭāpū*: „Mp se liší od textu M^L (= *L*), v němž se toto lemma vyskytuje třikrát (Sd 5,4; Ž 68,9; Pís 5,5).“ To je ukázka protikladu mezi textem *L* a jeho *masorou*. Komentář výslovně upozorňuje čtenáře na to, že masoretské poznámky mohou být relativně nezávislé na rukopisu, k němuž jsou připojeny. Komentář zde tedy osvětluje textový problém týkající se *masory*.

Co se týče aparátu, nachází se tu patnáct variant k deseti veršům obtížného textu. Z těchto patnácti variantních verzí jich sedm (4,21; 5,2.3.4.5; dvě lemmata ve v. 6) potřebovalo podrobnější vysvětlení v rámci komentáře na s. 53*–55*. Patnáct lemmat je citováno řecky, dvě syrsky, dvě latinsky, jedno aramejsky. Je uvedeno čtrnáct charakterizací, přičemž některé verze hodnoceny nejsou. Redaktorům je ponechána volnost charakterizací vynechat, jestliže se domnívají, že ji nelze podat, nebo ji prostě považují za příliš nejistou.

Pokud jde o Sd 5,5 (první lemma), redaktor N. Fernández Marcos dává přednost variantě, která se liší od MT jen samohláskami:

¹⁶ Natalio Fernández Marcos. *BHQ* 7. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011, s. 14.

nāzollū (*nip'al*) místo *nāzēlū* (*qal*). To je právě případ na pomezí exegeze a textové kritiky, protože rozdíl mezi starou řečtinou, syrštinou a targumem na jedné straně a MT a Vulgátou na straně druhé mohou představovat jen rozdílnou interpretaci téhož lemmatu. Lze však stejně dobře tvrdit, že základem verze, kterou nacházíme ve staré řečtině, syrštině a targumu, byla skutečně jiná verze. Když se tedy rozhodujeme mezi oběma možnostmi, netýká se to dvou rozdílných souhláskových variant (souhlásky jsou stejné), nýbrž rozdílných tradic čtení daného slova. V jednom případě je tradice doložena již ve staré řečtině, ve druhém již ve Vulgátě.

*Departement für Biblische Studien
Universität Fribourg
(soukromá adresa: Rue du Botzet 8, P.O.B. 224)
CH-1705 Fribourg
Švýcarsko
e-mail: adrian.schenker@unifr.ch*

ABSTRACT

ADRIAN SCHENKER

The Edition *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ)

The paper explains the approach applied for the edition of *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) in the context of previous critical editions of the Hebrew Bible. A concise historical survey presents the progress of the Biblical scholarship especially in the Hebrew language. It devotes more attention to the comparison of critical editions of the Hebrew Bible, in particular of Kittel's work in the *Biblia Hebraica* and in the succeeding *Biblia Stuttgartensia* (BHS). The author justifies the adoption of the text of the *Codex Leningradensis* and clarifies the wider usage of sources in the critical apparatus, which differs in this way from the previous critical editions of the Hebrew Bible.

Key words

Bible, Hebrew Bible, Old Testament, *Biblia Hebraica Quinta*, Masoretic Text, *Codex Leningradensis*, Masora magna, Masora parva

NOVÁ ZÁKLADNÍ POMŮCKA
KE STUDIU ŘECKÉHO NOVÉHO ZÁKONA:
28. VYDÁNÍ NESTLE-ALAND*

LADISLAV TICHÝ

ABSTRAKT

Článek se snaží uvést charakteristické rysy 28. vydání Nestle-Aland (2012). Popisuje hlavní změny a rozdíly ve srovnání s dřívějšími vydáními, které jsou jak v řeckém textu (v katolických epištolách), tak v kritickém aparátu. Uvádí také další důležité změny v tomto vydání. Potom rovněž hodnotí význam tohoto kritického vydání řeckého Nového zákona pro současnou biblickou vědu.

Klíčová slova

řecký Nový zákon, Nestle-Aland, textová kritika

Kvážnému studiu řeckého Nového zákona je třeba mít nej-
různější pomůcky. Mezi ně jistě patří např. slovníky a gramatiky novo-
zákonní řečtiny, konkordance řeckých slov Nového zákona atd. Ale tou
hlavní pomůckou je samozřejmě řecký text Nového zákona, který je
dostupný v kritických edicích. Řecký Nový zákon vyšel poprvé tiskem
v roce 1516 zásluhou Erasma Rotterdamského, ačkoliv už v r. 1514 byl
řecký Nový zákon vytištěn jako součást tzv. *Complutenské polygloty*,
která však byla vydána v celku až asi v roce 1522. V 16. století vyšla ješ-
tě další vydání řeckého Nového zákona (např. čtyři vydání pořídil fran-
couzský tiskař Robert Estienne a dokonce o devět vydání se zasloužil
kalvínský teolog Theodor Beza). Tato čilá vydavatelská činnost pokračo-
vala i v dalším století. Ovšem tato první vydání byla pořizena na
základě poměrně mladých řeckých rukopisů. Přitom došlo k ustálení
tohoto z kritického hlediska málo kvalitního textu, který dostal ozna-
čení jako tzv. *Textus receptus* (tak je charakterizován řecký text v úvodu

* Tento příspěvek je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

k 2. vydání Nového zákona holandské tiskařské rodiny Elzevierů z r. 1633). Ačkoliv už v 18. století byl tento text opatřen kritickým aparátem (např. ve vydání J. A. Bengela z r. 1734, ale zvláště v dvousvazkovém vydání od J. J. Wettsteina z let 1751/52), teprve v 19. století došlo ke kritickému vydávání i řeckého textu Nového zákona. Nejdůležitějším dílem v tomto ohledu bylo dvousvazkové vydání *Editio octava critica maior* Constantina Tischendorfa z let 1869 a 1872, které se opíralo především o *Sinajský kodex*, ale v jehož kritickém aparátu se autor snažil zachytit všechny do té doby známé textové varianty. Velkou autoritu mělo také vydání anglických badatelů B. F. Westcotta a F. J. A. Horta *The New Testament in the Original Greek* z r. 1881, v němž byl silně upřednostněn Vatikánský kodex (B/03). Pro praktickou vědeckou práci biblistů se však nejlépe hodila příruční vydání řeckého Nového zákona, jichž vyšlo ve 20. století několik. Největší rozšíření a oblíbenost získalo vydání, které je dnes známé pod dvěma jmény jeho někdejších editorů: Nestle–Aland. Svůj počátek má v roce 1898, kdy Eberhard Nestle vydal řecký Nový zákon, jehož text se opíral o tři předcházející vydání (C. Tischendorfa, Westcotta–Horta a R. F. Weymoutha, od r. 1901 místo posledně jmenovaného nastoupilo vydání B. Weisse). Kritický aparát byl velmi skrovný (odlišnosti textu v užitých vydáních a varianty kodexu Bezova). K výrazné změně došlo od 13. vydání v roce 1927, které připravil syn Eberharda Nestleho († 1913) Erwin Nestle. Kritický aparát už obsahoval skutečné svědectví rukopisů a překladů textu Nového zákona. Začátkem 50. let minulého století se do přípravy vydání zapojil také Kurt Aland. Jeho jméno se objevuje na titulním listu vedle jmen Eberhada a Erwina Nestleových od 21. vydání v r. 1952. Vydání Nestle–Aland dosáhlo největšího rozšíření mezi badateli, třebaže existovala ještě jiná příruční vydání řeckého Nového zákona (jako vydavatelé byli také silně zastoupeni katolíci, např. H. J. Vogels,¹ A. Merk,² J. M. Bover³).⁴ „Nestle–Aland“ byl stále tištěn ze stejné

¹ *Novum Testamentum Graece*. H. J. Vogels (ed.). Düsseldorf: Schwann 1920, 4. vyd. (*Graece et Latine*), Freiburg: Herder 1955.

² *Novum Testamentum Graece et Latine*. A. Merk (ed.). Roma: PIB 1933, 11. vyd. Roma: PIB 1992.

³ *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*. I. M. Bover (ed.). Madrid: Typis Barcinone 1945, 5. vyd. Madrid 1968, také ve vydání: *Nuevo Testamento Trilingüe*. J. M. Bover – J. O’Callaghan (eds.), 4. vyd. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1999, a další přetisky.

⁴ Podrobnější informace o vydáních řeckého Nového zákona od 16. století viz: K. Aland – B. Aland. *Der Text des Neuen Testaments*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1982, s. 13–46.

sazby,⁵ což jistě neznamenalo zlepšení čitelnosti, ale jeho autorita byla velká. Zásadní přepracování přineslo 26. vydání „Nestle-Aland“ v roce 1979, a to jak v textu, tak v kritickém aparátu. Byl převzat stejný řecký text (třebas s pravopisnými rozdíly) jako u 3. vydání *The Greek New Testament* z r. 1975. To bylo umožněno tím, že na tomto vydání z r. 1975, které bylo určeno především jako výchozí text pro překladatele Nového zákona, se podílel také K. Aland. Kromě jeho jména jsou na titulním listu obou vydání uvedena ještě jména Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger a Allen Wikgren. Nově vypracovaný kritický aparát 26. vydání Nestle-Aland znamenal nemalé obohacení. V roce 1993 bylo pak publikováno 27. vydání „Nestle-Aland“, tj. *Novum Testamentum Graece* v edici, za níž v prvních desetiletích její existence stáli Eberhard a Erwin Nestle († 1972). Jako jména editorů se na titulním listu objevují Barbara a Kurt Alandovi, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini a Bruce M. Metzger. Řecký text zůstal ve své podstatě sice stejný jako v 26. vydání, ale kritický aparát byl doplněn. Toto 27. vydání mělo potom další přetisky. Ale v roce 2012 vyšlo 28. (na titulním listu s přívlastkem „revidované“) vydání „Nestle-Aland“,⁶ které už má změny i v řeckém textu. Přepracován byl rovněž kritický aparát. V následujícím se budeme snažit uvést alespoň všechny důležité charakteristické rysy tohoto 28. vydání Nestle-Aland, především pomocí konfrontace s předcházejícím vydáním či předcházejícími vydáními, a potom se pokusíme vyjádřit, jaký význam má toto nové vydání řeckého Nového zákona pro novozákonní vědu.

1. Charakteristika 28. vydání Nestle-Aland

Hlavním důvodem pro publikování nového, 28. vydání „Nestle-Aland“ byla zřejmě změna ve znění řeckého textu, i když se týká pouze tzv. katolických epištol. Je to text, který byl publikován v rámci

⁵ Stačí srovnat obr. 11 v Aland – Aland. *Der Text des Neuen Testaments*, s. 31, kde je reprodukce stránky se začátkem Janova evangelia z 1. vydání z r. 1898, a *Novum Testamentum Graece et Latine*. Eberhard Nestle – Erwin Nestle – Kurt Aland (eds.), 22. vyd., u řeckého textu se jedná o 25. vydání. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1964, s. 230 (vpravo). Rozvržení řeckého textu na stránce je v obou vydáních úplně stejné, rozdíl je pouze v přítomnosti značek v 25. vydání, jež odkazují na kritický aparát.

⁶ B. a K. Aland – J. Karavidopoulos – C. M. Martini – B. M. Metzger (eds.). *Novum Testamentum Graece*. 28. vyd. Vydal Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, pod vedením H. Strutwolfa. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012, 14 + 94* + 4 + 890 s., dále citováno jako: N-A²⁸.

projektu *Editio critica maior*. Tento projekt zajišťuje „Institut für neutestamentliche Textforschung“ v Münsteru v Německu a jeho cílem je vydání řeckého Nového zákona s variantami ve všech dostupných řeckých rukopisech i starých překladech. Edice začala v roce 1997 vydáním listu Jakubova, který je součástí IV. dílu celé edice. Vydávání celého IV. dílu s katolickými epištolami bylo dokončeno v roce 2005. V roce 2012 byl celý IV. díl vydán v revidovaném vydání.⁷ A řecký text tohoto revidovaného vydání byl pak převzat do 28. vydání Nestle-Aland. Oproti řeckému textu v 27. vydání se v 28. vydání Nestle-Aland nachází celkem 34 odchylek.⁸ Ty většinou nemají podstatný charakter. Pozoruhodné je snad přidání zápornky ke slovesnému tvaru v 2 Petr 3,10, a to pouze podle některých syrských a koptských překladů. Celý řecký text je nově vysázen, a ačkoliv se užití typy zdají velmi podobné a jejich velikost je také asi stejná, mají jednotlivé odstavce nezřídka odlišné zakončení. To je jistě dáno také tím, že značky v textu, které odkazují na kritický aparát, byly v jednotlivých případech uspořádány jinak. V řeckém textu byly provedeny také některé pravopisné úpravy. Zdá se, že důsledně se píše spojka ἀλλά před slovem začínajícím samohláskou v elidovaném tvaru, tj. ἀλλ', třebaže nejlepší rukopisy mají nezřídka plný tvar i před samohláskou.⁹ Zavedení velkých písmen na začátku nových vět po mezeře (např. v Mt 25,19.22.24.26.29; 26,10; Lk 3,3; Jan 3,9; 8,41) oproti malým písmenům v 27. vydání je třeba chápat asi jako korekturu (v listech je už i v 27. vydání v souvislém textu po mezeře velké písmeno).¹⁰ Nově je uspořádán celý kritický aparát. Jsou do něho zařazeny i rukopisy, které se staly známými v posledních letech. Týká se to ovšem především papyrů. Jejich seznam končí papyrem P¹²⁷, zatímco 8. korigovaný tisk 27. vydání z r. 2001 zaznamenával jako poslední papyrus P¹¹⁶. U dalších skupin řeckých rukopisů (majuskule, minuskule, lekcionáře) nejsou nějaké větší změny patrné. Určité změny je možné zaznamenat také v grafické podobě kritického aparátu.

⁷ *Novum Testamentum Graecum – Editio Critica Maior IV: Die Katholischen Briefe*. B. Aland – K. Aland† – G. Mink – H. Strutwolf – K. Wachtel (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012.

⁸ Jsou uvedeny v N-A²⁸, s. 6*, popř. (v anglickém úvodu) 50*n. Odchylky jsou ve všech katolických listech, ale nejvíce jich je v 1. listu Petrově (9) a v 2. listu Petrově (10).

⁹ Na to upozornil s kritickým hodnocením tohoto postupu ve své recenzi N-A²⁸ např. Peter Williams. *The NA28 is Here. But Don't Scrap Your 27th Just Yet* [2014-04-20]. <<http://marginalia.lareviewofbooks.org/archives/584>>.

¹⁰ P. Williams to ovšem ve své recenzi (viz předchozí poznámku) chápe spíše jako změnu.

Je užít o něco větší font, což zlepšuje čitelnost. Tím se také zvětšil počet stran celé edice. Vlastní část s textem Nového zákona zabírala v 27. vydání 680 stran, v 28. vydání je na necelých 789 stranách. Nemalý význam má také to, že varianty jsou pravidelně plně vypisovány a ne občas zkracovány pomocí počítačného písmene s tečkou nebo pouze pomocí zakončení slova, jak tomu bývalo v 27. vydání. Kolmice oddělující jednotlivé varianty (!) nebo různá místa s variantami v rámci jednoho verše (!) jsou vytištěny tučně. To pochopitelně zlepšuje orientaci. V kritickém aparátu už nenajdeme zkratky *al* (= alii), *pc* (= pauci), jak je uvedeno také na s. 5* (a na s. 49* v anglickém úvodu), ale nesetkáme se rovněž se zkratkami *rell* (= reliqui) a *cet* (= ceteri). To se zřejmě jeví jako důležité k zamezení špatného závěru na základě neuvedených rukopisů. Ovšem nadále je užívána zkratka *pm* (= permulti). Také další zkratky, jako např. *add.* (= addit/addunt), jsou zachovány. V kritickém aparátu se však už neobjevuje křížek (†), který odkazoval na odlišné čtení, které bylo v textu 25. vydání Nestle-Aland. Také se v něm už nenajde žádný údaj o případné konjektuře k určitému místu (s uvedením jména těch, kdo konjekturu vyslovili, a připojením zkratky *cj/cjj*). Všechna tato zjednodušení se dají chápat jako umožnění větší přehlednosti kritického aparátu. Vyhýbání se latinským slovům ovšem snad také souvisí s předpokladem, že znalost latiny u uživatelů už nemusí být samozřejmá. To je zjevně patrné v seznamu zkratek („Signa et abbreviationes“ na s. 879–890), kde jsou důsledně uvedeny německé a anglické překlady zkratek nebo latinských slov či úsloví (včetně např. zkratky *app.*, která odkazuje na kritický aparát). Ovšem oddíl „Variae lectiones minores“ (s. 820–835) má nejenom pouze latinský název, ale také vysvětlující podtitul „e codicibus graecis quos apparatus criticus in parenthesi exhibet“ (s. 820), jak tomu bylo v dřívějších vydáních. K porozumění tomuto vysvětlení je zapotřebí poměrně slušná znalost latiny. Nabízí se k tomu samozřejmě úvaha, že jestliže je kritické vydání N-A²⁸ určeno pro ty, kteří jsou schopni pracovat s řeckým textem, dalo by se předpokládat, že ani znalost latiny jim nebude vzdálená. Ale onen seznam zkratek s německými a anglickými ekvivalenty chce jistě vyjít vstříc všem uživatelům a těm bohatěji jazykově vybaveným nebude určitě působit potíže.

V kritickém aparátu se už nerozlišuje mezi tzv. svědky prvního a druhého řádu. Systematicky se ovšem uvádějí tzv. „stálí svědkové“.¹¹

¹¹ Pro jednotlivé skupiny novozákonních knih je najdeme v N-A²⁸ na s. 18*–23*.

Jestliže některý z těchto svědků chybí tam, kde by měl být, znamená to, že na tom místě je v rukopise mezera. Ovšem i 28. vydání Nestle-Aland zachovává na vnitřním okraji u řeckého textu evangelií údaje o tzv. Eusebiových kánonech, které umožňují synoptické srovnání perikop evangelních textů. Je otištěn také řecký dopis Eusebia Karpianovi se všemi deseti kánony Eusebia z Césareje.¹²

K určitému vylepšení došlo i v údajích na vnějším okraji stránek s řeckým textem, kde jsou uvedena příbuzná biblická místa. Prímé paralelní texty jsou v N-A²⁸ vytištěny tučně. Stejně tak i verše, kterých se paralelní texty týkají, jsou tučně (na rozdíl od dřívější kurzívy). To rozhodně zrychluje vyhledání paralel (hlavně v evangeliích). Mezi těmito údaji na vnějším okraji je nové také lomítko (*/*), jež odděluje jednotlivé skupiny paralelních textů, které se vztahují ke stejnému místu. Zřejmě také údaje o dalších biblických odkazech byly aspoň do určité míry přepracovány. Nabízí se však otázka, zda to bylo vždy k lepšímu. Tak např. ke Gal 2,16 schází údaj, že Pavlova formulace se zřejmě opírá o Žl 143,2. Je tam odkaz na Řím 3,20 s vykřičníkem, který (jako už v dřívějších vydáních) označuje tzv. „sběrné místo“, tj. místo, kde jsou souhrnně shromážděna příbuzná biblická místa. U Řím 3,20 je údaj „Ps 143,2“, ale je tam také „G 2,16!“, tj. vzniká otázka, kde je vlastně ono „sběrné místo“, když u Gal 2,16 odkaz na žalm schází (v 26. i 27. vydání byl odkaz na Žl 143,2 na obou místech a vykřičník jen u Řím 3,20).

Vlastní řecký text se nejeví rozhodně jako výraznější co do tučnosti tisku, spíše se zdá trochu slabší. To však se může týkat jen jednotlivých sad tisku. Nově vysázený text se projevil např. i tím, že alespoň v prvním tisku 28. vydání se objevila v Lk 3,5 chyba v přízvuku. Místo správného εὐθειᾶν je tam εὐθειᾶν. Tato chyba v přízvuku je už např. opravena v „Nestle-Aland on-line“,¹³ ovšem jedná se o záležitost, která působila potíže různým autorům i v dřívější době.¹⁴

¹² Viz N-A²⁸, s. 89*-94*.

¹³ Viz *Nestle Aland Novum Testamentum Graece: Read NA28 online* [2014-04-20]. <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltxt/lesen/stelle/52/30001/39999/>>.

¹⁴ Průtažný přízvuk je v 27. vydání Nestle, ale 26. vydání z r. 1979 mělo (při stejném stránkování) akut (εὐθειᾶν). V 25. vydání (*Novum Testamentum Graece et Latine* [viz pozn. 5], s. 148 vpravo) bylo odlišné čtení: (plurál) εὐθειᾶς, což je nepochybně správně. Ale pravopis εὐθειᾶν v Lk 3,5 nacházíme také ve vydání A. Merka (*Novum Testamentum Graece et Latine* [viz pozn. 2], s. 200 vlevo) a má jej rovněž např. *Griechisches Neues Testament: Text mit kurzem Apparat*. H. Freiherr v. Soden (ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, s. 117, ale také *The Greek New Testament*. 3. vyd.

V katolických epištolách se užívá kosočtverec (◆) k označení čtení, které se pokládá za rovnocenné se čtením, které je přijato do hlavního textu. Objevuje se logicky jak v řeckém textu, tak (před oním rovnocenným čtením) v kritickém aparátu (viz např. Jak 2,11 nebo 1 Jan 2,29). Tato značka je přejata z *Editio critica maior* a nahrazuje tradiční jednoduché hranaté závorky ([...]) ve zbývajících částech Nového zákona.

V 28. vydání Nestle-Aland už není připojen dodatek, který měl název *Editionum differentiae* a zachycoval rozdíly, jež byly v řeckém textu několika jiných kritických vydání oproti poslednímu vydání Nestle-Aland. Jednalo se o edice C. Tischendorfa, Westcotta a Horta (zvláště s rozlišením jejich čtení „in margine“), von Sodena, H. J. Vogelse, A. Merka, J.-M. Bovera a 25. vydání Nestle-Aland. Jako důvod se uvádí nepoměr mezi nákladností revize a „očekávaným užitekem“.¹⁵

2. Význam 28. vydání Nestle-Aland pro současnou novozákonní vědu

Když se ptáme, jaký význam má toto nejnovější 28. vydání Nestle-Aland pro novozákonní vědu, je jasné, že pro každého, kdo se vědeckým způsobem zabývá Novým zákonem, je naprosto nevyhnutelné, aby měl toto vydání na dosah ruky, tj. aby bylo v jeho osobní knihovně. Je to nezbytné už pro nové rukopisy (převážně papyry), které jsou v tomto vydání zapracovány do kritického aparátu. K tomu přistupují další pozitivní úpravy, hlavně v čitelnosti údajů ohledně znění variant v rukopisech. Vědecká práce, která by opomíjela 28. vydání Nestle-Aland, by právem byla pokládána za nesplňující všechny předpoklady.

Na druhé straně je rovněž jasné, že se u 28. vydání Nestle-Aland nejedná o nějakou superedici, která by nahradila všechno svého

(corrected). Stuttgart: UBS 1983, s. 212, i 4. vyd. (revised). Stuttgart: UBS 1995, s. 205. Solidní gramatiky starověké řečtiny předpisují ovšem jednoznačně cirkumflex. Tak např. H. W. Smith. *Greek Grammar*. Rev. G. M. Messing. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1984, s. 79 (vzor ἦδύς), J. Niederle – V. Niederle – L. Varcl. *Mluvnice řeckého jazyka*. Praha: SPN 1974, s. 78 (vzor γλυκύς), ale i L. Stock. *Langenscheidts Kurzgrammatik Altgriechisch*. Berlin: Langenscheidt 1981, s. 27 (vzor ἦδύς). Pro novozákonní řečtinu viz: H. v. Siebenthal. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Gießen: Brunnen 2011, s. 71 (vzor βαθύς). Průtažný přízvuk má jasný důvod: Jestliže α v koncovce akuzativu feminina singuláru -av je krátké (jak je to např. i graficky vyjádřeno v gramatice H. v. Siebenthala), tak předcházející dvojhláska musí mít cirkumflex.

¹⁵ Viz N-A²⁸, s. 5*.

druhu, co existovalo doposud. Některé informace z dřívějších vydání Nestle-Aland už v N-A²⁸ nenajdeme. Jsou to nejenom informace o čteních jiných kritických vydání, ale i některé další. 28. vydání Nestle-Aland už neuvádí v kritickém aparátu na konci Pavlových listů (včetně listu Židům) informaci o tom, jak zní v některých významných rukopisech tzv. „*subscriptio*“, tj. přípisek na konci biblického textu jednotlivých listů, který uvádí označení listu a popř. také údaj o místě napsání a někdy i o osobách, které se na listu podílely, jak to odpovídalo názoru těch, kdo rukopis psali nebo ho korigovali. Tyto údaje se jistě nedotýkají samotného biblického textu, ale mohou být rozhodně historicky zajímavé.¹⁶ Oproti tomu jsou údaje o tzv. „*inscriptio*“, tj. o nadpisu biblických knih v rukopisech u evangelií, Skutků apoštolů, listu Efesánům, katolických epištol a Janova Zjevení zaznamenány v kritickém aparátu i v 28. vydání.

Dá se očekávat, že v 28. vydání Nestle-Aland se ještě najdou i jiné chyby než ty, které byly dosud objeveny. Ovšem tento řecký text bude v příštích letech přítomen ve vědecké literatuře jako text, na který se budou odborníci odvolávat, a bude součástí i dalších publikací.¹⁷

Souhrnně se dá říci, že 28. vydání Nestle-Aland představuje nepochybně nezbytnou základní pomůcku pro vědeckou práci s Novým zákonem. Ale nemůže se jednat o základní pomůcku svého druhu jedinou. Odborníci v oblasti Nového zákona mohou být vděční za tuto edici, i když se budou muset na ni dívat i kritickým pohledem. Kvalita jejich výsledné vědecké práce bude však nepochybně v nemalé míře záviset také na tom, jak budou umět správným způsobem této edice využít.

*Cyrlometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého
Univerzitní 22
779 00 Olomouc
e-mail: ladislav.tichy@upol.cz*

¹⁶ Na toto „*subscriptio*“ a jeho vynechání upozornil ve své recenzi P. Williams (viz pozn. 9).

¹⁷ Tak na květen 2014 byla ohlášena edice 5. vydání *The Greek New Testament* pro překladatele a studenty, která má obsahovat (s určitými pravopisnými odchylkami) řecký text N-A²⁸.

ABSTRACT

LADISLAV TICHÝ

**A New Basic Tool for the Study of the Greek New Testament:
the 28th Edition of the Nestle-Aland**

The article tries to characterize the features of the 28th edition of the Nestle-Aland (2012). It describes the main alterations and differences in comparison with the earlier editions, which are both in the Greek text (in the Catholic Letters) and in the critical apparatus. It mentions other important alterations in this edition, too. It then also evaluates the significance of this critical edition of the Greek New Testament for the contemporary biblical studies.

Key words

Greek New Testament, Nestle-Aland, textual criticism

INTERPRETING THE BIBLE AGAINST POSTMODERN BIBLICAL HERMENEUTICS: THE ROLE OF TIME AND TRADITION

K A T E Ř I N A K O Č Í

ABSTRACT

There are two main streams for interpreting the Bible in postmodern hermeneutics, Reader-Response Criticism and Reception History. They have things in common, namely the “dialogical” character of analysis. However, they differ significantly in their perception of the role of time and tradition. Reader-Response is a purely synchronic approach; it has no interest in either time or tradition in its analysis. Scholars of Reader-Response claim that there is no persistency of meaning throughout time. On the one hand, we see this as a deficiency because it suggests that there is no such a thing as meaning of the text at all. On the other hand, it leaves enough space for original interpretation. Scholars of Reception History insist on the continuity of meaning throughout time. Thus they claim that there really is something which we may call the “core meaning” of the text to which new interpretations add new significances. However, they risk the other extreme – over-reliance on the tradition and dismissal of interpretations which are not in continuity with the tradition. David P. Parris brings in a concept of “paradigm shift”, which takes tradition into account but leaves enough space for the originality of new interpretations.

Key words

Reader-Response Criticism, Reception History, Time, Tradition, Paradigm shift

In the present study, we shall present two postmodern approaches to interpreting the Scriptures, Reception History¹ and Reader-Response Criticism. They share some common concerns, for example, the interest in the reader; however, in many other ways, they are very distinct. There are two main differences between them: (i) the

¹ The original German term is *Wirkungsgeschichte*.

role of time and (ii) the role of tradition in the analysis. These two differences are closely related to one another.

Reader-Response Criticism is a purely synchronic approach looking at the final form of the text and does not take into account either the development of the text or its history. One of the main promoters of this approach in biblical studies, David Clines, is persuaded that there is hardly any determinacy of meaning over time. Stanley Fish, an influential figure in literary criticism, takes a rather provocative stand on this matter: "There is no direct relationship between the meaning of a sentence (paragraph, novel, poem) and what its words mean."² Clines extends this position in a similar way: "Whatever a text may mean in one context, it is almost bound to mean something different in a different context."³ Therefore, we may argue that there is hardly any space left for *tradition* with regard to the meaning of the biblical text. Reception History, on the contrary, is both synchronic and diachronic. The diachronic part covers, as the title suggests, the history of reception of the text. In other words, it is a history of the text from its final composition to the present day. Anthony Thiselton, in opposition to Clines, sees much more determinacy in meaning in the text. However, the main difference between Clines's and Thiselton's approach lies in the formative role of tradition. According to Thiselton, there is some continuity in meaning over time. He observes: "Tradition mediates *judgments* concerning textual content. Even if Fish could claim that these are no more than reactive constructions by earlier reading communities, at least these would constitute 'something outside' Fish's self-sufficient reader or reading community."⁴ The problem of Reception History is that it does not address the question of what to do with interpretations throughout history which contradict each other. The aim of this paper is to offer a middle way between over-reliance on tradition, which does not leave enough space for originality and critical attitude (Reception History), and an absolute break with the tradition, which does not allow for any continuity of meaning throughout time (Reader-Response). This middle way can be found in the concept of "paradigm shift" introduced in biblical studies by David P. Parris.

² Stanley Fish. *Literature in the Reader: Affective Stylistics*. In: *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: John Hopkins University 1980, p. 77.

³ Fish. *Literature in the Reader: Affective Stylistics*, p. 178.

⁴ Fish. *Literature in the Reader: Affective Stylistics*, p. 157.

In the first part of the study, we shall look at the roots of both Reader-Response and Reception History. We will expose some general principles of postmodern hermeneutics and show how they influenced biblical hermeneutics. Then we shall present our two approaches from the perspective of their concerns for time in the analysis and the role of tradition within them. In the final part, we will demonstrate the importance of a proper regard for time and tradition in biblical analysis in the example of the concept of “paradigm shift”.

Postmodern Hermeneutics

Postmodern hermeneutics, even though it is a very broad phenomenon, shares one common principle – the interest in the reader. The reader becomes an indivisible part of the hermeneutical process because he or she has an immanent impact on the meaning of the text. In other words, *the reader shapes the meaning of the text*. However, when we open an issue of an “involved interpreter”, we risk suspicion from the perspective of modern hermeneutics, which sets up a threat in the form of “subjectivism”. The label of subjectivism is given to anything that cannot be perceived “clare et distinctae”,⁵ i.e. cannot be verified or falsified. Moreover, the split in evaluating our perception of the world around us also created an abyss between the subject and object in the hermeneutical process, which is a desired prerequisite in modern hermeneutics. However, the dialectical subject-object relationship between the “I” (the interpreter) and the “other” (the interpreted text) is a false dichotomy and it was not “invented” until the period of the Enlightenment.⁶

In reaction against the modern dialectical subject-object relationship, Edmund Husserl formulates the human perception of the world around us and our relationship to it in general as a cohesive process. This perspective has an important impact on hermeneutics. Hans-Georg Gadamer in his hermeneutics introduced Husserl’s concept of the “Lebenswelt”.⁷ In this concept, the individual is always seen

⁵ Cf. René Descartes – George Heffernan (eds.). *Meditationes de Prima Philosophia*. Notre Dame: University of Notre Dame 1990.

⁶ Cf. Jürgen Habermas. The Entry to Postmodernity: Nietzsche as a Turning Point. In: Thomas Docherty (ed.). *Postmodernism: A Reader*. New York: Columbia University Press 1993, pp. 51–62.

⁷ Cf. Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward 1975, p. 218. “life-world, German Lebenswelt, [...] the world as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective

as a part of the whole to which he or she relates at every moment.⁸ According to Jonathan Roberts, Gadamer's hermeneutics is essentially "dialogical".⁹

Gadamer defines a hermeneutical process which involves two partners as co-workers in dialogue as a "play".¹⁰ Play begins with the creation of the work and continues with every new interpretation. All those who are involved in this hermeneutical process are, in Gadamer's terminology, perceived as "players". Play is an essential process in hermeneutics since only when the play takes place, i.e. when both partners are involved, we can actually talk about a text, music, theatre, etc. "A drama exists really only when it is played, and certainly, music must sound."¹¹ An American philosopher Merold Westphal paraphrases Gadamer and provides a useful link to hermeneutics of interpretation of the text: "If we are talking about a play, the spectator belongs to it essentially. If we are talking about a text, it is the reader who is essential."¹²

'worlds' of the sciences, which employ the methods of the mathematical sciences of nature; although these sciences originate in the life-world, they are not those of everyday life. The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. The objectivism of science obscures both its origin in the subjective perceptions of the life-world and the life-world itself. In analyzing and describing the life-world, Phenomenology attempts to show how the world of theory and science originates from the life-world, strives to discover the mundane phenomena of the life-world itself, and attempts to show how the experience of the life-world is possible by analyzing time, space, body, and the very givenness or presentation of experience." Encyclopædia Britannica Online. *Life-world* [2013-2-13]. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/340330/life-world>>.

⁸ "As the single word belongs within the total context of the sentence, so the single text belongs within the total context of a writer's work, and the latter within the whole of the particular literary genre or of literature. At the same time, however, the same text, as a manifestation of a creative moment, belongs to the whole inner life. Full understanding can take place only within this objective and subjective whole." Gadamer. *Truth and Method*, p. 259.

⁹ Cf. Jonathan Roberts. Introduction. In: Michael Lieb – Emma Mason (eds.). *The Oxford Handbook of Reception History of the Bible*. New York: Oxford University 2011, p. 5.

¹⁰ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 102.

¹¹ Gadamer. *Truth and Method*, p. 104; cf. also Davies describes the hermeneutical relationship this way: "[t]he subject (reader) and the object (text) were indivisibly bound together, and the relationship between them was a dynamic process, for texts only became alive and meaningful when people became involved with them and responded to them." Eryl W. Davies. *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury 2013, p. 14.

¹² Cf. Merold Westphal. *Whose Community? Which Interpretation?: Philosophical Hermeneutics for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic 2009, p. 82.

Modern hermeneutics attributes a supreme position to the author. However, the author, according to Gadamer, Westphal and Davies, is not more important than the reader. In fact, the author is seen as being like any other reader.¹⁵ There are two main points inherently arising from this observation: Firstly, in contrast to modern hermeneutics, there is a difference between the “mind” of the author and his or her text; therefore, there is a point further than the author to be reached. Secondly, there is an equality established between the author (through his or her text) and the reader/interpreter in regard to the creation of the meaning of the text but also in regard to the recognition that the author has his or her own “prejudices”.¹⁴

Synchrony versus Diachrony

With regard to the interpretation of an ancient text, such as the Bible, there are two ways to deal with the question: “How to bridge the gap between the text which is more than 2000 years old and its contemporary reader?” Reader-Response Criticism, in reaction against modern hermeneutics, depends on the possibility of bringing the context of the text closer to the reader claiming that the ancient world is lost long ago and we cannot reconstruct it by any means. Thus, Reader-Response relies fully on the text in its final shape and is interested *only* in what the text tells us now. For the scholars in Reception History, this position is a step too far. They want to pay equal attention to what the text meant to its *first readers*, what it has meant to its *readers during the history* of reception and to what it means to its *readers nowadays*.

Gadamer, following Martin Heidegger, stresses the importance of the historicity of every text and its interpreter as well as of every understanding arising from this encounter in every moment of reception history of the text. Modern hermeneutics favored the role of the author above all the other elements in hermeneutics.¹⁵ In other words, it claimed that if we understood the intention of the author, we would be able to find the original meaning. And this, according to Rudolf Bultmann, is

¹⁵ Cf. Davies. *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed*, p. 13.

¹⁴ “It converts into a theory the idea of the poet inspired by a muse or a prophet inspired by God. The idea is simply that there is a power at work in finite authorial creation – for Gadamer the power of tradition – of whose agency and effects the author is never fully aware.” Westphal. *Whose Community?*, p. 82.

¹⁵ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 153–158.

a feasible goal.¹⁶ The time gap, according to modern hermeneutics, is a “bias” which puts obstacles to our journey into the mind of the author. The author is seen as a hermeneutical key to understanding the text.

However, according to postmodern hermeneutics, there is more to be attained than only the author, namely the message of the text. Even if we admit that, under ideal conditions, it is possible to reach the mind of the author, i.e. if we study the historical context, biblical languages, etc., it is not enough for understanding the author’s intention. The message of the text, in fact, comprises both more and less than the author intended. The message of the text is grounded in (i) what the author imprinted in the text at the time of its creation, and in (ii) what we can discover in the text now.¹⁷ Paul Ricoeur, in this respect, distinguishes (i) the world behind the text, (ii) the world of the text and (iii) the world in front of the text.¹⁸ The “world behind the text” refers to the “Sitz im Leben” of the text, i.e. the searching for the author and the original meaning of the text (contextualisation of the message). The “world of the text” is to be understood as an equation: “the message equals the text”. There is nothing behind to be attained apart from the text itself. We look at the text as a “sum of grammar”, which is to be deciphered by various structuralist methods. Thus, we speak about the “de-contextualisation” of the text. The “world in front of the text” refers to what the message of the text says to us now, the so-called “re-contextualisation”.¹⁹ Gadamer, with regard to Ricoeur’s third point, speaks about “application”, which is to be understood as a re-contextualisation of the analysis to the interpreter’s contemporaneity.²⁰ Thus, we may argue that the creed “back to sources” of modern hermeneutics and its focus on the contextualisation of the analysis in the original setting only is as deficient as the hermeneutics of formalists and structuralists, which maintains the other extreme, namely ignoring the history of the text altogether. We cannot separate the text (author) or the interpreter

¹⁶ “All decisions and acts have their causes and consequences; historical method presupposes that it is possible in principle to exhibit them and their connection and thus to understand the whole historical process as a closed unity.” Rudolf Bultmann. Is Exegesis without Presuppositions Possible? In: Rudolf Bultmann. *New Testament Mythology and Other Basic Writings*. London: SCM 1985, p. 147.

¹⁷ Cf. Paul Ricoeur. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. London: Athlone 1991, pp. 84–88.

¹⁸ Cf. Ricoeur. *From Text to Action*, pp. 84–88.

¹⁹ Cf. Westphal. *Whose Community?*, pp. 92–95; cf. also Ricoeur. *From Text to Action*, p. 85.

²⁰ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 274.

from their context as both modern and some of postmodern hermeneutists did because, as Gadamer observes: “It is the mode of being of understanding itself which is [...] revealed as temporality.”²¹ The historical conditionality of both the text and its interpreter is inevitable.²² This recognition is a point at which two streams in postmodern hermeneutics part: (i) scholarships which deny any possibility of the continuity of meaning, i.e. there is no meaning outside of the context, no “core meaning”, which would persist throughout history – Reader-Response Criticism (Fish, Clines);²³ and (ii) scholarships which take the “time gap” as a positive element in hermeneutics and try to take advantage of it, i.e. there is a meaning *per se* (outside the context), which is traceable throughout history – Reception History (Gadamer, Jauss, Thiselton).²⁴ The time gap can be, contrary to the understanding of modern hermeneutists, a productive feature. In fact, the historical distance helps to recognise the true prejudices, which we should keep from the false and misleading ones.²⁵

Reception History in biblical studies, basing itself on the philosophical hermeneutics of Gadamer and the literary theory of H. R. Jauss, originally developed to depict the history of interpretation of the biblical text. Jauss adopted Gadamer’s theory of “three steps of interpretation”.²⁶ He calls it the “method of three successive readings”, which comprises (i) understanding, (ii) interpretation and (iii) application.²⁷ The first reading creates our pre-understanding of the text, and it is called aesthetic reading. Even though it is seen as a rather

²¹ Gadamer. *Truth and Method*, p. 109; cf. also “At any rate, it is clear that Dilthey did not regard the fact that finite historical man was tied to a particular time and place as any fundamental impairment of the possibility of knowledge in the human sciences.” Gadamer. *Truth and Method*, p. 206.

²² Cf. “By virtue of our belonging, tradition produces within us the a priori element in interpretation. The double result is that all interpretation is perspectival and no interpretation is presuppositionless.” Westphal. *Whose Community?*, p. 71.

²³ Cf. David J. A. Clines. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, pp. 178–179.

²⁴ Cf. Thiselton. *Communicative Action and Promise in Interdisciplinary, Biblical and Theological Hermeneutics*. In: Roger Lundin – Clarence Walhout – Anthony C. Thiselton. *The Promise of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans 1999, p. 157.

²⁵ Cf. “It is only this temporal distance that can solve the really critical question of hermeneutics, namely of distinguishing the true prejudices, by which we understand, from the false ones by which we misunderstand.” Gadamer. *Truth and Method*, p. 266.

²⁶ Cf. Hans Robert Jauss. *Toward and Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota 1982, pp. 139–140.

²⁷ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 274.

perceptive act, it has an impact on the interpretation of the text.²⁸ The second reading is a synchronic literary/textual analysis, which requires a highly informed reader in terms of literary theory.²⁹ The third reading is a historical-philological one, which involves a synopsis of an interpretation history of the text.³⁰ For the purposes of biblical studies, it requires a small adaptation that was developed by Thiselton. The first step remains unchanged. It is an aesthetic reading, which is perceptive and creates our pre-understanding of the text. The second step, which represents a critical reading, is modified into historical-critical exegesis. The third step is a historical reading, asking a question: “What did the text mean?”, and applicatory reading, asking a question: “What does the text want to tell me now?” The third step includes a synopsis of an interpretation history of the biblical text as well as an interruption in the form of hermeneutics of suspicion,³¹ which he borrowed from Paul Ricoeur.³² Thiselton articulates this adjustment of Jauss’s methodology to his requirement for the originality of interpretation. He apparently employs this tool although it does not organically belong to Jauss’s methodological approach of three successive readings, but he does not seem to see any dissent in it. However, hermeneutics of suspicion belongs exclusively to synchronic literary scholarships (Reader-Response Criticism) like feminist criticism, ideology criticism, etc. since it does not perceive the role of the history of interpretation as formative and legitimising.

Reader-Response does not operate with the diachronic dimension of analysis, which, from the perspective of our analysis, is a deficiency. However, it offers a useful means, namely ideology criticism, which does not have a place in hermeneutics of either Gadamer or Jauss since they do not count on a negative response to the history of interpretation. Ideology criticism in biblical studies builds on the notion that the biblical text has been contaminated by various ideologies, both at the time of its origin and throughout the history of its reception.³³ It employs two steps to deconstruct the text or, in Clines’s words, to show

²⁸ Cf. Jauss. *Toward an Aesthetic of Reception*, p. 145.

²⁹ Cf. Jauss. *Toward an Aesthetic of Reception*, p. 145.

³⁰ Cf. Jauss. *Toward an Aesthetic of Reception*, pp. 145–147.

³¹ Cf. Thiselton. Reception Theory, H. R. Jauss and the Formative Power of Scripture. *Scottish Journal of Theology* 65 (2012), pp. 299–300.

³² Cf. Thiselton. Reception Theory, H. R. Jauss and the Formative Power of Scripture, p. 300.

³³ Cf. Clines. *Interested Parties*, pp. 9–25.

“how the text deconstructs itself”³⁴; both ways are strictly synchronic. “A text typically has a thesis to defend or a point of view to espouse; but inevitably texts falter and let slip evidence against their own cause.”³⁵ Firstly, we look at whether the text deconstructs itself, i.e. whether we find elements which would contradict each other both in the immediate and in the larger context of our text. Secondly, we look at the text from the perspective of our interpretive communities. Are there elements which cannot be accepted by the 21st century reader? Clines, a Hebrew Bible scholar, paraphrases the strategy of reading the biblical text from the point of view of the contemporary reader by speaking about reading the text from left to right.³⁶

Normativity of Tradition

The issue discussed above about the role of time in analysis and the persistence of meaning throughout history has an immediate impact on the role of tradition in interpretation. Whereas Reader-Response Criticism does not take tradition into account at all, Reception History sees tradition and historical continuity of meaning as one of the significant features in analysis. The historical continuity of the process of understanding and interpreting of the text results in a chain of interpretations of this text throughout history, which we may refer to as “the history of interpretation” or “tradition”. We cannot but belong to tradition. We are “thrown into it” and formed by it. Westphal observes: “We belong to tradition by virtue of our having been thrown into it, our immersion in it, and our formation by it. This is an ontological claim about our being and an epistemological claim about our understanding of ourselves and our world.”³⁷ It is never a single tradition by which we are formed; on the contrary, there is a plurality of tradition which takes part in this process.³⁸

The tradition also functions as a means of legitimisation of understanding and interpretation. For the interpreter is always influenced

³⁴ David J. A. Clines. *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967–1998*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, p. 41.

³⁵ Clines. *On the Way to the Postmodern*, p. 40.

³⁶ Cf. Clines. *On the Way to the Postmodern*, p. 3.

³⁷ Westphal. *Whose Community?*, p. 70.

³⁸ Cf. Westphal. *Whose Community?*, p. 71.

and formed by tradition, his or her prejudices correspond to it.³⁹ The interpretation should also be seen in relation to other interpretations which came before and after it.⁴⁰ It means that it has to be checked against the tradition, which is authoritative, hands down only true prejudices and, therefore, has a self-legitimising function.⁴¹

Gadamer's exposition of the importance of new insights which are gained by new interpretations throughout history is one of the most powerful arguments for using his hermeneutics among Reception History scholars. However, according to my understanding, the argument from a self-legitimising function of tradition does not organically arise from it. It is certainly true that both the text and its interpreter have their own contexts, which can meet at some point, and that there is a tradition mediating between them, which facilitates the encounter. However, tradition and continuity do not necessarily refer to one phenomenon. Even though we are formed by tradition and we inherit its prejudices, our response to it does not have to be in continuity. It can, on the contrary, move us to a dissent, i.e. a response which is in discontinuity with the tradition. To what extent do we speak about new insights and new significance of the text, and where does the originality begin? The best way to illustrate this problem is art. It often has an interruptive and prophetic role, which tends to "rebel" against the character of historical continuity assigned to it by Gadamer. It rather appears to follow Adorno's theory of the non-affirmative role of art in hermeneutics.⁴² But are these two concepts necessarily in disagreement? Gadamer is most likely right when he speaks about the formative role of tradition. However, as we have pointed out, even our own tradition does not have to lead us to an affirmative response.

In order to establish a middle path between the two bordering concepts of Reception History and Reader-Response, we shall propose a concept of "paradigm shifts" brought to biblical scholarship by David P. Parris. Parris borrowed the concept of "paradigm shifts" from a scientist Thomas Kuhn and appropriated it to biblical studies.⁴³

³⁹ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 258–262.

⁴⁰ Cf. "Understanding is not to be thought of so much as an action of one's own subjectivity, but as the placing of oneself within a process of tradition, in which past and present are constantly fused." Gadamer. *Truth and Method*, p. 258.

⁴¹ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 248–250.

⁴² Cf. Theodore Adorno. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp 1970, p. 349.

⁴³ Cf. This term is closely related to the concept of "horizon of expectation". It delineates similar features, i.e. changes in interpretations throughout time. Even though the

This concept notices that there are such discoveries in history, for example, the Earth moving around the Sun, which change the existing paradigm so radically that it is no longer possible to sustain it and operate within it. Parris is well aware that changes in paradigms do not occur in human sciences to such an extent. However, he points out the differences between different approaches to the biblical text in different eras. There are certainly various sets of questions with which we approach the biblical text than was the case some hundred years ago.⁴⁴ History does not follow a cumulative model of understanding. It rather moves in large leaps. There is a dynamics between operating within a paradigm and a paradigm shift. There is a set of appropriate questions for the pertinent paradigm.⁴⁵ When the set of questions is used up, the epistemological crisis comes. The epistemological crisis results in the “paradigm shift”. “When a tradition is no longer able to address the questions in its core problematic in a manner that satisfies its members, that tradition is said to enter an epistemological crisis.”⁴⁶ However, the concept of paradigm shifts still allows for some degree of continuity within diversity and possibility of progress through learning from the past.

Conclusion

In the present study, we focused on two postmodern approaches to biblical interpretation, Reader-Response Criticism and Reception History. We started with depicting the roots of these two approaches and demonstrated the points they have in common, namely the interest in the individuality of the reader. The context of the reader (in

concept of horizon of expectation is more broadly used, for our present study the argumentation of “paradigm shifts” is more persuasive and accurate. However, we shall engage with the concept of horizon of expectation when we move to the study of the history of reception. Cf. Jauss. *Toward an Aesthetic of Reception*.

⁴⁴ “While the centrality of an authoritative text, such as the Bible, is one of the elements that constitutes the continuity of the Christian tradition, the function it serves in this tradition has changed over time. As the tradition changes the questions put to the text will also change. [...] These questions were embedded in their stage in the narrative of the Christian tradition. The answers they received from the text in turn contributed to the growth of the tradition and how the authoritative role of the Bible was understood at that stage.” David P. Parris. *Reception Theory and Biblical Hermeneutics*. Eugene: Pickwick 2009, pp. 175, 179.

⁴⁵ Cf. Horizon of expectation.

⁴⁶ Parris. *Reception Theory and Biblical Hermeneutics*, p. 188.

Reader-Response) or prejudices (in Reception History) are unavoidable and, in fact, contribute to the hermeneutical process. We have seen that the reader, the author and the text are partners in the hermeneutical process and none of them is superior to the other.

The differences between the two approaches are, at least, as important as their similarities. We have found two significant differences between Reader-Response and Reception History, namely in their perception of time and tradition. David Clines, following Stanley Fish, claims that there is no persistence of meaning over time and that the text is determined to mean in a new context something completely different from what it means to us now. This is the reason why Clines does not attribute any significance to tradition. A danger of this view which should not be overlooked is that it suggests that when there is no persistence of meaning of the text over time, it does not have a meaning at all. However, the positive outcome is that there is enough space for the originality of new interpretations. Anthony Thiselton, following Hans Robert Jauss, claims that there is indeed a continuity of meaning throughout time, to which new interpretations add new significance. The advantage of this position is that the core portion of meaning of the text is maintained regardless of time and context. However, it may result in an over-reliance on tradition, which does not leave enough space for original interpretations provided namely by art.

David Parris comes up with a possible middle path between these two poles. It is the concept of “paradigm shift”. This concept acknowledges the importance of tradition. However, it allows for a negative response to it while it simultaneously maintains that it could happen only as a result of this tradition. Thus, the concept of “paradigm shift” seems to offer the combination of positive features from both Reader-Response and Reception History and is, therefore, an ideal approach to follow. It maintains the meaning of the text, which is enriched by new meanings that come with new interpretations, and yet it allows for the originality of interpretation.

*Research Unit of Biblical Studies
Sint-Michielsstraat 4 – box 3101
3000 Leuven
Belgium*

e-mail: katerina.koci@student.kuleuven.be

ABSTRAKT

KATEŘINA KOČÍ

Postmoderní biblická interpretace: Čas a tradice

Mezi postmoderními přístupy k biblické interpretaci dominují zejména dva – čtenářsky orientované teorie a dějiny působnosti textu. Některé věci, jako dialogický přístup k analýze textu, mají společné, naopak jiné, jako je role časovosti a tradice, se výrazně liší. Čtenářsky orientované teorie jsou přístupy synchronní, nezabývají se ani otázkou časovosti, ani tradice. Badatelé v této oblasti tvrdí, že význam textu je v dějinách nepřenositelný. Toto stanovisko vnímáme negativně, neboť v podstatě tvrdí, že text sám o sobě, tedy nezávisle na kontextu, žádný význam nemá. Jeho výhodou však je, že ponechává dostatek prostoru pro originální interpretace. Badatelé v oblasti dějin působnosti textu trvají na tom, že význam textu přetrvává dějinné změny. To znamená, že existuje jakési „jádro významu“ textu, k němuž nové interpretace, vznikající v novém kontextu, doplňují nové důrazy. U tohoto přístupu, který zdůrazňuje kontinuitu interpretace textu, hrozí, že originální interpretace, které by nebyly v kontinuitě s tradicí, označí za nelegitimní. Koncept „změny paradigmatu“, který představuje David P. Parris, bere vážně koncept tradice, ale současně nechává dostatek prostoru pro originální interpretace.

Klíčová slova

čtenářsky orientované teorie, dějiny působnosti textu, analýza z hlediska času, tradice, změna paradigmatu

READERS, TEXTS, AND THE FUSION OF HORIZONS: THEOLOGY AND GADAMER'S HERMENEUTICS

MATTHEW W. KNOTTS

ABSTRACT

The practise of hermeneutics originates in a theological context, and indeed, the work of Hans-Georg Gadamer has exerted an influence over theologians and religious persons for the last half century. What if any relevance does a text, for instance, a biblical one, have for us today? Is it severed from us due to its historical and temporal distance? Even if it has some message which can be relevant today, how is one to access and interpret it? Gadamer deals with such issues in his masterwork *Truth and Method*, offering resources through his understanding of the nature of texts and what he calls the fusion of horizons. For Gadamer, an horizon constitutes one's worldview. Yet this horizon is subject to expansion and revision, as well as contact with other horizons. In this process of fusing horizons, understanding occurs between minds, and one grows in one's awareness and pursuit of truth. Gadamer maintains that this can happen across both hermeneutical and historical boundaries, hence preserving the applicability of a text to a different context without compromising its unique historical origins.

Key words

Hermeneutics, (Fusion of) horizons, Interpretation

Contemporary physics paints a surprising picture of the workings of our universe. For example, according to Albert Einstein's relativity theory, reality consists not so much of three dimensions, as once supposed, but rather of four, such that time and space are one complex reality. To put it simply, one of the most astounding implications of this new understanding of space-time is that, as you read this sentence, ostensibly in the present, it could be happening tens or even hundreds of years in the past or the future for an observer in a distant part of the universe millions of light-years away. This depends upon

a variety of factors, such as one's rate of motion, the direction in which one is moving, and so forth. The upshot then is a view of reality in which time as we experience it is illusory, or at least far more complex than our mundane experience testifies. The classical understanding of the past as dead and the future as not yet born is challenged by the advances of physics over the last century. Similarly, Niels Bohr and Werner Heisenberg suggest that, at the microscopic level, some facts are not true until we observe them. Subatomic particles act in such a way that certain of their properties are not instantiated until an observer takes a measurement. According to one theory, it is the act of looking itself which makes it the case that a particle possesses a certain property.¹

I use these bewildering examples as a point of departure to begin the following essay, not in the sense of applying it scientifically or discussing the significance of contemporary theoretical physics for my work. Rather, this four-dimensional conception of space-time, one in which the past and the present are not clearly defined categories, provides something of an image for Gadamer's reflections on the possibilities for trans-temporal conversation, in other words, for engagement across contexts between different historical and hermeneutical perspectives. Furthermore, the idea that a particle admits of a certain type of spin, for instance, only once it is observed provides something of an illustration for Gadamer's hermeneutics. Once occupants of a new perspective engage with a traditional text, it is just in that encounter that meaning and truth are disclosed. Such an idea is what Gadamer suggests in Part II of his *Wahrheit und Methode* (1960), one which has exerted a great influence in a variety of fields, not least of all biblical and scriptural studies.

According to Joel Weinsheimer, the guiding principle at the basis of Gadamer's entire hermeneutical programme is the idea that the ancients have something to say to us. They have some cognitive content, some truth, which they can present for our consideration. The

¹ For more on these and related topics, see Brian Greene. *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*. New York: Vintage Books 2005, a fine place to begin for a non-specialist. There is also a television series entitled "The Fabric of the Cosmos", produced by NOVA of the Public Broadcasting System in the US, which is based upon the cited text of the host, Columbia professor of physics Brian Greene.

question then arises as to how, and Gadamer provides reflections which address just such a question.²

This essay deals with Gadamer and his understanding of *horizons* and hermeneutics, that is to say, the dynamic between reader and text. It shall become clear that, for Gadamer, each person occupies a certain hermeneutical location, but this is not static. Rather, it admits of the possibility of growth and expansion, and one way of accomplishing this is through entering into dialogue with others across time and space. Gadamer's hermeneutics raises certain issues, however, particularly concerning incommensurability and relativism.

Gadamer wants to listen to the ancients. Nevertheless, he does not simply want to listen but also to learn. He believes that the texts of long ago exercise claims over us and they have some truth, some content that is relevant even now. A more fundamental question is whether we can really understand the ancients, and what that requires. Can someone who spoke about something so different and viewed the world in such a different way really have something to offer us here and now? Are those ideas at all worthwhile for serious consideration, or is it simply enough to consider them only in relation to their original context?

I

For Gadamer, one's encounter with the text is never totally abstract; rather, one brings to the texts a set of prejudices, presuppositions, and preconceived notions which are (ideally) challenged and engaged in the process of reading. One brings one's horizon of understanding into dialogue with a text, and, in this process, one's horizon is challenged, expanded, and changed. It is a dynamic process which presupposes in particular (1) a rational and unconfused subject reading (2) a text. Now let us consider the nature of these in turn. In the process, it should become clear how Gadamer's understanding of hermeneutics bears significant implications for the reading of Scripture.

In Part II of his *Truth and Method*, Gadamer offers a trenchant critique of the Enlightenment model of rationality. The gist of the argument is that the Enlightenment sought a totally abstract ground of human knowledge, free from all prejudice or irrational influence. What

² Cf. Joel C. Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven, CT: Yale University Press 1985, p. 133.

Gadamer argues, however, is that such a quest is a hopeless endeavour. We are ineluctably influenced by the traditions and cultures into which we are born. The essential point is that we are located, historically and hermeneutically, and as such we are always implicated in the process of our respective enquiries. On Gadamer's view, we can have no purely "objective" knowledge of a situation since the very notion of a situation implies our presence *within* it, a participant of sorts and not an outside observer. The epistemological implication Gadamer draws, therefore, is that "*knowledge of oneself can never be complete*".⁵ This point will serve as the foundation for Gadamer's understanding of horizon, to which we now turn.⁴

As Gadamer writes, "the horizon is the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage point".⁵ One's horizon provides one with an initial point from which to view reality. Though it represents the limits of one's understanding and one's knowledge, it is, nonetheless, not completely fixed, but rather fluid. We move within our horizons, but we also move in such a way that our horizons are shaped and moved themselves. As Weinsheimer puts it, "to acquire a horizon means that we acquire a far-sightedness which, though limited, is not merely myopic".⁶ As Georgia Warnke explains, one's horizon consists of a variety of factors, most notably one's world-view, that is, the assumptions, beliefs and values inculcated in one by a variety of sources.⁷ Furthermore, our horizons influence our approach to reality or our "orientation". Finally, they are also influenced by our spatial and temporal situations and not just by the role these play in the formation of our hermeneutical frameworks.⁸

Thus we see the closely connected interplay of prejudice, situation, and horizon. As Gadamer explains, the prejudices which we inherit from our own traditions circumscribe the scope of our historical situation, and they constitute our own particular horizons. But our horizons

⁵ Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. 2nd ed. London: Continuum 2003, p. 301.

⁴ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 301.

⁵ Gadamer. *Truth and Method*, p. 302; Cf. Brice Wachterhauser. Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth. In: Robert J. Dostal (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, pp. 52–78.

⁶ Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics*, p. 182.

⁷ Cf. Georgia Warnke. Hermeneutics, Ethics, and Politics. In: Robert J. Dostal (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, pp. 79–80.

⁸ Cf. Warnke. Hermeneutics, Ethics, and Politics, pp. 79–80; Gadamer. *Truth and Method*, pp. 302–318.

are in a constant state of flux; they are never simply formed or given to us as an inheritance from the past. For Gadamer, this is because, in the present, our prejudices are constantly assailed and challenged, whether by the alterity of the past or the alterity of other contemporaneous horizons. Indeed, one of the most significant challenges our prejudices face is the very encounter with one's own tradition and one's attempt to make sense of it and understand it.⁹

For Gadamer, an horizon is a dynamic frame of reference and thus only remains static based on the choices (or lack thereof) of a rational agent, and even then, one cannot control all of the experiences or phenomena that one will encounter. Horizons are always subject to critique and reform by the one who possesses a particular horizon. Indeed, we often speak about "broadening" our horizons, and this is precisely what we have the capacity and the duty to do.¹⁰

Since horizons are not static, there is something impinging upon them and moulding them. One of these is through critical engagement with texts, especially out of one's tradition (e.g., a biblical text). The aforementioned process of critiquing one's prejudices involves this formation of one's horizon. The constitutive elements of one's horizon, prejudices, are constantly challenged and evaluated in such a way that the horizon moves accordingly.

However, it is one thing to say that we ought to foreground our prejudices and subject them to critical review. But then the question arises of what texts and experiences will provide the occasion for such critique. Gadamer has less to say about the particulars of this process, and here we can introduce some critical reflections. It seems that the desideratum is that the text be invested with some significant level of cognitive content, intentional properties, or serious material which will challenge one's own beliefs, something beyond a mere description or report. One might refer to these as "prejudice-busters", that is, a text which will facilitate the critique for which Gadamer calls. In other words, it is not simply any text that will do when attempting to challenge oneself and grow intellectually. The success of such an endeavour would seem to require "substantial" (my term) texts, something which would call forth something from the reader, would directly speak to one in some way.¹¹

⁹ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 506.

¹⁰ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 302–304.

¹¹ William Cavanaugh has something like this in mind when he speaks about "strong traditions". I am not concerned with presenting or defending Cavanaugh's political or

As Gadamer explains, one misunderstanding can arise from the temptation to conceive of the present and the past horizons not as two respective horizons but as parts of a much broader horizon. The main reason to maintain the sharp distinction or even separation between horizons has to do with the hermeneutical experience of distance and opposition to past sources of a tradition, in particular between interpreter and text. In the task of hermeneutics, of reading and interpreting an historical text, one has to do justice to the alterity of the text, its author, location, etc., in addition to the uniqueness and particularity of the present reader. Nonetheless, the reader's own horizon, as we have seen, arises out of an historical tradition and represents an addition to it. What is distinct at one level is nonetheless united on another. Thus Gadamer:

Historical consciousness is aware of its own otherness and hence foregrounds the horizon of the past from its own. On the other hand, it is itself, as we are trying to show, only something superimposed upon continuing tradition, and hence it immediately recombines with what it has foregrounded itself from in order to become one with itself again in the unity of the historical horizon that it thus acquires.¹²

economic theology, but I think the concern he raises over social "discipline" provides an apt illustration of the point I am attempting to communicate regarding Gadamer. For Cavanaugh, the modern nation-state carries with it certain formative tendencies which are exerted over its citizens. So in a Western world, especially in a capitalistic American society, one is formed to think in certain ways and is constantly bombarded with messages and ideas. The cumulative effect of these factors Cavanaugh terms "discipline", in the sense that we have a certain "downloaded" self which is deeply influenced by the societal factors at work, and, in this case, Cavanaugh believes that economic factors play a major role in our formation. In any case, the point of concern is that, in order to foreground and critique these prejudices, to borrow Gadamer's term, we need a strong tradition with challenging concepts that may run directly counter to prevailing social ideas. So Cavanaugh points to the Christian notion of discipleship as a way to challenge universalizing corporate tendencies and to form smaller communities and to challenge the tendencies of American capitalism. Cavanaugh has an answer to where to look for this to address the specific concern he raises. But we now reach the broader question of how to identify sources for intellectual growth. This is significant, but this will need to be addressed at another time and in greater length, especially since the danger of begging questions in this particular case is so great. See William Cavanaugh. *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time*. London: T&T Clark 2002.

¹² Gadamer. *Truth and Method*, p. 306.

Here Gadamer expresses his understanding of the distinctness but inseparability of historical horizons and time periods. They relate to one another in tension, and find themselves in a dynamic state of being explicitly distinguished and then returning into fusion with one another, albeit in a state of enhanced comprehension and understanding.¹⁵

A significant implication of Gadamer's view is that the notion of a "closed horizon", one which is historically isolated and hence inaccessible to us, is nonsensical. We are implicated in a universal process of history, and it is in this horizon that smaller, individual, "sub-horizons" are located. But these arise in and are shaped by the movement of history, and hence they are influenced by the anthropological factors which Gadamer discusses vis-à-vis tradition, authority, and prejudice.¹⁴ Understanding therefore consists in the *fusion of horizons*, in hermeneutically bridging the gaps between then and now. However, Gadamer rejects the notion that in order to "understand" another historical period, one needs to enter into it, to transpose oneself, as it were, to become one with the mindset of another time and place. Rather, fusion implies a common understanding at a level of a "higher universality".¹⁵ True (traditionary) understanding on Gadamer's view consists in the bridging or the "fusing" of horizons, in particular the present horizon, which one maintains, and the past horizon, out of which the present horizon develops. In order to see the particular context in which such fusion occurs, let us turn to Gadamer's understanding of *texts*.¹⁶

II

Texts call to us, they address and question us and, because of similarities in our own circumstances, we often find that we are implicated in something relevant to a different historical time period, even though there are countless differences between ourselves and our forefathers. However, in virtue of sharing a common historical horizon and even a common human horizon, the discovery of truth in older texts is not only possible for Gadamer but indeed necessary.

¹⁵ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 306.

¹⁴ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 304.

¹⁵ Gadamer. *Truth and Method*, pp. 305–306.

¹⁶ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 305; 305–306.

What are we to make of this apparently remarkable claim? In order to understand this point, let us consider more carefully Gadamer's understanding of the nature of textuality. For Gadamer, texts are, to use a term borrowed from the philosopher William Desmond, "over-determined". A text is constituted of a repository of an indeterminate amount of content. Furthermore, the meaning of a text is not limited to the intentions of the author.¹⁷ The content of a text extends beyond what a person meant in a particular time and place. The text is invested with a surplus of meaning which is not exhausted by what the creator had in mind when composing a particular work.¹⁸ This is because texts arise within the framework of horizons, in which some aspects are foregrounded or noted as points of focus, and according to which other aspects slip silently unnoticed into the background.¹⁹ Nonetheless, these elements are included implicitly in the author's text, even if the author is not aware or conscious of it. This "surplus" as Weinsheimer calls it, while at times invisible to the author, is still available to the reader.²⁰ One important implication then is that hermeneutics and proper textual interpretation, whilst it requires attention to the particular circumstances of the author, also extends further. As Weinsheimer explains, "analysis of the author's mind per se always misses what the author had in mind. [...] That consciousness is intentional means it intends an object. What consciousness intends, what it is conscious of, is not a psychological entity but an ideal unity of all possible experiences. It is meant as objective. The author's intention, therefore, is not to be confined within the parameters of the author's mind."²¹ By trying to reconstruct a meaning based on an author's intentions, one

¹⁷ One question which Gadamer does not appear to address is the following: What about an expressive piece, the nature of which is just to present the thoughts and experiences of the author? Surely, in this case, at least if in no other, the object of enquiry is just the mental state of the author, the content of one's mind, a psychological object. Therefore, interpretation here is indeed the reconstruction of the author's own world, of the author's thoughts and intentions. This line of aesthetic interpretation, termed "expressivism", is taken in particular in R. G. Collingwood's classic work *The Principles of Art* (1938).

¹⁸ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 303.

¹⁹ I would add that, on my account, though the explicit intentions of the author do not exhaust the meaning of a text, they do circumscribe its possible meaning. In other words, the aim of an author provides an immediate environment in which the work can be plausibly interpreted. And Gadamer's account of horizons seems to be consistent with my foregoing claim as well.

²⁰ Cf. Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics*, p. 157.

²¹ Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics*, p. 156.

has not only ceased to be concerned about a truth relevant to oneself, but one has also subtly shifted the *object* of enquiry from the meaning of a text to the mind of the author.²²

According to Gadamer, in early texts on hermeneutics, the process of understanding consists not so much in employing a particular methodology but in a certain subtlety or “finesse”. He cites J. J. Rambach (1725), who enumerated the *subtilitatas intelligendi*, the *subtilitas explicandi*, and the *subtilitas applicandi* as the three aspects of understanding. For Gadamer, the appropriate understanding of a text always consists in these three moments, the understanding, the interpreting, and the applying. This third aspect is crucial because a text is always read with a view to connecting it to some sort of real and *present* situation. But in order to do this, one requires the subtlety of applying a text from a very different time and place to one’s own, a challenging task which lies at the very heart of hermeneutics.²³ What Gadamer stresses is that the understanding and the interpretation of a text are not two different things but rather integral parts of the hermeneutical encounter between reader and text; understanding is always to a certain extent interpretation.²⁴

So for Gadamer, a text is something which is inherently greater than itself. This is a paradoxical way of putting Gadamer’s point.²⁵ A less

²² Cf. Weinsheimer. *Gadamer’s Hermeneutics*, pp. 141, 156–157. Indeed, this method reflects the driving force of Schleiermacher’s hermeneutics, the task of which is “to understand the author better than he understood himself”, and a task which Gadamer ultimately rejects as fundamentally proper to hermeneutics.

²³ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 508.

²⁴ One way of understanding this point more practically is seen in an example which Gadamer himself offers, namely that of the “interpretation” of performances. There is a tension between the “cognitive” element, that is, an understanding of the intrinsic meaning of a play, an opera, etc., and the “normative” element, that is to say, the application of that performance in a way which accords with the stylistic expectations of a contemporary audience, such that the goal is not simply an “historical reproduction” which is “stylistically correct”. The basic message of the original performance must be held in tension with the prejudices of a contemporary audience. Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 510.

²⁵ Gadamer’s ideas approach very closely to, or rather intersect with, the domain of aesthetics within analytic philosophy. One of the main concerns within aesthetics is to discuss the nature of works in relation to objects, or “mere real things”. In other words, what are the identity conditions of a work (of art)? One desideratum on this view is that it involve both an act of creation on the part of the artist, as well as continued reception of this work by rational agents. The conditions of being a work require intentional properties, and these continue existing in virtue of the responses of observers. As Peter Lamarque explains, “The continued existence of any work depends on the continued possibility of the work’s being *responded to* in appropriate

obscure way would be to reiterate the idea that the meaning or the content of a text is not circumscribed by the intentions of the author or, for that matter, by the historical circumstances in which it arises. As Gadamer writes of a theological (or biblical) text, for instance, it is not simply a document which is intended for the immediate audience but also holds a greater relevance and applicability beyond its own temporal boundaries.

This is an essential aspect of a text for Gadamer; texts make claims on us, claims to truth, the extent of which is indefinite. From this point follows Gadamer's next idea, that in order to read and understand a text, the task is to bring to bear the meaning that the idea has for today, in other words, to *apply* the text. The way to do this is through the process of a fusion of horizons, that is, of discerning the principles at work in a text and the deeper meaning beyond but not separated from the historical circumstances of a text's origin. Gadamer grounds the possibility for this exercise in the common human nature shared by all people, as well as the common, overarching historical horizon of human history. In other words, Gadamer bases his claims for the possibility of horizontal fusion on one claim which is primarily anthropological and on a primarily historical one. Indeed, we engage with an historical text from our own perspective(s). The fusion of horizons does not so much consist in a middle meeting point but in the discovery of a new meaning, a new message in a text, but grounded in that text nonetheless.

In the attempt completely to transpose oneself by forsaking or eschewing one's individuality, what one has done, according to Weinsheimer, is forsake the possibility of finding a truth applicable to oneself. Rather than being concerned with the significance of the content, the meaning that it may have, one is simply concerned with the fact *that* the author mentioned it, with the factors which contributed

ways. A work is sustained in existence partly in virtue of the attitudes, beliefs, and desires of those who recognize its role as a work and as the work it is." (Lamarque. *Work and Object*, p. 69). Furthermore, and in light of the foregoing considerations, the thought is that *intentionalism* is not completely adequate or correct as a model for the interpretation of works. In other words, the meaning of a work is not completely determined by the intentions of its creator. An object obtains, independent of both the artist and the audience, which admits of certain properties which are open to inspection by rational agents. So support for Gadamer's possibly surprising approach to texts finds support within the domain of the philosophy of art and aesthetics. For more on this, see, inter alia, Peter Lamarque. *Work and Object*. Oxford: Oxford University Press 2010.

to it, or perhaps how it was understood at that time, as far as we can know. But in no way does the content of that text impinge upon the life of the reader.²⁶ Here we see the task of hermeneutics: the drawing out of implicit meanings in a (biblical) text. Additionally, by taking a radically historicist approach to historiography, one ironically loses the advantages of temporal distance, that is, the clarity afforded by a distant perspective on an event or series of events, which can lend to historical enquiry an air of scientific and critical distance.²⁷ Very quietly, we close ourselves off to engagement with a text. Since the text does not make a truth claim on us, our prejudices are not up for question. What one does, according to Gadamer, is separate the object of enquiry totally, such that it becomes a source of merely “objective knowledge”.²⁸

So what are we to make of this question of temporal distance? Can understanding occur across time? Gadamer thinks it can, but it is not an easy task. For Gadamer, engagement in hermeneutics “bridges the temporal distance that separates the interpreter from the text and overcomes the alienation of meaning that the text has undergone”.²⁹ For Gadamer, the idea that one needs to enter into another’s context, to reconstruct it in a certain way, is tantamount to a denial of the power of a text. An historical text, and indeed Scripture, is not simply intended for its own time and place. The whole point of such a document is to be applied in multifarious situations, often in circumstances which are unforeseeable or unknowable.³⁰ The text would be otiose if not for this continued application in new contexts, indeed in new horizons.

We can see this more clearly in relation to specific, concrete examples of (types of) texts. Gadamer refers in particular to legal and theological texts. The understanding and the interpretation of such texts, on Gadamer’s view, always involves *application*. That is, the text has not been truly understood until it has been assimilated and applied. These texts have relevance not simply in an abstract sense but in the sense that they make truth claims or provide principles which are in need of hermeneutical articulation. A legal text, for instance, which imposes a penalty of forfeiting two goats for a particular violation is not

²⁶ Cf. Weinsheimer. *Gadamer’s Hermeneutics*, p. 141.

²⁷ Cf. Weinsheimer. *Gadamer’s Hermeneutics*, p. 182.

²⁸ Weinsheimer. *Gadamer’s Hermeneutics*, pp. 182–183.

²⁹ Gadamer. *Truth and Method*, p. 311.

³⁰ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 309.

applicable in most contemporary societies; nonetheless, the text is not simply a remnant of history. It offers guiding principles for a particular social unit. But the text is meaningless or at least incomplete without an application in other time periods. As Weinsheimer explains, “law and Scripture cannot be understood merely aesthetically or merely historically because their claim on the present, their claim to be applicable, is part of what they are”.⁵¹

The interesting point here is that, paradoxically, a text as an entity is inherently relational. These two latter terms appear to be oxymoronic when placed next to each other. But it is just the nature of a text to be so constituted in virtue of its meaning not just for its own temporal location but for others as well, a meaning which is discovered through application. It means that understanding is not something separate from application, but is rather an integral part of a greater hermeneutical whole which also consists of interpretation. Furthermore, (scriptural) texts exert claims over us; they are heteronomous, imbued with authority. Gadamer believes that (some) texts exercise claims over us. It is not so much that we interpret them but that they bring their contents to bear on us. One does indeed bring one’s own prejudices to the reading of such texts, but not uncritically. Hence Gadamer argues that one should allow for one’s own views to be shaped and moulded by the content of the text itself. There is a correct understanding to a text, or rather, a set of correct understandings, but these understandings are only acquired in particular situations. In other words, it is not so much a question of what the text means in itself but of whether a text has been correctly applied.⁵²

In other words, Gadamer presents understanding, interpretation, and application as three integrally related parts of a hermeneutical whole. He takes exception to historical treatments of hermeneutics according to which interpretation is distinct from understanding. As Gadamer sees it, we have not understood a (scriptural) text unless we have interpreted it. An interpretation is “an explicitation of understanding”.⁵³ When we engage with a text, we are *ipso facto* interpreting it in the very act of trying to come to an understanding of it. But as we have seen, texts admit of a “surplus” (Weinsheimer’s term), which implies

⁵¹ Weinsheimer. *Gadamer’s Hermeneutics*, pp. 185–186.

⁵² Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 307–311.

⁵³ Gadamer. *Truth and Method*, p. 307.

that by their very *nature*, texts speak across time and space. And so one cannot be truly said to have understood or interpreted a text until one has *applied* it to one's own circumstances.⁵⁴

The texts which arise within distant horizons nonetheless have some common sharing in our own horizons; they speak to us, make claims upon us, teach us, have something to say to us. Furthermore, within these horizons some points lie dormant which may be of relevance, or some points which were important in another horizon are also important in our own. Perhaps the claims of another horizon are also challenging for our own and call our prejudices into question, enabling us to move beyond our own blockages in the process of growing in knowledge. It is in virtue of the surplus meaning of a text that we are called into a conversational approach to it. The ideas of another horizon can be blended with our own and be resolved at a higher level that, in one sense, takes us to a higher level of understanding.

Conclusion

In venturing his ambitious critique of Modernity and its concomitant epistemology, Gadamer inaugurated postmodernity and the contemporary discipline of hermeneutics. In doing this, he also opened new avenues for the interpretation of texts, in particular of Scripture. Given his understanding of texts, we see that according to Gadamer, no text is a "dead" text; such a phrase would constitute a contradiction in terms. Texts admit of manifold forms and possibilities, and hold vast reserves of content which can be tapped anew from a different horizontal perspective. The engagement by a reader with a text develops into a dialectical process of bringing one's prejudice to the reading of a text, having those views implicated in or challenged by a text, revising those and then bringing one's reconfigured horizon again into dialogue with another text. Gadamer's hermeneutics has influenced the postmodern approach to Scripture in a number of profound ways and holds more promise for the future.

Nonetheless, one should note the ambivalence of such an influence. Gadamer's work has often been interpreted in nihilistic or relativistic directions, which he likely did not intend. One of the challenges of postmodern hermeneutics is indeed to keep a particular interpretation

⁵⁴ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, pp. 307–311.

of a work grounded in the text itself. For Gadamer, an interpretation of a text may be novel, but it represents the explicitation of a content which had been lying dormant for some time and which a new horizon has allowed one to see. Furthermore, Gadamer emphasises the importance of reception history in the interpretation of texts; the history of the interpretation of a text must also be taken into consideration. One way forward for the study of Gadamer in light of biblical studies would be to look to Gadamer as a cautionary and corrective influence for overly ambitious interpretive methodologies.

*KU Leuven – Research Foundation Flanders (FWO)
Research Unit of History of Church and Theology
Sint-Michielsstraat 4 – box 3101
3000 Leuven
Belgium
e-mail: matthew.knotts@theo.kuleuven.be*

ABSTRAKT

MATTHEW W. KNOTTS

**Čtenář, text a splývání jejich horizontů:
Teologie a Gadamerova hermeneutika**

Zájem o hermeneutiku se zrodil v teologickém prostředí. Jednou z nevlivnějších postav a vzorů hermeneutiky od poloviny minulého století až dodnes se stal Hans-Georg Gadamer. Jaký má pro nás, lidi 21. století, smysl biblický text? Nebo se zeptejme takto: má pro nás vůbec nějaký smysl? Je od nás časově i dějinně vzdálen. I kdyby pro nás nějaké poselství přece jen měl, otázkou zůstává, jak jej interpretovat? Těmito a podobnými otázkami se zabývá Gadamer ve svém životním díle *Pravda a Metoda*. Ukazuje, jak s takovými texty pracovat. Jako klíče využívá způsob porozumění charakteru textů a to, čemu říká splývání horizontů. Horizontem se podle Gadamera rozumí náš světonázor. Každý horizont se rozpíná, podléhá přehodnocování a také se setkává s jinými horizonty. Během splývání horizontů dochází k porozumění a přibližování pravdě. Podle Gadamera se toto vše děje napříč hermeneutickými i historickými hranicemi – text musí být aplikovatelný v jiném než jeho původním kontextu, ale současně zůstává zachována jeho historická jedinečnost.

Klíčová slova

hermeneutika, (splývání) horizontů, interpretace

APOCRYPHA AS TEXTS THAT HAD NO FUTURE? REFLECTIONS ON CHRISTIAN TEXTS OF THE PAST

ELISABETH HERNITSCHCK

ABSTRACT

In contemporary Biblical Hermeneutics, the perception of a gulf between past and present mind-set has led scholars to seek for a transcending and universal moment within authoritative scriptures of Christianity (Schneiders, Bieringer). While authoritative texts are broadly accepted within Christianity on the basis of the conception of revelation and inspiration, the multitude of Early Christian Apocrypha has been broadly neglected in hermeneutical considerations so far. However, Apocryphal texts deserve our attention not only because of the quantitative aspect of the bulk of preserved Early Christian apocryphal literature but also because these scriptures reflect a certain dialogue with other texts, probably including texts that are regarded as canonical today. By this mirrored dialogue and commitment to Christian faith, a future perspective of hope and salvation is documented, which unites Christians of the past and today. Therefore, as testimonies of faith, Early Christian Apocrypha are necessarily relevant and crucial to hermeneutical attempts to bridge the gap between past and present.

Key words

Normativity of the Future, Biblical Hermeneutics, Early Christian Apocrypha, Early Christianity, Christian communities, Hypotexts, Testimonies of Faith, Sinngebung

1. “Texts That Create a Future”¹

Transcendence of Texts as Hermeneutical Bond in a Christian Perspective

The transcending moment of texts of the past has been seen as the departure moment for (contemporary) theories on hermeneu-

¹ Cf. Reimund Bieringer. Texts That Create a Future: The Function of Ancient Texts for Theology Today. In: Mary Elsbernd et al. (eds.). *Normativity of the Future: Reading*

tics.² Especially biblical texts prove to be doubtlessly accepted to incorporate such a metachronic feature³ because of their authority in Church history. Such an appreciation is based upon the perspective that there are traces of “God’s dream for the creation”⁴ perceivable and educible from texts of the past. In this future-oriented or eschatological perspective, texts of the past can function as “windows into the mysterious reality of the future”.⁵ In a sense and from a Christian perspective, the past as a reality is perceived as lacking crucial elements, mainly ethical ones, that just the future will provide. But a picture of the past that exclusively points to the opposition between the ethically deficient past, with some exceptions, and the eschatological future would not fully embrace a Christian view of the past. Essentially, the past is rather a necessary condition, which builds the foundation of transformation processes.

In this perspective, these transformative acts are enabled by the “creative power”⁶ of the Spirit as the main constituent of Christian faith. The idea that “[t]hroughout the succeeding centuries until today the same Spirit has enabled Christian believers in being followers of Christ in their own times”⁷ expresses both static and dynamic elements since the actual situation of a Christian believer as well as the process of tradition through all the history are taken into account. But as the Spirit is believed to continue this kind of enabling in the future, it is precisely this power that constitutes transcendence.

Inextricably related to this vision of the Spirit is the concept of revelation as another key component of Christian hermeneutical approaches

Biblical and Other Authoritative Texts in an Eschatological Perspective. Leuven: Peeters 2010, pp. 91–116.

² Cf., amongst others, Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method.* London: Continuum 2005, p. 290; cf. Paul Ricoeur’s concept of “decontextualization”/ “recontextualization” as a necessary “ability” of texts (Paul Ricoeur. *The Hermeneutical Function of Distanciation.* In: Paul Ricoeur. *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II.* London: Athlone 1991, p. 85); cf. Sarah M. Schneiders. *Feminist Ideology Criticism and Biblical Hermeneutics.* *BTB* 19 (1989), pp. 3–10.

³ Bieringer. *Texts That Create a Future*, p. 105. “Metachronic” means that texts “are rooted in the past, formed by the present, but transcend both of them into future”.

⁴ R. Bieringer – M. Elsbernd. Introduction. The “Normativity of the Future” Approach: Its Roots, Developments, Current State and Challenges. In: R. Bieringer – M. Elsbernd (eds.). *Normativity of the Future*, pp. 3–25, p. 11; cf. Bieringer. *Texts That Create a Future*, p. 107.

⁵ Bieringer. *Texts That Create a Future*, p.106.

⁶ Cf. Bieringer – Elsbernd. Introduction, p. 14.

⁷ Bieringer – Elsbernd. Introduction, p. 14.

paying attention to transcendence of texts.⁸ Concessions to the possible “crookedness” of the ancient authors behind texts that became canonical cleared the path to a more tolerant and inclusive position within the concept of revelation. Even though the biblical text is considered as the “privileged locus of revelation”⁹, a revelatory potential of the texts or traces of God’s handwriting in the scriptures affect the position that texts which are not part of the Christian biblical canon or of the doctrine of the Church can contain traces of God’s truth.

Such a concept builds upon an understanding of “biblical revelation in an inclusive way, i.e., to say that the biblical text is revelatory is not to say that it is the sole locus of revelation. Rather claiming the biblical text to be revelatory is intended to open our eyes for the revelatory dimensions of all of reality”.¹⁰

2. Texts of the Past without a Future?

The Profile and Historical Value of Apocryphal Texts¹¹

Canonical scriptures, patristic writings or documents of councils are (largely) unanimously regarded as authoritative texts and have in common that they *were, are* and are *supposedly will be* regularly accepted to be “constitutive for forming the communities that read them and live by them”.¹² Beyond this internal identity building feature and on a more personal level, these texts have also effects on Christianity as a whole, the present Christians and their faith on a broader and more general level. Besides these texts with the crucial feature of authority,

⁸ The underlying revelatory concept is essentially influenced by the attitude of the Vaticanum II and the Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, which, apart from the prevailing inspired character of canonical Scriptures, facilitates an opening towards other texts and documents. See also the document of the Vaticanum II on the “Relation of the Church with Non-Christian Religions” (*Nostra Aetate* [NA]), which declares that the Roman-Catholic Church appreciates that these religions “nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men” (NA 2).

⁹ Bieringer – Elsbernd. Introduction, p. 17.

¹⁰ Bieringer – Elsbernd. Introduction, p. 17. In reference to S.M Schneiders. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco: Harper San Francisco 1991, p. 45.

¹¹ These reflections focus on a general profile of apocrypha as documents of faith of a specific Christian group in the past without any evaluation of the content and theological background in order to illuminate any preliminary hindrance that would exclude apocryphal texts from hermeneutical reflections.

¹² Bieringer. Text That Create a Future, p. 107.

the history of Christian literature holds a manifold spectrum of documents that do not share the same general appreciation or influence.¹³

2.1 Apocrypha and Their Relation to Authoritative Texts

While authoritative texts were usually copiously transmitted and handed down to succeeding generations, apocryphal Christian texts are often short of a linear reception by subsequent generations up to present. Nevertheless, because of the simple fact that they represent an enormous number of early Christian writings, it would be negligent to disregard these writings in historical and hermeneutical reflections, regardless of their conformity with (contemporary interpretations of) Christian faith.

However, the differences and disparity between authoritative texts, either canonical texts or conciliar documents, and apocryphal texts are evident because the latter are not sharing the same impact and influence on Christian faith as the former *per definitionem* do.¹⁴ With respect to the importance of the past and history as a necessary condition and situative resource for interpretations, it needs to be asked whether and in what sense apocryphal texts can be generally or partially reasonable or useful for (Christian) hermeneutical reflections. In order to add a more decisive dimension to the mentioned quantitative

¹³ For a number of instances of still effecting apocryphal themes, see: Paul A. van Stempvoort. *Und in ihrem Herzen blieben sie blind: Dichtung und Wahrheit in neustamentlichen Apokryphen*. Konstanz: Bahn 1956. For example, the “presence” of ox and ass in nativity sets as influenced by *Ps-Matt 14* (cf. Stempvoort. *Und in ihrem Herzen blieben sie blind*, pp. 23–24).

¹⁴ While a definition of apocryphal literature and a selective evaluation of sources is beyond the scope of this paper, the focus in this paper should lie upon a more general reflections on apocrypha as Christian texts, which contain not exclusively canonical material but are somehow related to the known canonical account. Therefore, the documents which this paper has in mind should fulfil the criteria that the “Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung” has set to its selection (see: Christoph Marksches. *Haupteinleitung*. In: Christoph Marksches – Jens Schröter (eds.). *Antike christliche Apokryphen, I. Band: Evangelien und Verwandtes. Teilband 1 (AcA I/1)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, pp. 5–9). The difficulties to find an ultimate, covering definition of apocryphal literature has often been recognized in the recent decades, e.g., see Albertus F. J. Klijn. Review of “Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. 5th ed. Tübingen 1987”. *Vigiliae Christianae* 48 (1988), p. 305: “It appears impossible to give a definition of these writings.” Tobias Nicklas tried to approach the “Apokryphenbegriff” by refuting the negative prejudices towards apocryphal texts (see: Tobias Nicklas. *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff “Christlicher Apokryphen”*. *Apocrypha* 17 (2006), pp. 55–78).

aspect of apocryphal literature, which can hardly be entirely convincing, a closer look at the profile and the historical value of these texts should be taken.

In an attempt to specify apocryphal texts *ex negativo*, they have been regarded as non-canonical but still in a certain sense as *Christian* scriptures or, at least, as texts related to Christianity.¹⁵ But this classification strikes just one aspect and involves the risk or effect that apocryphal texts are artificially set in opposition to canonical texts. Such a description as “counter”-scriptures easily suggests that there is a fixed and defined collection of scriptures with an antagonistic purpose.¹⁶ This definition of apocryphal literature represses any relevance for theological hermeneutical reflections from the very start because, compared to the authority and effective history of the Christian canon of scriptures, apocryphal literature is sidelined at the best or neglected at the worst in Christian Church history.¹⁷

In regard to the debate on the development of the Christian Canon¹⁸ and an actual “Paradigmenwechsel”¹⁹ in the scholarly assessment of apocryphal literature, this does not seem as an equitable image of and fruitful approach to apocryphal sources anymore. An important effort to establish a more impartial encounter of apocryphal writings was made by D. Lührmann. He pointed at the logical historical order

¹⁵ Cf., amongst others, Archibald H. Charteris. *Canonicity: A Collection of Early Testimonies to the Canonical Books of the New Testament*. London: Blackwood 1880, p. xcvi: “[...] there is no doubt that the word Apocrypha came to denote what is in a particular way opposed to canonical. The apocryphal books were not, indeed, canonical, but neither were they secular: they *competed* with the canonical books for the regard of the Christian Church. For the most part they claimed to have an origin and authority fully equal to those of the *sacred books* which were usually accepted in the Church” (italics mine). A more recent example of scholarly opposition to the value of apocryphal literature can be found in Walter Rebell. *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*. München: Kaiser 1992, p. 16. Rebell sees apocryphal texts as somehow failed “Konkurrenztexte”.

¹⁶ Cf. the criticism of this prejudice by Tobias Nicklas. “Écrits apocryphes chrétiens”: Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsel in der Apokryphenforschung. *Vigiliae Christianae* 61 (2007), p. 76.

¹⁷ There are exceptions to this general “shadow existence” of scriptures that became apocryphal, e.g., *The Shepherd of Hermas*, which was regarded even as canonical by Irenaeus (see *Adv. Haer.* IV 20, 2).

¹⁸ Cf., among others, Bruce M. Metzger. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon 1987; Martin Hengel. *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus* (WUNT 224). Tübingen: Mohr Siebeck 2008; Marksches. *Haupteinleitung*, pp. 25–74.

¹⁹ Cf. Nicklas. *Paradigmenwechsel*, pp. 70–85.

that texts can just be called “apocryphal” in contrast to “canonical” after a canon has been established. Because there are fragments of gospels extant from the time in which the canonical Gospels became such, he coined the term of *apokryph gewordener Evangelien*²⁰ to draw attention to the problem. This awareness raising (“Sensibilisierung”) does not mean that a blind eye is turned to the depreciation of these scriptures by so-called “orthodox” by apologetic or patristic writers of the era before the canon was defined.²¹ For the term ἀπόκρυφος has indeed been used to despise opposing views in this time.²² Nevertheless, not only this term but also the rejection of scriptures that were considered as apocryphal or even as “heretical” in Early Christianity²³ by proponents of the so-called “Mainstream-Church” shows that they were part of the theological discussion and reality in the Early Church after all.

To avoid the mentioned risk of the deadlock that the Christian canon is the measure or reference point by which the quality and influence of apocryphal texts can only be rated in a destructive way, the relation of the Christian bible to an apocryphal text is better to be seen as a “privilegiertes Hypotext”²⁴. The specific apocryphal text, which stands in the tradition or in a certain dependence on the hypotext of the biblical material, is in this sense a “palimpsest” of biblical scriptures. The fact that persons behind apocryphal texts were obviously rereading, remaking and applying²⁵ biblical or Christian traditions illustrates that these persons saw themselves (to a certain extent or

²⁰ Cf. Dieter Lührmann. *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb* (MThSt 59). Marburg: Elwert 2000, p. 10.

²¹ Cf. Lührmann, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien*, pp. 8–9, where the 59th festal letter by Athanasius (367 CE) is seen “zurecht” (p. 8) as a mark in the canon development, at least in regard of the Gospels.

²² The passages in which the term ἀπόκρυφος is used in a negative and derogative way are manifold, e.g., Irenaeus of Lyon. *Adv. haer.* 1,20,1 (FC 8/1,270,29–30: πρὸς δὲ τοῦτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν); Tertullian. *Pud.* 10,12 (CCSL 2,1301,48): [the Shepherd of Hermas] *inter apocrypha et falsa iudicaretur*.

²³ Cf. the so-called “heresiologies” *Adversus haereses* by Irenaeus, *Refutatio* by Hippolytus, *Panairon* by Epiphanius of Salamis.

²⁴ Nicklas. *Semiotik*, pp. 66–75.

²⁵ With this phrase, I refer to Bieringer. *Texts That Create a Future*, p. 91: “Many texts of early Christianity were preserved, copied and handed down. They were read and reread, commented on and discussed. They had a central place in the life of Christian communities, in their liturgy and prayer, in their preaching and teaching.”

completely) as followers of the Christian movement so that these interpretations were part of concepts of Christian identity.²⁶

In addition to the reversing element of composition and interpretation within these concepts, it has often been assumed by scholars that a number of apocrypha were written and read in a conflict situation of prohibition or neglect although it would be daring to presume a context of oppression for all of these texts because they are usually lacking sufficient background information to confirm such a thesis. Paradoxically, a lot of sources which mainly invigorate the idea of an oppressive situation behind diverse texts are written by opposing authors who are regarded as so-called “orthodox”, for instance, Irenaeus of Lyon or Epiphanius of Salamis, and who had or have, in this sense of “orthodox”, authority in Church history. However, these “orthodox” writings cannot be the ultimate proof for an oppressive situation behind the apocryphal texts because, as mentioned above, the latter scriptures are lacking background information that would confirm a theological controversy with the former texts. Weighing the authoritative and apocryphal sources up against each other methodologically carries the risk of an artificial and void comparison since apocryphal texts *may* have been written for controversial purposes or for the justification of differing theologies to opponents, but, due to missing information on their context and due to deficient or lost answers to the “orthodox” view, the situation of conflict *per se* cannot be confirmed.

The idea of a dualistic rivalry between “orthodox” and “heretical” positions scotches an unbiased encounter of apocryphal literature though there are indeed some texts assumed to be written for a purpose which touches different views and interpretations of Christian doctrine and belief.²⁷ But, for a more fruitful estimation of such documents which do not (exclusively) contain canonical material or texts of Church authorities, it is useful to slightly alter this attitude and to stress the status of apocrypha as testimonies of faith.

²⁶ Cf. Tobias Nicklas. Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme. *Annali di storia dell'esegesi* 23 (2006), pp. 43–44.

²⁷ An example for such a presumption can be found in the “Gospel of Judas”, cf. Heribert Schmid. Was hat der “Judasevangelist” eigentlich gegen die Eucharistie? In: Enno E. Popkes – Gregor Wurst (eds.). *Judasevangelium und Codex Tchacos: Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftsammlung* (WUNT 297). Tübingen: Mohr Siebeck 2012, pp. 71–98. The author argues that the Gospel of Judas represents a document on correct and wrong offering.

2.2 *Apocrypha as Testimonies of Faith*

Even if apocryphal texts are not conformable with the valid doctrines of Christianity from a present perspective, they are still documents or testimonies of a special interpretation and evaluation of faith by a past community or individuals, who regarded these peculiar traits as constitutive for their belief.²⁸

In order to examine the historical value of apocrypha, a greater focus was laid upon the communities which were reading and interpreting Christian scriptures (biblical or non-biblical material) and which were writing these texts that became apocryphal.²⁹ The biblical text can be seen as a dialogue partner in a conversation³⁰ with this particular reading and believing group or individual, who actually produced documents of this conversation. Hence, Christian apocryphal texts themselves are primarily evidences or documents of believers, who were applying Christian traditions and who were transforming those into their actual situation by their interpretations. Even if the use of these texts happened within a special period of time, and, in several cases, this application was limited to this phase (for certain reasons, see below), the actualization can be seen as a hermeneutical reflection on the Christ-event since the texts represent particular interpretations of past communities, and, thereby, they prove to stand in a “Rezeptionsverhältnis”³¹ with biblical texts or traditions of Christianity. This connection is mirrored in the documents themselves as they employ motives, themes, phrases, and figures that are also known

²⁸ Cf. Nicklas. *Paradigmenwechsel*, pp. 80–81: “Trotzdem bezeugen die Texte geistesgeschichtliche, sozialgeschichtliche oder religionsgeschichtliche Entwicklungen, können für das Werden christlicher Identitätswürfe stehen, verschiedene Perspektiven innerkirchlicher Auseinandersetzungen spiegeln und vieles mehr.”

²⁹ Cf. Nicklas. *Paradigmenwechsel*, p. 80: “Der historische Wert der Texte ergibt sich allerdings in vielen Fällen weniger auf der Ebene, dass ihr Inhalt allzu viel an Authentischem (oder gar Neuem) über die frühesten Jahre des Christentums verraten würde. In Einzelfällen *kann* dies durchaus der Fall sein – viel wichtiger aber ist, dass die Texte auf pragmatischer Ebene zu historischen Zeugnissen der Vielfältigkeit von Entwürfen des Christentums werden können.”

³⁰ Cf. Gadamer. *Truth and Method*, p. 268; cf. also Hans-Georg Gadamer. *Reflections on my Philosophical Journey*. In: Lewis E. Hahn (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court 1997, pp. 3–63, esp. p. 39–40; Brook W. R. Pearson. *Corresponding Sense: Paul, Dialectic, and Gadamer* (Biblical Interpretation Series 58). Leiden: Brill 2001, pp. 1–45, esp. pp. 28–37.

³¹ Nicklas. *Christliche Apokryphen*, p. 28.

from the canonical account but could³² include a certain variation or a new content of the adopted material.

The persons who were reflecting on Christian traditions and who were modifying the original material should be regarded either completely or at least to a certain extent as the followers of Christian ideas insofar as an engagement with Christian material in a sort of an “aktualisierende Fortschreibung”³³ expresses a certain commitment to a religious movement.

These documents took part in the continuity of Church as they were important for a certain person or community up to a point, but it still can be criticised that they are also lacking an essential feature of authoritative texts, namely their own continuity and influence to a global Church, either because they were omitted by accident or were removed from this continuity for any reasons. Even if they were in close connection to authoritative scriptures, this deficiency of subsequent acceptance may impede the consideration of apocrypha as useful sources for hermeneutical reflections. But it is exactly the receptive and reflective relation to preceding Christian material which carries an aspect of apocryphal texts that can include a transcending moment.

3. Faith that Creates Future: The Transcending Moment of Apocrypha

At first sight, apocryphal texts, and especially the peculiar category of those texts that were lost and happened to be found, can scarcely

³² The fact that there was some variation in the material that became apocryphal does not imply that the community was *per se* “heretical” or “anti-orthodox”, but that it may also have been read by a community which, from a modern perspective, would be regarded as purely consistent with an “orthodox” doctrine. In order to prove a differing or opposing theology in and behind these texts, further analysis and insights to most of the texts is needed, which is often not the case. In this sense, an assumption of a heretical mindset seems often to be an *argumentum e silentio* or simply a prejudice.

³³ Erich Zenger: *Einleitung ins Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer⁷ 2008, pp. 420–421, (in reference to Odil Hannes Steck. *Prophetische Prophetenauslegung*. In: Hans Friedrich Geißer et al. (eds.). *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung*. Zürich: Theologischer Verlag 1992, pp. 198–244). The author uses this term to describe the actualizing continuation of prophetic scriptures, which became later also part of the canonical book. Regarding apocrypha as “aktualisierende Fortschreibung”, he implies that the biblical material was considered as “gültig” (Zenger: *Einleitung*, p. 420) and that the variations adding new angles to the extant material were regarded as legitimate and even necessary adjustment to an altered context.

be seen as a “dynamic medium”⁵⁴, since they seem to fall short of a direct effective history because they were not transmitted or handed down up to the present and did not provide any further contributions to the living Christian attitude but dropped out of the timeline of Christian literature.⁵⁵ Reasons for the ceasing of apocryphal texts may lie in the circumstances of a long transmission process of a particular document or in the actual repression of apocryphal texts by ecclesial authorities⁵⁶ or, simply, in losing their doctrinal importance for the succeeding generation, which led to oblivion and corrosion of these ideas.

But this view represents only a modern and retrospective evaluation of these scriptures, which looks upon them from a distant perspective and, obviously, contributes to the idea of a “gulf between the past and the present”.⁵⁷ If there is the feeling that this distance needs to be overcome, a judgement that is solely directed backwards is rather deepening and amplifying this gap than bridging it. Apocryphal documents can be seen as perfect occasions to prove this position, since they appear as “aliens” from the past in various dimensions: they may demonstrate bizarre looking theological positions, they may be odd because of their curious use of biblical material or they may not be really classifiable due to the lack of background information. In this perspective, they are excellent instances of alienation. Nevertheless, as testimonies of faith, they might well function as a dynamic medium and, thus, incorporate a transcending feature.

Insofar as the members of communities in which apocryphal texts were written saw themselves as followers of Christ, the interpretative framework of these scriptures incorporates a Christian mindset and a claim to truth regarding their interpretations of Christian identity. On the basis of these presuppositions, the group that stands behind an apocryphal text and its interpretation of truth share an “antizipatorischen

⁵⁴ Schneiders. *Feminist Ideology Criticism*, pp. 5–6.

⁵⁵ This appreciation concerns the bulk of apocryphal literature, but there is some exceptional use of texts regarded as apocryphal, e.g., *Proto-James* in present Orthodox Churches, the integration of apocryphal images and ideas in arts.

⁵⁶ Cf. Eusebius. *Hist. eccl.* VI 12. He shows the rejection of the *Gospel of Peter* by Serapion, the bishop of Antioch.

⁵⁷ Cf. the short discussion of Gadamer’s and Ricoeur’s view on this issue in Bieringer. *Texts That Create a Future*, pp. 92–102.

Charakter”.⁵⁸ Christian faith draws upon experiences made in the past and, therefore, constantly reviews historical events and traditions,⁵⁹ but at the same time it is constituted by the hope that is based on these experiences.

Faith can be regarded as a reasonable answer of Christian believers to the inevitable question about the meaning of life. Within this kind of “*Sinngebung*”, “Sinn” has been regarded as the “vierte Dimension der Zeit, ohne den die drei anderen [i.e., past, present and future] menschlich nicht gelebt werden können”⁴⁰ because it is the mental achievement which holds all dimensions for concrete perception of reality. As it can be presupposed to be a general human trait, it is an unifying element through all ages.

Hermeneutics “reminds us that biblical faith cannot be separated from the movement of interpretation that elevates it into language [...]. Such is the properly hermeneutical constitution of faith.”⁴¹ Hence, if the view of apocrypha as testimonies of faith is taken seriously, the texts do not lack an effective future from the perspective of those who applied or interpreted biblical material or even biblical faith.

Evidence to reasonably assume such a *Sinngebung* or *Sinnsuche* within ancient Christian apocrypha as applications of faith can be found precisely in the variation and adaption of well-known tradition because it proves the intense engagement with traditions of belief. The interpretations and forms of faith that are expressed by apocrypha are the crucial elements specifying that these texts of the past may have no future as regards their actual, present literary and theological

⁵⁸ Jens Schröter. Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit. In: Eva Ebel – Samuel Vollenweider (eds.). *Wahrheit und Geschichte: Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation* (AthANT 102). Zürich: Theologischer Verlag 2012, p. 31.

⁵⁹ Cf. Schröter. Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit, p. 15: “christlicher Wahrheitsanspruch [gründet] in geschichtlichen Erfahrungen”.

⁴⁰ Jörn Rüsen. Typen des Zeitbewusstseins – Sinnkonzepte des geschichtlichen Wandels. In: Friedrich Jaeger – Burkhard Liebsch (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: Metzler 2011, p. 366; cf. also L. Siep. Was für ein Leben? Was für ein Sinn. In: Matthias Hoesch – Sebastian Muters – Markus Rüther (eds.). *Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem Guten Leben*. Boston: de Gruyter 2013, pp. 91–107; Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 6th ed. München: Beck 2006.

⁴¹ Paul Ricoeur, Philosophy and Religious Language. *The Journal of Religion* 54 (1974), pp. 71–85, 85.

importance, but they incorporate the anticipatory attitude of faith of the persons behind the texts, and, in this sense, the texts *have* a future.

*Research Unit of Biblical Studies
Sint-Michielsstraat 4 – box 3101
3000 Leuven
Belgium*

e-mail: elisabeth.hernitscheck@theo.kuleuven.be

ABSTRAKT

ELIZABETH HERNITSHECK

Apokryfy – texty určené k zapomnění?

Zamyšlení nad křesťanskými texty minulosti

Současná biblická hermeneutika se zabývá otázkou, jakým způsobem je možné překlenout propast mezi minulostí a současností. Badatelé v této oblasti (Schneiders, Bieringer) přišli s přístupem, který hledá transcendentální a univerzální moment v křesťanských textech. Zatímco autorita těchto textů není na základě konceptu zjevení a inspirace křesťanských písem nikterak zpochybňována, množství raně křesťanských apokryfních textů bylo doposud z hermeneutických zkoumání vyloučeno. Tyto texty však zasluhují naši pozornost nejen proto, že je jich velké množství, ale zejména proto, že reflektují dialog s jinými texty, které jsou dnes součástí křesťanského kánonu. Právě díky dialogu s kanonickými texty a oddanosti křesťanství je v apokryfech zdokumentována víra v budoucnost v naději a spáse, která spojuje křesťany minulosti a současnosti. Křesťanské apokryfy nám tedy pomáhají překonat propast mezi minulostí a přítomností, a jsou proto nezbytnou až zásadní součástí hermeneutických zkoumání.

Klíčová slova

normativní charakter budoucnosti, biblická hermeneutika, raně křesťanské apokryfy, rané křesťanství, křesťanská společenství, „hypotexty“, svědectví víry, Sinngebung

VARIA

LIMEN PSALMI INDICET INTERIORA.
DIE FIGURATIVE INTERPRETATION
DER PSALMENÜBERSCHRIFT IN AUGUSTINUS'
KOMMENTAR ZUM 80. PSALM

R Ó B E R T H O R K A

ZUSAMMENFASSUNG

Aurelius Augustinus wechselte in seinem Leben die Liebe zur klassischen Poesie für die Liebe zu den Psalmen. In der biblischen Poesie sah er nämlich einen grundsätzlichen Vorteil: die Wahrheit. Die antiken Epen waren später für ihn nur schön angeordnete Lügen. Vor allem die Psalmen galten für ihn als ein immer faszinierendes Lesen. Augustinus wollte aber, dass diese innere Schönheit der Psalmen alle Gläubigen entdecken können. Deshalb verfasste er den einzigen vollständigen Kommentar zu den Psalmen in der Antike. Eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit widmete er den Psalmenüberschriften, weil dort, nach seiner Meinung, der einzigartige Auslegungsschlüssel des ganzen Psalms verborgen war. Diese Theorie beweisen wir an der Augustinus' Auslegung des 80. Psalms. Er entdeckte, dass die Psalmüberschrift: „für die Keltern“ auch den Inhalt des Psalms beschreiben kann. Doch in dem 80. Psalm ist das Gute, was das Öl in der Kelter bezeichnet, im oberen Teil des Psalms, während das Schlechte, was den Bodensatz in der Kelter indiziert, im unteren Teil des Psalms bleibt. Auf diese Weise entdeckte sich vor Augustinus und auch vor denjenigen, die seine Kommentare hören oder lesen, die verborgene unerwartete Schönheit der biblischen Poesie, der Augustinus ganz verfiel und die er nie mehr für eine andere verwechseln wollte.

Schlüsselwörter

Augustinus, Psalmüberschriften, Kommentar zu den Psalmen, patristische Exegese, typologische Auslegung, Singweise: „für die Keltern“

*F*ecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.¹ Wahrscheinlich geht es hier um den bekanntesten

¹ Augustinus. *Conf.* I 1, 1 (CCL 27, 1): „Du hast uns zu Dir hin geschaffen, und ruhelos ist unser Herz solange, bis es ausruhen kann in Dir.“ Übersetzung: Hans Urs von Balthasar (ed.). *Aurelius Augustinus: Die Bekenntnisse*. Einsiedeln: Johannes Verlag 2002, S. 31.

Satz im gesamten literarischen Schaffen des hl. Augustinus. Auch die meisten diesen Heiligen darstellenden Statuen veranschaulichen ihn als einen Bischof, der in einer Hand das Band mit den 13 Büchern seiner *Confessiones* hält, während in die andere ihm die Künstler das „unruhige“, brennende Herz legen, das sich danach sehnt, in Gott zu ruhen, für den es geschaffen wurde. Augustinus' Herz, das Herz des klassischen Gebildeten, das von Cicero und Vergil großgezogen worden war, war im Wesentlichen so lange unruhig, bis es sein Zuhause in den heiligen Schriften der christlichen Bibel fand.² Welchen Wert mussten also die biblischen Psalmen haben, wenn Augustinus sich entschied, sie über die ganze Herrlichkeit der antiken Poesie zu stellen?

Denn gegen all die unbestreitbaren eindeutigen Vorzüge, durch die sich die klassische Literatur auszeichnete, hatte die biblische Poesie ihm nur einen einzigen anzubieten: in den Seiten der Heiligen Schrift fand er die Wahrheit, obwohl sie nach den Kriterien der antiken Kultur ohne jede Schönheit ausgesprochen war. In den antiken Epen, an denen er sozusagen heranwuchs und die er über alles liebte,³ sah er schon als christlicher Bischof bloß künstlerisch dargebotene Lügen.⁴ Es wird deshalb notwendig sein, zunächst einige grundlegende Fakten aus Augustinus' Beschäftigung mit der Sprache anzuführen, ohne die seine Abkehr von der antiken und seine tiefe Vorliebe für die biblische Poesie, vor allem in den Psalmen, nicht zu begreifen sind.⁵

Res, signum, ratio

Augustinus meinte auch nach seiner Bekehrung, als er als Rhetoriklehrer in Mailand wirkte, dass die Bildung ebenso für die Christen

² Sabine Mac Cormack. *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley: University of California Press 1995, S. 89.

³ Die Deklamation der Rede der zornigen Juno brachte ihm den ersten Preis ein, und alle nahmen ihn als einen ausgezeichneten Schüler war. (Augustinus. *Conf.* I 17, 27 [CCL 27, 15]. Später, schon als Lehrer der Rhetorik in Karthago, wollte er sogar persönlich an einem Dichtertreffen im Theater teilnehmen (Augustinus. *Conf.* IV 2, 3 [CCL 27, 41]). Als er dann seine tiefe Trauer über den Tod seines Freundes begreifen wollte, kam ihm gleich die Theatersentenz aus Pacuvius' Tragödie *Chryses* über die Freundschaft von Orest und Pylades ins Gemüt, die er aus Ciceros Schriften gut kannte (Augustinus. *Conf.* IV 6, 11 [CCL 27, 45]).

⁴ Augustinus. *Conf.* I 16, 36 (CCL 27, 14–15): „Non accuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris quod in eis nobis propinabatur ab ebris doctoribus.“

⁵ Die Psalmen wählte Augustinus aus, damit sie ihn beim Scheiden aus dieser Welt begleiten. (Possidius Calamensis. *V. Aug.* 32, 2 [Geerlings, 102]).

sehr wichtig sei.⁶ Deshalb entschied er sich, christliche Lehrbücher der Grammatik und der übrigen freien Künste zu schreiben, die nicht auf der antiken Mythologie aufgebaut sind.⁷ Als erstes schrieb er ein Grammatiklehrbuch. Die Vorlage für dieses Werk waren vor allem Varros *Disciplinae*.⁸ Varro konzentrierte sich in seiner Grammatik auf den Entstehungsprozess der Sprache.⁹ Die Wörter bezeichneten also zuerst die Dinge aufgrund ihrer Klangähnlichkeit (*verba primigenia*). Diese Wörter wurden dann vor allem von den Dichtern mit Hilfe von Derivation und Flexion zur vollwertigen Sprache entwickelt.¹⁰ Für Varro stellte die Sprache also die Widerspiegelung der realen Welt dar. Auch Augustinus als gebildeter Grammatiker¹¹ bevorzugte zuerst die Erforschung dieses Aspektes der Sprache.¹²

Seine Einsichten in die Sprache waren aber immer eng mit seiner philosophischen Orientierung verbunden.¹³ Nachdem er das manichä-

⁶ Siehe z. B. Augustinus' Lobrede an die freien Künste am Ende der Schrift *de ordine* (Augustinus. *Ord.* II 12, 35–19, 51, (CCL 29, 127–135)).

⁷ Augustinus. *Retr.* I 6 (CCL 57, 17).

⁸ Virgilio Pacioni. Liberal arts. In: Allan Fitzgerald, John Cavaldini (eds.). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge: B. Eerdmans Publishing 1999, S. 494. In der Fachliteratur überwiegt die Meinung, dass sich Augustinus für seine Lehrbücher der freien Künste von Varros *Disciplinarum libri* inspirieren ließ. Eine andere, weniger vertretene Meinung ist (F. Van Fleteren, J. J. O'Meara, I. Hadot), dass seine Inspiration aus Porphyrios' *De regressu animae* kam. Vgl. Frederick Van Fleteren. Principles of Augustine's Hermeneutic: An Overview. In: Frederick Van Fleteren, Joseph Schnaubelt (eds.). *Augustine: Biblical Exegete*. New York: Peter Lang 2004, S. 28. Anm. 117.

⁹ MacCormack. *Shadows of Poetry*, S. 51.

¹⁰ Diese Tendenz der Derivation der Sprache, die von den Dichtern und Rhetoren durchgeführt wurde, zeigt sich auch im gesamten Werk *De lingua latina* von Varro. Für alle Fälle führen wir ein Beispiel an: „Omnino ego magis puto a ‚chao, choum‘, cavum et hinc caelum, quoniam, ut dixi: ‚hoc circum supraque quod complexu continet terram‘ cavum, caelum. Itaque dicit Andromeda Nocti: ‚quae cava caeli Signitentibus conficis bigis‘; et Agamemno: ‚In altisono caeli clipeo‘ cavum enim clipeum; et Ennius item ad cavationem: ‚caeli ingentes fornices‘. Quare ut a cavo cavea et cavullae et convallis, cavata vallis, et caverna a cavatione ut cavum, sic ortum, unde omnia apud Hesiodum, a ‚chao‘ cavo caelum.“ M. Terentius Varro. *L.L.* V 19 (LCL 333, 18).

¹¹ Augustinus sprach nicht gut Griechisch und deshalb kannte er nur diejenigen grammatischen Studien, die ins Lateinische übersetzt worden waren. Aus diesem Grund entnahm er die meisten Informationen über die Forschung im Bereich der Grammatik aus Varros Werk *De lingua latina* (Karel Svoboda. *Estetika sv. Augustina a její zdroje*. Praha: Karolinum 2000, S. 246).

¹² Simona Făgărășanu. St. Augustine and the Issue of Word Origin. In: Elisabeth Livingstone (ed.). *Studia Patristica XXXIII*. Leuven: Peeters 1997, S. 79–80.

¹³ Therese Fuhrer. Hermeneutik und Metaphysik. Augustin über die Arbitrarität von Sprache. In: Guntram Förster, Andreas Grote, Christoph Müller (eds.). *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung*. Würzburg: Echter 2009, S. 134.

ische dualistische Konzept definitiv abgelehnt hatte, führte ihn während seines Aufenthalts in Mailand die Lektüre der Neuplatoniker (*platoniorum libri*) von seiner philosophischen Skepsis weg. Im Laufe dieses Prozesses interessierte er sich nach und nach nicht mehr für die konstitutive, sondern für die kommunikative Seite der Sprache.¹⁴ Dieses philosophische System betrachtete nämlich den Menschen als die mit dem Körper verbundene Seele und deshalb musste auch das Wort zweifache Dimension haben: die geistige (*intelligibile*) und die körperliche (*sensibile*).¹⁵ Augustinus begann die Wörter als vereinbarte Klangzeichen (*signa data*) wahrzunehmen,¹⁶ die die Träger (*vehiculum*) des Verständnisses (*ratio*) waren.¹⁷ Aufgrund dieses Schemas formulierte er dann auch die Aufgaben der Sprache: die in das geordnete Metrum gereichten Wörter erfreuen das körperliche Gehör (*rationabiliter sonant*), aber damit sie auch dem Verstand und der Seele Nutzen bringen, muss ihre Anordnung die Wahrheit darstellen (*rationabiliter dictum*).¹⁸

Durch diese Feststellung wurde Augustinus' Beziehung zur heidnischen Poesie grundsätzlich verändert. Vergil und andere antike Dichter verloren für ihn ihren Reiz. Sie erstellten nämlich die Zeichen der Wörter vor allem so, dass ihre Anordnung (*ratio*) das Gehör erfreut.

¹⁴ Augustinus. *Dial.* 6 (Pinborg, 94): „Ergo ad te iam pertinet iudicare, utrum verbum a verberando an a vero solo an a verum boando dictum putemus, an potius unde sit dictum non curemus, cum quid significet intellegamus.“

¹⁵ Tarmo Toom. Necessity of Semiotics: Augustine on Biblical interpretation. In: Frances M. Young, Mark Edwards, Paul Parvis (eds.). *Studia Patristica XLIII*. Leuven: Peeters 2006, S. 259.

¹⁶ Augustinus' Zeichentheorie erforschte, neben vielen anderen relevanten Autoren, vor allem R. Markus. Siehe: Robert Markus. St. Augustine on Signs. In: Robert Markus (ed.). *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*. London: Variorum 1996, S. 60–83. Robert Markus. Signs, Communication, and Communities in Augustine's *De doctrina christiana*. In: Duane Arnold, Pamela Bright (eds.). *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1995, S. 97–108. Robert Markus. Word and Text in Ancient Christianity I: Augustine. In: Robert Markus (ed.). *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool: Liverpool University Press 1996, S. 1–45.

¹⁷ Edwin Craun. Verbum Nunciis est Rationis. Augustinian Sign Theory in Medieval Pastoral Discourse on Deviant Speech. *Augustinian Studies* 20 (1989), S. 148.

¹⁸ Augustinus. *Ord.* II 11, 34 (CCL 29, 126–127): „Hoc etiam in auribus facilius advertitur, nam quidquid iucunde sonat, illud ipsum auditum libet atque illicit, quod autem per eundem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium sed ad solam mentem refertur. Itaque cum audimus illos versus: ‚*Quid tantum oceano properent se tingere soles Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet?*‘ (Vergilius. *Georg.* II, 480–481) aliter metra laudamus, aliterque sententiam, nec sub eodem intellectu dicimus: rationabiliter sonat, et: rationabiliter dictum est.“

Diese *ratio* war aber kein Träger eines wahren Inhalts, deshalb schadete es der Seele (*mendacium rationabile*). Vergils Versen gestand er zwar etwas Göttliches zu, weil ihre metrische Vollkommenheit die göttliche Harmonie widerspiegelt, aber trotzdem waren sie für ihn inakzeptabel, weil ihr lügenhafter Inhalt von Gott wegführte.¹⁹

Die zweite bedeutende Tatsache, mit der sich Augustinus im Rahmen seiner Sprachtheorie befasste, ist: Wenn die Wörter vereinbarte Zeichen sind, können diese Zeichen nicht eindeutig sein (*signa ambigua*).²⁰ Ein Wort nämlich bezeichnete mehrere unterschiedliche Dinge.²¹ Deshalb beginnt er zwischen der Sache (*res*) zu unterscheiden, die das Wort direkt bezeichnet, und den anderen indirekten Bedeutungen (*significationes*), die das Wort im Gemüt des Hörenden oder des Lesenden evozieren kann.²² Schließlich stellte Augustinus fest, dass die Sprache keine allgemeine Widerspiegelung der Realität werden kann, wie Varro es gesagt hatte. Er nimmt die Sprache grundsätzlich schon ganz konkret wahr, nämlich als ein System von Zeichen, deren Anwendung das Verständnis zwischen dem Autor und dem Rezipienten ermöglicht.²³

Eloquentia christiana

Deshalb gibt Augustinus definitiv die Überlegungen über die Notwendigkeit der freien Künste für die Christen auf.²⁴ Diese lehrten zwar die Wirklichkeit der Sinne zu verstehen, aber erforschten nicht die Wahrhaftigkeit des Inhalts, die für ihn wesentlich war. Augusti-

¹⁹ Augustinus. *Ord.* II 14, 40 (CCL 29, 129): „Quod autem non esset certo fine moderatum, sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus curreret, *rhythmi* nomine notavit, qui latine nihil aliud quam numerus dici potuit. Sic ab ea poetae geniti sunt: in quibus cum videret non solum sonorum, sed etiam verborum rerumque magna momenta, plurimum eos honoravit eisque tribuit quorum vellent rationabilium mendaciorum potestatem.“

²⁰ Tzvetan Todorov. *The Augustinian Synthesis*. In: Tzvetan Todorov. *Theories of the Symbol*. Ithaca: Cornell University Press 1982, S. 36–59.

²¹ Augustinus. *Dial.* 9 (Pinborg, 106): „Itaque rectissime a dialecticis dictum est ambiguum esse omne verbum. [...] Nam et si quis audierit ‚acies‘ et si quis legerit, potest incertum habere, nisi per sententiam clarescat, utrum acies militum an ferri an oculorum dicta vel scripta sit.“

²² Belford Darrell Jackson. *The theory of signs in St. Augustine's De doctrina christiana*. *Revue des Études Augustiniennes* 15/1–2 (1969), S. 11–12.

²³ Lenka Karfíková. *Čas a řeč: Sebevztah mysli jako základ Augustinova pojetí času a řeči*. In: Lenka Karfíková. *Čas a řeč*. Praha: Oikúmené 2007, S. 32.

²⁴ Van Fleteren, *Principles of Augustine's Hermeneutic*, S. 11.

nus verspürte das Bedürfnis, andere Instrumente zur Suche nach der Wahrheit im mehrdeutigen Text der biblischen Schriften zu formulieren. Das Wort wandelte in seiner Sprachtheorie aus dem Mund des Menschen in sein Herz, weil es nicht mehr die sinnliche, sondern die vernünftige Ordnung der Dinge widerspiegelte. Und die Richtigkeit dieser innerlichen Ordnung des Menschen hing davon ab, wie nahe man zu Gott, dem Veranlasser aller Dinge (*rerum conditor*), steht.²⁵ Wenn der Mensch nämlich ein Weltbild im Gemüt hat, das von der Wahrheit Gottes abgeleitet wird, kommen ihm die richtigen Wörter von selber in den Sinn. Dann ist auch die Ästhetik der Sprache eines solchen Menschen mit jeglichem heidnischen antiken Autor vergleichbar. Denn dem, was wahrhaft ist, darf die ihm angemessene Schönheit nicht fehlen.²⁶

Von Varros ursprünglichem Ausgangspunkt, dass die Dichter durch ihre Beschreibungen der Welt der Götter und Menschen die Gestalt der lateinischen Sprache herausgebildet hatten, gelangte Augustinus nach und nach zu einer völlig gegensätzlichen Meinung: nur das richtige, im Gemüt des frommen Menschen verankerte Weltbild kann zur Quelle einer geeigneten sprachlichen Äußerung werden.

Aus diesem Grund nahm Augustinus auch den Wert der biblischen Texte anders wahr. Er konzentrierte sich nicht mehr auf die apriorische Ästhetik, die in den schön geordneten Wörtern liegt. Zu seiner Vorliebe wurde die aposteriorische Ästhetik, die sich erst nach dem Verstehen des Textsinnes zeigt, wenn in der Seele des Hörers die Schönheit der Wahrheit aufleuchtet. Für Augustinus war also nicht die *verborum elegantia* wichtig, sondern die *consilii aequalitas*.²⁷ Diese immanente Schönheit der Schrift, die er aufgrund seiner linguistischen Studien entdeckte, charakterisierte er später so: *Mein Dünkel sträubte sich angesichts ihrer Einfachheit, mein Blick war nicht scharf genug, in ihr Inneres einzudringen. Die Schrift als solche wäre fähig gewesen, mit den Kleinen zusammenzuwachsen, aber ich wollte eben nicht klein sein.*²⁸

²⁵ Mac Cormack, *Shadows of Poetry*, S. 69–70.

²⁶ Augustinus. *Doct. christ.* IV 7, 21 (CCL 32, 131).

²⁷ Mac Cormack, *Shadows of Poetry*, S. 60.

²⁸ Augustinus. *Conf.* III 5, 9 (CCL 27, 31): „Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.“
Übersetzung: Balthasar, *Die Bekenntnisse*, 72.

Psalmorum tractatio

Da die Psalmen für Augustinus vor allem Poesie waren, sah er in ihnen insbesondere literarische Bilder, die dem Verständnis der einfachen Christen fern lagen.²⁹ Er meinte, dass sie aber gar nicht anders sein konnten, weil sie das Göttliche mit der menschlichen Sprache bezeichneten, die dafür nicht ausreichend war.³⁰ Die Mitglieder seiner Gemeinde verstanden also die göttlichen Texte nicht. Die Psalmen sangen sie oft nur zum Vergnügen, wobei sie den Inhalt nicht verstanden, von dem Augustinus so fasziniert war.³¹ Deshalb entschied er sich im Rahmen seiner Predigten nach und nach entweder die ganzen Psalmen oder ihre einzelnen Teile zu kommentieren. Dieser Aufgabe widmete er sich kontinuierlich seit dem Anfang seines Pastoraldienstes im Jahre 391. Nach einer bestimmten Zeit war bereits klar, dass dadurch ein vollständiger Kommentar des ganzen Psalters entsteht. Dieses Werk, heute als *Enarrationes in Psalmos* bekannt, vollendete er erst im Jahre 421, d. h. er arbeitete daran nicht weniger als dreißig Jahre lang. Es ist Augustinus' umfassendstes Werk und der einzige vollständige aus dem Altertum erhaltene Kommentar zum *Buch der Psalmen*.³²

Der Kernpunkt von Augustinus' Interpretation jedes Psalms ist, dass der einzige rechtsgültige Interpret der Psalmen eigentlich Jesus Christus³³ in der Totalität seines Wesens sei: als präexistentes *Logos*, als verkörperter Erlöser, als die Kirche – der Leib Christi, und auch als ein eschatologischer Richter der Lebenden und der Toten.³⁴

Auf ihn, als die Grundprämisse, beziehen sich alle Textbilder, Metaphern und Parallelen (*signa*) in den Psalmen. Damit löst Augustinus ihre mögliche Mehrdeutigkeit (*ambiguitas*). Das *Buch der Psalmen* wird so *in toto* zu einem komplexen Vorbild (*antitypos*) von Christus. Die literarischen Bilder, aus denen die Psalmen meistens bestanden,

²⁹ Van Fleteren, *Principles of Augustine's Hermeneutic*, S. 10.

³⁰ Clifford Ando. *Augustine on Language*. *Revue des Études Augustiniennes* 40/1 (1994), S. 47.

³¹ Michael Cameron. *Enarrationes in Psalmos*. In: Allan Fitzgerald, John Cavaldini (eds.). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge: B. Eerdmans Publishing 1999, S. 291.

³² Hubertus Drobner. *Lehrbuch der Patrologie*. Freiburg: Herder 1992, S. 349.

³³ Vernon Bourke. *Augustine on the Psalms*. In: Frederick Van Fleteren, Joseph Schnaubelt (eds.). *Augustine: Biblical Exegete*. New York: Peter Lang 2004, S. 57.

³⁴ Michael Fiedorowitz. *General introduction*. In: John Rotelle (ed.). *Expositions of the Psalms 1–32*. New York: New City Press 2000, S. 47–48.

gewährten ihm in diesem kontextuellen Rahmen eine breite Palette von vielfältigen, gewiss christlichen Interpretationen. Das *Buch der Psalmen* war deshalb für ihn ein faszinierendes Erlebnis.⁵⁵

Bei der Interpretation eines Psalms versetzte sich Augustinus zuerst in eine Ausgangsposition, aus der er die Textsymbole in der Folge betrachten würde. Nach einem solchen Interpretationsschlüssel, der den Sinn der Psalmmetaphern dekodiert, suchte er meistens in der Psalmüberschrift.⁵⁶ Er übersetzte die hebräischen Namen der Psalmenautoren (*David = manu fortis, desiderabilis*;⁵⁷ *Asaph = congregatio*;⁵⁸ *Idithun = transiliens eos*;⁵⁹ *filii Core = filii calvi*⁴⁰) und nachfolgend applizierte er sie auf Christus (*manu fortis, desiderabilis*) und auf die Kirche (*congregatio, transiliens eos, filii calvi*). Dasselbe machte er auch mit den Anmerkungen über den Psalmtyp (*in finem*,⁴¹ *in tituli inscriptionem*,⁴² *in intellectum*⁴³) und mit den Beschreibungen der Singweisen (*ne corrumpas*,⁴⁴ *in his qui immutabuntur*,⁴⁵ *pro torcularibus*⁴⁶).

Limē psalmi

Dieses Verfahren des hl. Augustinus bei der Interpretation der Psalmen wollen wir am Beispiel der Auslegung des 80. Psalmes konkret vorstellen, weil darin besonders klar gezeigt wird, wie er in der Psalmüberschrift nach einem Interpretationsschlüssel für den gesamten Psalm suchte. In Augustinus' Exemplar des Psalters lautete die lateinische Übersetzung des Psalms folgend:

⁵⁵ Cameron, *Enarrationes in Psalmos*, S. 291.

⁵⁶ Fiedorowitz, *General introduction*, S. 21.

⁵⁷ Augustinus. *En. in Ps.* 8,1; 9,1; 14,1; 17,1; 22,1; 23,1; 24,1; 25,1; 26,1 28,1; 29,1; 30,1; 38,1; 41,1; 46,2; 50,1; 53,1; 54,3; 55,1; 56,2; 58,1; 59,1; 60,1; 61,1; 62,3; 67,1; 68A,2; 70A,2; 93,3; 94,1; 96,2; 137,1; 139,3; 141,17; 142,2; 143,1.

⁵⁸ Augustinus. *En. in Ps.* 72,1; 73,1; 76,1; 77,1; 79,1; 80,1; 81,1; 82,1.

⁵⁹ Augustinus. *En. in Ps.* 38,1; 61,1; 76,1.

⁴⁰ Augustinus. *En. in Ps.* 41,1; 43,1–2; 44,1; 45,1; 46,2; 47,1; 83,1; 84,2; 87,1.

⁴¹ Augustinus. *En. in Ps.* 4,1; 8,1; 9,1; 10,1; 12,1; 13,1; 17,1; 21,1; 24,1; 29,1; 30,1; 38,1; 41,1; 45,1; 46,2; 51,5; 52,1; 53,1; 54,1; 55,1; 56,2; 58,1; 59,1; 60,1; 61,1; 64,1; 65,1; 67,1; 68A,2; 74,1; 76,1; 79,1; 84,2; 87,1; 139,3.

⁴² Augustinus. *En. in Ps.* 55,1; 56,2; 58,1; 59,1.

⁴³ Augustinus. *En. in Ps.* 41,1; 43,1–2; 44,3; 53,1; 73,1; 77,1; 141,17.

⁴⁴ Augustinus. *En. in Ps.* 56,2; 58,1; 74,1.

⁴⁵ Augustinus. *En. in Ps.* 44,2; 59,1; 68A,2; 79,1.

⁴⁶ Augustinus. *En. in Ps.* 8,1; 80,1; 83,1.

- 1 *In finem, pro torcularibus, quinta sabbati, psalmus ipsi Asaph.*
- 2 *Exsultate Deo adiutori nostro, iubilate Deo Iacob.*
- 3 *Accipite psalmum, et date tympanum, psalterium iucundum cum cithara.*
- 4–5 *Tuba canite, quia praeceptum ipsi Israel est, et iudicium Deo Iacob.*
- 6 *Testimonium in Ioseph posuit illud, dum exiret de terra Aegypti, linguam quam non noverat, audivit:*
- 7 *Avertit ab oneribus dorsum eius, manus eius in cophino servierunt.*
- 8 *In tribulatione invocasti me, et erui te, exaudivi te in abscondito tempestatis, probavi te in aqua contradictionis:*
- 9 *Audi populus meus, et loquar, et testificabor tibi.*
- 10 *Israel, si me audieris, non erit in te deus recens.*
- 11 *Ego enim sum Dominus Deus tuus, qui eduaxi te de terra Aegypti, dilata os tuum, et adimplebo illud.*
- 12 *Et non obaudivit populus meus vocem meam et Israel non intendit mihi.*
- 13 *Et dimisi eos secundum affectiones cordis eorum, ibunt in affectionibus suis.*
- 14 *Si plebs mea audisset me, Israel si in viis meis ambulasset,*
- 15 *in nihilum inimicos eorum humilassem, et super tribulantes eos misissem manum meam.*
- 16 *Inimici Domini mentiti sunt ei et erit tempus eorum in aeternum.*
- 17 *Et cibavit illos ex adipe frumenti et de petra melle saturavit eos.*

Die Psalmüberschrift stellte für Augustinus sozusagen eine Aufschrift an dem Haus dar, die den ganzen Psalminhalt benennt:

Titulum habet psalmus iste: In finem pro torcularibus, quinta sabbati, Psalmus ipsi Asaph. In unum titulum multa sunt congesta mysteria; ita tamen ut limen Psalmi indicet interiora.⁴⁷

Nach der Überschrift wählte Augustinus dann aus vielen Interpretationsmöglichkeiten diejenigen aus, die, nach seiner Überzeugung, von Gott selbst, dem Autor der Überschrift, in den Psalm eingesetzt worden

⁴⁷ Augustinus. *En. in Ps.* 80, 1 (CCL 59, 1119–1120). Übersetzung (a me ipso): „Der Psalm hat die folgende Überschrift: Bis zum Ende für die Keltern, der fünfte Tag nach Samstag, Psalm des Asaph. In einer einzigen Überschrift versammelten sich viele Geheimnisse. Also, schon die Überschrift des Psalms bezeichnet seinen Inhalt.“

waren.⁴⁸ Im 80. Psalm entdeckte er so in der Überschrift die Beschreibung: *pro torcularibus*, d. h.: „für die Kelter“. In der Umgebung des nördlichen Numidien war die Kelter keine unbekannte Einrichtung. Es handelte sich um eine Region, wo die meistangebaute Frucht die Olive war. Olivenhaine säumten die Berge und Hügel von ganz Numidien und das Olivenöl war die wichtigste Handelsware für seine Bewohner. Eine Olivenpresse befand sich damals fast in jedem Haus. Wenn Augustinus also über die Kelter zu sprechen begann, konnten sich die Zuhörer lebhaft vorstellen, worüber der Bischof redete. Eine Kelter bestand aus einigen Grundbestandteilen, nämlich aus dem Keltergerät (*prelum*) und dem Becken (*lacus*), in das das ausgepresste Öl gegossen wurde, sowie aus dem Trenngefäß (*gemellarium*). Die reifen Früchte wurden aus Körben (*fiscis*) ins Keltergerät geschüttet, das auf sie solange Druck ausübte, bis sie barsten. Dabei lösten sich aus ihnen das Öl und der Saft. Diese flüssige Mischung wurde dann in das Becken gegossen, aus dem sie wiederum in das Trenngefäß geschöpft wurde, wo das Öl (*oleum*) vom Bodensatz (*amurca*) getrennt wurde. Das Öl wurde schließlich in geschlossenen Gefäßen im Keller (*apotheca*) gelagert und der Bodensatz wurde auf die Straße gegossen.⁴⁹

Fit ergo in torculari conculcatio, tribulatio, pondus: et in his oleum eliquatur occulte in gemellarium; amurca publice per plateas currit. Intendite ad magnum hoc spectaculum.⁵⁰

Wenn die Oliven gereift waren und das Keltern in jedem Haus begonnen hatte, strömte der Bodensatz wahrscheinlich in riesigen Mengen in den Straßen. Nach dem Keltern blieb nur wenig hochwertige Öl übrig, während es hingegen sehr viel Abfall gab.

⁴⁸ Fiedorowicz, General introduction, S. 21. Vgl. auch: Augustinus. *En. in Ps. 72*, 1 (CCL 39, 986): „Psalmus iste inscriptionem habet, id est titulum: Defecerunt hymni David, filii Iesse: Psalmus ipsi Asaph. Tot habemus psalmos in quorum titulis scriptum est nomen David, nusquam est additum *filii Iesse*, nisi in hoc solo. Quod credendum est non frustra factum, neque inaniter: ubique enim nobis innuit Deus, et ad intellectum vocat pium studium caritatis.“

⁴⁹ William Ramsay. *Olea, oleum*. In: William Smith (ed.). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray 1875, S. 825–826.

⁵⁰ Augustinus. *En. in Ps. 80*, 1 (CCL 39, 1120). Übersetzung (a me ipso): „In der Kelter kommt es nämlich zum Zerschlagen, Pressen und Belasten. Durch diese Handlung tropft das Öl verborgen in das Trenngefäß, während der Bodensatz frei in die Öffentlichkeit fließt. Achtet gut auf dieses großartige Schauspiel.“

Aliquanto esto curiosior in torculari; noli hoc solum videre quod publice fluit: est aliquid quod quaerendo invenias. Discute, audi, cognosce quam multi faciunt quod ex ore Domini cum audisset unus dives, tristis accessit. Ex Evangelio multi audiunt: Vade, vende omnia quae possides, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelis; et veni, sequere me: non attendis quam multi id faciunt? Pauci, inquit, sunt. Ipsi tamen pauci oleum sunt; et qui bene utuntur his rebus quas possident, ad oleum pertinent: adiunge omnia, et videbis patris familias tui plenas apothecas.⁵¹

Eine solche Kelter ist nach Augustinus die Kirche. Gerade an dieser Stelle nutzt er seine Kenntnisse über die Sprache und ihre Funktionen. Er weist darauf hin, dass „die Kelter“ in diesem Fall nicht in ihrem eigenen Sinne des Wortes als *res* zu verstehen ist, sondern als *signum datum*, in diesem Fall sogar als *signum a Deo datum*. Aus dem Text selbst beweist er, dass „die Kelter“ im Psalm keine physische Kelter bezeichnen kann, sondern sie ist *antitypos* von etwas, was als mysterihaft bezeichnet wird (*mysterium*).

Cum de torcularibus locuturi sumus, nemo vestrum aliquid exspectet nos dicturos esse de lacu, de prelo, de fiscinis; quia nec ipse psalmus hoc habet, et ideo magis indicat mysterium. Nam etsi aliquid tale Psalmi textus contineret, non deesset qui putaret ad litteram esse accipienda torcularia, nec aliquid illic amplius requirendum, nec mystice aliquid positum, et sacrate significatum; sed diceret: Simpliciter Psalmus de torcularibus loquitur, et tu mihi nescio quid aliud suspicaris. Nihil hic tale audistis, cum legeretur. Ergo accipite torcularia mysterium Ecclesiae, quod nunc agitur.⁵²

⁵¹ Augustinus. *En. in Ps. 80, 1* (CCL 39, 1120). Übersetzung (a me ipso): „Sei also ein bisschen darauf neugieriger, was in der Kelter geschieht. Beobachte nicht nur das, was im offenen Raum fließt. Es gibt noch etwas, was du nur dann findest, wenn du danach suchst. Untersuche, höre und erfahre, wie viele Leute dasselbe machen wie der Reiche. Auch er hatte das aus dem Mund des Herrn gehört, weswegen er traurig wegging. Doch aus dem Evangelium hören viele: ‚Geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.‘ Siehst du nicht, wie viele es so machen? Die aber sagen: ‚Nur Wenige.‘ Und trotzdem sind gerade diese Wenigen das Öl; und diejenigen, die ihr Eigentum gut anwenden, gehören zum Öl. Sammle alles zusammen und du wirst sehen, dass die Keller deines Wirtes voll sind.“

⁵² Augustinus. *En. in Ps. 80, 1* (CCL 39, 1120). Übersetzung (a me ipso): „Wen wir über die Kelter sprechen wollen, erwartet sicher niemand von euch, dass wir über das Becken, das Keltergerät und über die Körbe sprechen werden. Darüber wird auch im Psalm nicht geschrieben, aber umso mehr deutet es an, dass es hier um ein Geheimnis geht. Doch wenn der Text des Psalms so etwas beinhalten würde, gäbe es

Die Kirche ist für Augustinus nicht einfach ein Ort des seligen Lebens der Gläubigen. Nach der Auslegung des Psalms ist sie eher eine Olivenkelter, wo die Oliven, d. h. die Menschen, in denen das Gute mit dem Bösen vermischt ist, durch den Druck sozialer Probleme und sonstigen Widerstandes zusammengepresst werden. Dieser Druck teilt die Menschen in der Kirche. Die einen vertrauen, trotz ihrer schlechten Lebensbedingungen, auf Gott. Sie tun Gutes, und zwar auch dann, wenn es sich für sie in dieser Welt gar nicht lohnt. Sie sind das Öl, das verborgen „nach oben“ steigt, d. h., sie steigen ins Gottesreich auf. Die anderen lassen sich durch den Ärger der Zeit dazu hinreißen, Christus und seine Gebote zu verlassen, sie sind also der Bodensatz. Sie verbringen ihre Zeit nicht im Verborgenen der Kirche, sondern in den Straßen, wo sie herumschreien, wie schlecht alle Dinge und alle Menschen seien.

Intendite ad magnum hoc spectaculum. Non enim desinit Deus edere nobis quod cum magno gaudio spectemus: aut circi insania huic spectaculo comparanda est? Illa ad amurcam pertinet, hoc ad oleum. Quando ergo auditis contumaciter garrere blasphemus, et dicere, abundare pressuras temporibus christianis; [...] Cum ergo ista commemorant, cum ista iactant, cum ista dicunt, et contumaciter dicunt, non cum timore, sed cum elatione; non vos perturbent. Puta enim quia pressurae abundant, tu oleum esto. Nigra tenebris ignorantiae amurca insultet, et illa tamquam per plateas proiecta publice insultet: tu apud te in corde tuo, ubi qui videt in occult reddet tibi, liquare in gemellarium.⁵³

bestimmt jemanden, der denken würde, dass die Kelter im gewissen wortwörtlichen Sinne zu verstehen sind, dass andere Bedeutungen nicht mehr zu suchen sind, dass sich dort nichts mit mysterienhaftem Sinn und mit heiliger Bedeutung befindet. Er würde sagen: „Der Psalm spricht einfach über die Kelter. Und du unterschiebst mir hier etwas Anderes.“ Aber wenn der Psalm vorgetragen wurde, hörtet ihr nichts Solches. Deshalb nehmt es so auf, dass die Kelter das Mysterienhafte bezeichnen, was jetzt in der Kirche passiert.

⁵³ Augustinus. *En. in Ps.* 80, 1 (CCL 39, 1120). Übersetzung (a me ipso): „Gott bietet uns immer wieder Schauspiele, die wir uns sehr gern ansehen. Oder kann man die Torheiten im Zirkus mit diesem Schauspiel vergleichen? Sie sind nämlich der Bodensatz, während dieses das Öl ist. Ihr hört die Frevler, wie sie rund herum quatschen, und sagen, dass zur christlichen Zeit die Belastung nur wächst. [...] Wenn sie also solche Dinge erwähnen, wenn sie deswegen groß tun, wenn sie daran erinnern, und sie erinnern das immer wieder, und zwar nicht mit Angst, sondern mit Stolz, dann lasst euch dadurch nicht erschrecken. Denke daran, dass, wenn die Belastung wächst, es deswegen geschieht, damit du Öl wirst. Der schwarze Bodensatz unvernünftiger Finsternis verbreitet sich. Er verbreitet sich frei im öffentlichen Raum. Aber

Augustinus' scharfsinniger Aufmerksamkeit ist auch nicht entgangen, dass ebenso wie das Trenngefäß der Kelter (*gemellarium*) der Psalm an sich aufgeteilt ist. Deshalb beschreibt er den ganzen Psalm wie eine große Kelterei.

Titulum in limine legimus, et in his prelis quid sibi velit, intelleximus: iam si placet etiam ipsam domum operis, id est, ipsius torcularis interiora videamus. Intremus, inspiciamus, gaudeamus, timeamus, appetamus, fugiamus. Omnia enim haec inventuri estis in hac interiore domo, id est, in textu ipsius psalmi, cum legere, et adiuvante Domino, quod donaverit loqui coeperimus.⁵⁴

Der erste Teil des Psalms (V. 2–8), der „obere Teil“, spricht über das Öl, d. h. über diejenigen, die Christus ergeben sind, während der zweite (V. 9–17), der „untere Teil“ des Psalms den Bodensatz behandelt, also die Menschen, die zwar der Kirche angehören, aber nicht nach Gottes Geboten handeln und deshalb, wie der Bodensatz, außerhalb des Hauses enden.

Hoc totum ab initio Psalmi usque ad hunc versum, de oleo torcularis audivimus. Quod restat magis dolendum est et cavendum: ad amurcam enim torcularis pertinent usque ad finem; fortasse non frustra et interposito diapsalmate. Sed etiam hoc audire utile est, ut qui se iam in oleo videt, gaudeat; qui periclitatur ne in amurca currat, caveat. Utrumque audi: unum dilige, alterum time.⁵⁵

du verflüssige dich im Trenngefäß, in deinem Innern, in deinem Herzen, wo dich der belohnt, der auch das Verborgene sieht.“

⁵⁴ Augustinus. *En. in Ps.* 80, 2 (CCL 39, 1120). Übersetzung (a me ipso): „Den Titel lesen wir also auf der Stirnseite, aber wir begreifen auch das, was uns die Keltersteine sagen wollen. Wenn es euch so gefällt, schauen wir uns direkt die Kelterei an, d. h., das Innere der Kelter selbst. Treten wir ein, sehen wir uns alles an, erfreuen wir uns, erschrecken wir, sehnen wir uns, fliehen wir. Denn das alles kann man im Inneren dieser Kelterei finden, d. h. im Text des Psalms.“

⁵⁵ Augustinus. *En. in Ps.* 80, 12 (CCL 39, 1126-1127). Übersetzung (a me ipso): „Alles, vom Anfang des Psalms an bis zu diesem Vers, hörten wir über das ausgepresste Öl. Das, was übrig bleibt, gereicht nur zur Trauer und zur Warnung, weil bis zum Ende nur der ausgepresste Bodensatz beschrieben wird. Es ist kein Zufall, dass gerade an dieser Stelle sich auch die Zäsur des Psalmes befindet. Aber es ist nützlich, sich auch anzuhören, dass sich derjenige erfreut, der sich für das Öl hält, und dass derjenige, der noch immer unentschlossen ist, die eigene Einordnung zum Bodensatz vermeidet. Höre deshalb beides: liebe das eine und fürchte das andere.“

Augustinus hält also den ganzen Psalm für einen Text, der zwar formal kein Bild nach Art eines Kalligramms darstellt, dessen Inhalt aber eine reale Abbildung der Olivenkelter ist: auch in diesem Psalm stieg das Öl nach oben und der Bodensatz blieb unten. Augustinus also fand im Text, der für ihn primär die göttliche Wahrheit darstellte, ebenso die sekundäre Ebene außergewöhnlicher und überraschender Ästhetik: der erste, positive Teil stellt das aufsteigende Öl dar, und der zweite, negative Teil den sedimentierten Bodensatz. Somit präsentierte Augustinus in seiner Auslegung eine der Formen der *eloquentia christiana*, die ihm so gefiel, dass er sie niemals mehr ablegte.⁵⁶

Die Analyse der Auslegung dieser Psalmüberschrift illustriert also, wie Augustinus die Ästhetik des Psalms nicht in geschliffener stilistischer Form suchte, denn nach den damaligen literarischen Normen befand sich dort keine Schönheit, sondern im Inhalt, wo ihm der metaphorische Sinn der Verse die formale Schönheit auch dort zu finden ermöglichte, wo sie wahrscheinlich nicht einmal der biblische Autor selbst bewusst einzusetzen vorhatte. So schufen die biblischen Schriftsteller unwissentlich eine elegante Sprache nur dadurch, dass sie, von Gott inspiriert, die wahren göttlichen Tatsachen beschrieben.⁵⁷

*Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského Bratislava
Kapitulská 26
814 58 Bratislava, Slovensko
e-mail: robert.horka@frcth.uniba.sk*

ABSTRACT**RÓBERT HORKA*****Limen Psalmi indicet interiora.* Figurative Interpretation
of the Psalm Title in Augustine's Exposition on Psalm 80**

In the course of his life, Aurelius Augustinus changed his love of classical poetry for his love of Psalms. Biblical poetry had one important advantage in his view:

⁵⁶ Augustinus. *Doct. christ.* IV 6, 10 (CCL 32, 122): „Sed non ipsa me plus quam dici potest, in illa eloquentia delectant, quae sunt his viris cum oratoribus Gentilium poetisve communia.“

⁵⁷ Augustinus. *Doct. christ.* IV 6, 10 (CCL 32, 122–123): „Et in quibus forte locis agnoscitur a doctis, tales res dicuntur, ut verba quibus dicuntur, non a dicente adhibita, sed ipsis rebus velut sponte subiuncta videantur, quasi sapientiam de domo sua, id est, pectoris apientis intellegas procedere et tamquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi eloquentiam.“

its truthfulness. Later on, he regarded ancient epic only as well designed lies. The Book of Psalms was the part of the Bible which never ceased to fascinate him. However, Augustin, as a spiritual shepherd, wanted all believers to discover this beauty of Psalms. That is why he created the only complete commentary on Psalms in antiquity. He turned his attention mainly to the Psalm titles since he regarded them as an interpretation key of the whole Psalm. This theory is demonstrated on Augustine's interpretation of Psalm 80. In this case, Augustine discovered that the title "for the winepresses" implies the content and structure of the Psalm. The first half of the Psalm includes the good, what is presented as oil in the winepresses, while the bad, presented by the dregs, can be found in the second half of the Psalm. On the bases of this reflection, Augustine with his listeners and readers were exposed to the unexpected mysterious beauty of Biblical poetry, to which Augustine devoted himself so that he would never change it for anything else.

Key words

Saint Augustine, Exposition on the Psalms, Psalm titles, for the winepresses, patristic exegesis, typological interpretation

ABSTRAKT

RÓBERT HORKA

Limen Psalmi indicet interiora. Obrazná interpretace žalmového nadpisku v Augustinově Komentáři k 80. žalmu

Aurelius Augustinus v průběhu svého života vyměnil lásku ke klasické poezii za lásku k žalmům, neboť v biblické poezii spatřoval jednu podstatnou výhodu: její pravdivost. Později pro něj antické eposy zůstaly pouze pěkně uspořádanou snůškou lží. Z biblických knih jej především nepřestávala fascinovat četba žalmů. Jejich krásu však Augustin chtěl jako duchovní pastýř odhalit všem věřícím. Proto sestavil jediný úplný komentář ke všem žalmům v antické epoše. Výjimečnou pozornost v něm věnoval právě žalmovým nadpiskům, protože v nich viděl skrytý jedinečný výkladový klíč celého žalmu. Tuto teorii dokládáme na Augustinově výkladu 80. žalmu, kde autor ukazuje, že nadpisek „pro lisy“ v sobě shrnuje a tajemně naznačuje i celý obsah a stavbu žalmu. I v Žl 80 je totiž to dobré, zobrazené olejem v lisu, umístěno v horní polovině žalmu, a to špatné, kal v lisu, se shromáždilo v dolní polovině žalmu. Na základě této úvahy se před Augustinem i před jeho posluchači a čtenáři otevírala neočekávaná tajemná krása biblické poezie, které Augustin propadl a kterou už nebyl nikdy ochoten vyměnit za nic jiného.

Klíčová slova

Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, žalmy, tituly žalmů, patristická exegeze, typologická interpretace, titul „pro lisy“

ADAM'S STORY IN THE QUR'ĀN

MLADA MIKULICOVÁ

ABSTRACT

The Qur'ān contains only fragments of Adam's story in six different sūras, apart from several minor references. These may be arranged into five thematic chapters: (1) the creation of man; (2) adoration by angels; (3) Satan's disobedience; (4) the fall of Adam; (5) Adam's genealogy. The aim of the present study is to name the essentials of the Qur'ānic notion of man as a creature endowed with reason. Adam as the specimen of the human race is bound to obey God's prescriptions. He fails, repents, and is received back and guided. In this way he is considered as the first in the row of prophets of God's unicity.

Key words

the Qur'ān, Adam, creation of man, rationality, repentance, prophets

The biblical portrait of Adam is generally well-known: the first created of dust of the earth and the breath of God, his body serving for the making of the woman, his mind caught in her pleasant illusion, the fallen one from the Paradise and the father of the created mankind.

The Islamic Qur'ān presents the same story though its sense and interpretation substantially differs from the Christian exegesis of sin and salvation. The primary source for considering the fundamentals of Islamic teaching on Adam is naturally the Arabic Qur'ān.¹ The source

¹ The Qur'ānic text will be presented here in the translation of Muhammad Abdel Haleem. *The Qur'an. A New Translation*. 2nd ed. Oxford: University Press 2008. The Egyptian ḥāfiẓ Abdel Haleem teaches Islamic studies at the School of Oriental and African Studies in London. His English version is easy to understand for the modern non-Muslim reader, which is the reason for my choice. The more traditional explanatory rendering by the Moroccan imam M. Taqī al-Dīn al-Hilālī is offered in the

of my study was the standard Arabic text.² For difficulties, I have consulted specific dictionaries of the Qur'ānic terms³ and commentaries, especially Ibn Kathīr's anthology of classical tafsīr,⁴ and al-Ṭabarī;⁵ both are accepted authorities in explaining the Qur'ān. Adam is the first in the row of the prophetic figures whose stories are scattered throughout the Qur'ān. These fragments, supplemented with further biblical and apocryphal details of Jewish and Christian origin (*'isrā'iliyāt, naṣ rāniyāt*), were collected as the Stories of the Prophets (*Qīṣaṣ al-'anbiyā*).⁶ Adam's portrait in the *Qīṣaṣ* is a subject of another study of mine, as well as the comparison of its four versions – that in the Qur'ān and in the *Qīṣa* – to the Genesis narrative and the Christian story in *The Cave of Treasures*.⁷ In this study, my primary interest is to analyze the story of Adam as conveyed by the Qur'ān, with the aim to refresh its meaning within the Christian mental milieu. I will not delve into the complex matter of theological anthropology as is discussed in modern Islamic studies, but I will attempt to consider the literary and religious values of the Qur'ānic story from its primary source in the manner of direct exegesis. The topic will complement my broader research in

footnotes in case of differences. Muḥammad Taqī ud-Dīn al-Hilālī – Muḥammad Muḥsin Khān. *The Noble Qur'an. English Translation of the Meanings and Commentary*. Madīna Munawwarah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Book 1419 AH. Another widely accepted translation into English is that by Abdullah Yūsuf 'Alī. *The Holy Qur'ān. Text, Translation and Commentary*. Rev. ed. Brentwood, MD: Aman Corporation 1958. A popular Egyptian Azhar translation was made by Muḥammad Maḥmūd Ghālī. *Towards Understanding the Ever-glorious Qur'ān*. Al-Qāhira: Dār al-Naṣr li'l-Ġāmi' at 2009.

² Cf. *Al-Qur'ān al-karīm: bi'l rasm al-'uthmānī*. Dimashq: Dār al-ma'rifa 2005.

³ Cf. 'Ashraf Ṭāhā 'Abū al-Dahab. *Al-Mu'jam al-'islāmī*. Al-Qāhira: Dār al-shurūq 2002; Friedrich H. Dieterici. *Arabisch-deutsches Handwörterbuch zum Koran*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1894; Rudi Paret. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. 2nd ed. Stuttgart: Kohlhammer 1977.

⁴ Cf. 'Imād al-Dīn Ismā'il b. 'Umar ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. 15 vols. Ed. Muṣṭafa al-Sayyid Muḥammad et al. Ġiza: Mu'assasat Qurṭuba 2000.

⁵ Cf. 'Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr al-Ṭabarī. *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl āy al-Qur'ān*. 26 vols. Eds. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī et al. Al-Qāhira: Dār Haġar 2001.

⁶ A widely known version of the narratives was composed by Ibn Kathīr and has been often reprinted as, e.g., *Qīṣaṣ al-'anbiyā'*. Bairūt: Dār Sādir 2003.

⁷ Cf. Mlada Mikulicová. Adam. Příběh prvního člověka v knize Genesis a v Koránu [Adam. The Story of the First Man in Genesis and in the Qur'ān]. *AUC Theologica* 4, 1 (2014), pp. 135–151; Mlada Mikulicová. Vyhnaní z ráje podle Jeskyně pokladů [Eviction from Paradise according to The Cave of Treasures]. *Parrésia* 1 (2014), pp. 229–243; Mlada Mikulicová. The Life of Adam and Eve in the Medieval Arabic Traditions: The Cave of Treasures, the Qur'ānic Fragments, and the Ḥadīth. *Quatrième colloque international des littératures apocryphes juive et chrétienne: La Vie d'Adam et Ève et les traditions adamiques* Geneva – Lausanne, 10th January 2014.

the biblical and apocryphal literature on Adam. The most significant passages of Adam's story will be quoted in translation or paraphrased if repeating and supplied with commentary notes on key terms and events. The topics treated in the Qur'ān, such as the creation of man, the disobedience of Satan, the fall of man and Adam's genealogy, provide background for outlining the Islamic idea of Adam and of man in general.

1. The Qur'ānic Fragments in Survey

The Qur'ān does not tell the full story of Adam and Eve as known from the Bible. In twelve of the 114 sūras, however, we find fragments or allusions that echo either the narrative of Genesis 2:7–3:23 or its apocryphal versions. The appearance of Adam in the mentioned sūra does not follow a story-telling pattern: it has no beginning and usually no end. Most of the allusions repeat within the context of several sūras. The purpose of introducing the iconic first man is to document dogmatic articles of faith, as we shall observe. The aim and rhetoric is exhortative.

The occurrence of Adam in the sūras, their chronological order and the contents can be seen in the following chart. Eight fragments are found in the Meccan sūras (c. 610–622) and four are integrated into the more consistent teaching of the Medīna period (622–632).⁸ The names of sūras as well as of persons and places are taken from Abdel Haleem's translation.

2. The Creation of Man

A brief note of how man was created can be gathered from several Qur'ānic stories. Most of them are epic, and they portray a dialogue between the Creator and the angels in which God conveys his intention to create a human body.

The earliest rendering appears in the sūra of Hīġr, which dates back to the second Meccan period: "We created man out of dried clay formed

⁸ Some of the western scholars have introduced chronological rearrangement of the sūras: Theodor Nöldeke (1860), John Medows Rodwell, (1861), Friedrich Schwally (1909), Richard Bell (1937), Nessim Joseph Dawood (1956), Ivan Hrbek (1972). This arrangement is considered non-canonical by Muslim teachers. In brackets is given Ivan Hrbek's numbering of the sūras. Cf. Ivan Hrbek. *Korān*. Praha: Odeon 1972.

Name of sūra	Q number and verses	Chronology	Contents
Ṭāhā	20:115–123	Meccan 2 (Hrbek 55)	story of Adam's sin
Ḥiġr (<i>al-Ḥiġr</i>)	15:26–44	Meccan 2 (Hrbek 57)	story of creation of man and Satan's disobedience
Ṣād	38:71–85	Meccan 2 (Hrbek 59)	story of creation of man and Satan's disobedience
The Night Journey (<i>al-'Isrā'</i>)	17:61–65	Meccan 2 (Hrbek 67)	fragment of Satan's disobedience and his damnation
The Ants (<i>al-Naml</i>)	27:62	Meccan 2 (Hrbek 68)	allusion to human successorship on the earth
The Cave (<i>al-Kahf</i>)	18:50	Meccan 2 (Hrbek 69)	allusion to Satan's disobedience
The Heights (<i>al-'A'rāf</i>)	7:11–27 7:51;189	Meccan 3 (Hrbek 87)	story of Satan's disobedience and of seducing Adam which results in his expulsion from the Garden
Livestock (<i>al-'An'ām</i>)	6:165	Meccan 3 (Hrbek 89)	allusion to human successorship on earth
The Cow (<i>al-Baqara</i>)	2:30–39	Medīnan (Hrbek 91)	story of Adam's creation, his successorship, naming of created things, angels versus Satan, Adam's sin and his repentance
The Family of 'Imrān (<i>Al-'Imrān</i>)	3:59	Medīnan (Hrbek 97)	allusion to the createdness of Jesus as of Adam
Women (<i>al-Nisā'</i>)	4:1	Medīnan (Hrbek 100)	allusion to creation of the first human pair
The Private Rooms (<i>al-Ḥuġurāt</i>)	49:13	Medīnan (Hrbek 112)	allusion to creation of the first human pair

from dark mud [...] Your⁹ Lord said to the angels, 'I will create a mortal out of dry clay, formed from dark mud. When I have finished him and breathed My spirit into him, bow down before him'" (15:26–29).

⁹ The addressee is Muḥammad.

The making of man is expressed in the dialogue by active participle that presents one of God's essential attributes – the Creator.¹⁰ It implies the fundamental relationship between the originator and master and the obedient creature. Man is referred to either as *insān* – human male, or *bashar* – the physical, material body.¹¹ Making man of dry clay formed from mud refers to potter's work: First he takes raw mud,¹² which he moulds in smoothing movements,¹³ then he leaves it to dry. Then God blows some of his spirit into the clay figure,¹⁴ which is the reason for the other, non-bodily creatures to bow down before the *bashar*.

In the sūra of Ṣād, the description of forming man is repeated word for word, except that for clay a proper pottery term is used (*tīn*) and the unpleasant *ḥamā' masnūn* is omitted (38:71–72). A short passage in the late Meccan sūra of the Heights (*al-ʿA'rāf*) quotes God's reproach to mankind: “We established you on the earth and provided you with a means of livelihood there – small thanks you give. We created you, We gave you shape,¹⁵ and then we said to angels, ‘Bow down before Adam,’ and they did” (7:10–11a). Close connection is pointed at between the particular creation of the first man and the createdness of all humankind.

3. Satan's Disobedience

The creation of man is connected to the crucial point of Satan's disobedience, which eventually results in the disobedience of Adam. The Qur'ān presents the dialogue between the Creator and the angels in several sūras without much alteration. A relatively consistent narrative

¹⁰ *Innī khāliqun*: I am creating. In Verse 26, a perfect verb form is used (*khālaqnā*) in majestic plural (We) while in the dialogue God speaks to the angels in singular (I).

¹¹ The word *insān* is translated as “man” while *bashar* is rendered somewhat freely as “a mortal” though it is not related to dying. Rather, it corresponds to the Hebrew *bāšār* meaning body, flesh, meat.

¹² *Ṣaṣṣāl* (derived from *ṢLṢL* to rattle) refers to the dried out clay while the parallel *ḥamā'* means wet mud from which an object can be shaped (*masnūn* from *SNV* shape). *SNV* also bears an element of uncleanness and smell. “Dry (sounding) clay of altered mud” (al-Hilālī). 15:26.

¹³ *Sawwāituhu*: I fashioned him (al-Hilālī). I molded him (Ghālī). 15:29; 38:72. *SWY* II also means to make even or smoothe.

¹⁴ *Nafakhtu fihī min rūhī*. I breathed into him the soul, which I created for him (al-Hilālī). 15:29; 38:72.

¹⁵ *Ṣawwarnākum* (*SWR* II): We gave you form. The verb is a factitive of noun (*sūra*), which in Arabic philosophical terminology is the opposite to matter (*hayūlā*).

is found in the *sūra* of *Ḥiğr*, which dates back to the second Meccan period, conveying Satan's reluctance to accept his clay rival.

Your Lord¹⁶ said to the angels, "I will create a mortal out of dry clay, formed from dark mud. When I have finished him and breathed My spirit into him, bow down before him,"¹⁷ and the angels all did so.¹⁸ But not Iblīs; he refused to bow down like the others.¹⁹ God said, "Iblīs, why did you not bow down like the others?" and he answered, "I will not bow to a mortal you created from dry clay, formed from dark mud." "Get out of here!"²⁰ said God. "You are an outcast, rejected until the Day of Judgment." Iblīs said, "My Lord, give me respite until the Day when they are raised from the dead." "You have respite," said God, "until the Day of the Appointed Time." Iblīs then said to God, "Because you have put me in the wrong, I will lure mankind on earth and put them in the wrong all except your devoted servants." (15:28–40)

While the angels obeyed to acknowledge the qualities of the *bashar*, Iblīs refused, referring to mud as something unfitting. In verse 27, we learn that Iblīs was a jinn, previously created from fire.²¹ The Arabic words related to him suggest a dark essence of scorching heat.²² The *sūra* of the Cave (*al-Kahf*) gives a succinct characterization of Iblīs: "He was of the jinn and he disobeyed his Lord's command" (18:50). The name *'Iblīs* comes from the Greek *diabolos* and is identified with the biblical Satan. In the narrative of *sūra* al-*Ḥiğr*, Satan is consequently cast out from the Garden. The act of expulsion is verbally related to having stones thrown at him (*rağim*),²³ as reflected in the hajj prac-

¹⁶ God's word to Muḥammad.

¹⁷ *Qa'ū lahu sāğidīn*: Fall down to him prostrating yourselves unto him (al-Hilālī). 15:29.

¹⁸ *Sāğada* (*SĠD*): Prostrated themselves (al-Hilālī).

¹⁹ *Abā 'an yakūna ma' al-sāğidīn*: He refused to be among the prostrators (al-Hilālī).

²⁰ *Ukhrūğ minhā*: Get out from here (al-Hilālī). Get out of it (Ghālī, literally). "It" represents either singular feminine or plural of non-persons, thus relating either to the Garden or to the angels (*al-malā'ikā*).

²¹ The jinn We created before from the fire of scorching wind (*nār al-samūm*) (Abdel Haleem). [...] from the smokeless flame of fire (al-Hilālī). 15:27.

²² Jinn (*ğinnū*, pl. *ğānn*) is related to *ĠNN* meaning hide, become dark. Other derivatives are *ğanān*: heart, or *ğanīn*: embryo, and also *ğanna*: garden as a place of shady hiding from the sun. *Samūm*: scorching, poisoning (*SMM* poison).

²³ *RĠM*: throw stone. Both "outcast" (*rağim*) and "rejected" (*'alaika al-la'na*) are interpretations of Ṭabarī for the literal "stoned" and "curse upon you". Verily you are *Rağim* and verily the curse shall be upon you (al-Hilālī). 15:34–35.

tise of stoning the Iblīs stela. Damnation (*la'na*) is laid on him until the Day of Judgment (*yawm al-dīn*), the time when people are raised from the dead.²⁴ The day has been appointed by God and is known (*ma'lūm*) to Him. “Give me time” (*'anzīrni*), Satan requests, so he can mislead²⁵ the humans as a retaliation for the harm he feels done to him by God.²⁶ The way in which Satan plans to mislead humans is one of luring or creating beautiful illusions,²⁷ but he will avoid those who are devoted to God (*mukhlaṣīn*).²⁸

In the sūra of the Night Journey (*al-ʿIsrāʾ*), Satan's threat for the mankind is aptly defined: Satan sows discord among the servants of God; – he is the obvious enemy of man (17:53). Satan describes his way with the mankind as entangling them into material bonds (17:62).²⁹ God permits the temptation until the Day of Resurrection (*yawm al-qi-yāma*): “Rouse whichever of them you can with your voice, muster your cavalry and infantry against them, share their wealth and their children with them, and make promises to them – Satan promises them nothing but delusion – but you will have no authority (*sultān*) over My servants [...]” (17:64–65a). From here, it is assumed that Satan has his army participating in the project of seduction, which involves riches, progeny, prospects of good fortune, yet all these are but illusion.

The story of Satan should illustrate the origin of human illusion as described elsewhere in the sūra: “Even if we opened a gateway into Heaven for them and they rose through it, higher and higher, they would still say, ‘Our eyes are hallucinating. We are bewitched’” (15:14–15). As the final verse of the passage points up, Satan admits no power over those who are dedicated to God. This ensues the central Qur'ānic message and refrain in many sūras: those who follow Satan

²⁴ Sent for to be judged (*yub'athūn*, *B'Th* send).

²⁵ *'Ughwiyannahum* (*GhWYIV* to make err, misguide). I shall mislead them (al-Hilālī). Abdel Haleem translates as “lure”. 15:39.

²⁶ *Aghwaitani*: You misled me (al-Hilālī). You misguided me (Ghālī). You have put me in the wrong (Abdel Haleem). 15:39. Referring to Satan's expulsion: “you have sent me away”.

²⁷ *'Uzayyinanna* (*ZYN* II to embellish).

²⁸ *'Illā'ibādaka minhum al-mukhlaṣīn*: Except your devoted servants (Abdel Haleem). Except your chosen slaves among them (al-Hilālī). Except your bondmen among them, who are most faithful (Ghālī).

²⁹ *Aḥṭanikanna*: I will entangle (*HNK* VIII to make worldly experience). I will seize and mislead (al-Hilālī). I will bring his offspring under my subjection (Ghālī). I will lead all but a few of his descendants by the nose (Abdel Haleem).

will receive the fire of hell for their portion, while the righteous will enjoy rest in gardens with springs (cf. 15:43–45).

A slightly modified version of the same story is included in another Meccan sūra – Šād (38:71–85). Satan is a central figure portrayed as proud and defiant: “The angels all bowed down together, but not Iblīs, who was too proud; He became a rebel”³⁰ (38:74). The narrative develops in a brusque exchange between God and Iblīs:

- Iblīs, what prevents you from bowing down to the man I have made with My own hands? Are you too high and mighty?
- I am better than him: You made me from fire, and him from clay.
- Get out of here! You are rejected. My rejection will follow you till the Day of Judgment! – My Lord, grant me respite until the Day when they are raised from the dead.
- You have respite till the Appointed day.
- I swear by Your might! I will tempt³¹ all but your true servants.
- This is the truth, I speak only the truth, I will fill Hell with you and all those that follow you (38:75–85).³²

The angels bow, Iblīs does not for his mindset hinders him: He is proud (*istakbarā*), and so he becomes a *kāfir*, one who does not respect God in the proper way. In the Qur’ānic terminology, *kāfir* is contrasted against *mu’min*, the rightly believing. Iblīs feels to be one of the exalted (*al-’ālīn*), who are of the angelic rank and have part in the divine goodness (*khair*). Iblīs mistakenly considers himself to have more of the *khair* than man (*khairun minhu*). The story of damnation repeats here with Iblīs’ decision to tempt or mislead humankind. He is then predicted the fate of Hell.³³

In the late Meccan sūra of the Heights (*al-’A’rāf*), Satan’s defiance and God’s successive anger are presented in a dramatic sequence. Transcribed in roles, it might read:

- What prevented you from bowing down as I commanded you?
- I am better than him. You created me from fire and him from clay.
- Get down from here. This is no place for your arrogance. Get out! You are contemptible!
- Give me respite until the Day people are raised from the dead.

³⁰ *Kāna min al-kāfirīn*: He was of the disbelievers (al-Hilālī).

³¹ Misllead (al-Hilālī).

³² The play-script form is mine.

³³ A biblical, Hebrew term is used here (*ḡahannam*), not the usual Qur’ānic Fire (*nār*).

- You have respite.
- Because you have put me in the wrong, I will lie in wait⁵⁴ for them all on your straight path.
- I will come at them – from their front and their back, from their right and their left – and you will find that most of them are ungrateful.⁵⁵
- Get out! You are disgraced and banished!⁵⁶ I swear I shall fill Hell with you and all who follow you! (7:12–18).

Other characteristic features of Satan's lure are specified here: waiting in ambush on the path of religion, jumping at his victims from any side unexpected. The result of his handling is the loss of human piety; the misguided man will be proud and self-sufficient, unaware of God's benevolence to him, a *kāfir*. The story of Satan's disobedience is essential for understanding the Qur'ānic concept of human sin; it is not a result of man's free will and responsibility but of an outer cause represented by Satan, who is prior to him in creation and rebellion.

4. The Fall of Adam

The story of Adam's sin is found in several sūras. The first in the chronological order appears in the Meccan sūra of Ṭāhā, where it is related to Muḥammad as an example of human failure in keeping God's command. The story is told in nine verses.

We also commanded Adam⁵⁷ before you (Prophet), but he forgot and We found him lacking in constancy. When We said to the angels, "Bow down before Adam," they did. But Iblīs refused, so We said, "Adam, this is your enemy, yours and your wife's: do not let him drive you out of the garden and make you miserable. In the garden you will never go hungry, feel naked, be thirsty or suffer the heat of the sun." But Satan whispered to Adam saying, "Adam, shall I show you the tree of immortality and power that never decays?" and they both ate from it. They became conscious of their nakedness and began to cover themselves with leaves from the gar-

⁵⁴ *ʾAq'adanna* (*Q'D* sit): Indeed I will sit in wait (al-Hilālī). 7:16.

⁵⁵ *Shākirīn*: thankful. You will not find most of them as thankful ones (al-Hilālī). 7:17. Meaning "not many pay respect to God".

⁵⁶ *Madh'ūm, madhūr*: disgraced, expelled (al-Hilālī); reprovved, rejected (Ghālī). 7:18.

⁵⁷ Adam is a loanword from the Hebrew of Genesis (*ādām*, the one of the earth), where it has a general meaning of "man".

den. Adam disobeyed his Lord and was led astray – later his Lord brought him close, accepted his repentance, and guided him – God said, “Get out of the garden as each other’s enemy.” (20:115–125)

Adam’s failure was caused by forgetfulness and lack of strong will. He did not keep in mind God’s command, which is called covenant (‘*ahd*’), neither did he have the constancy (‘*azm*’) to keep it. Satan’s disobedience is recalled here in order to underline God’s warning against him; he is the fatal enemy to human happiness and may cause the loss of the Garden. The Garden is characterized as a blissful place where there is no hunger or thirst, no feeling of nakedness, no suffering from the sun. Being driven out of the Garden brings distress (*shaqwa*). The devil (*al-shaiṭān*), implicitly identified with *Iblīs*,⁵⁸ whispered (*was-wasa*) to Adam the secret of the tree of eternity (*shaḡarat al-khuld*) although this particular fragment does not mention any prohibition; that is known from another version in the *sūra* of the Cow. The devil offers information or even guiding⁵⁹ to the tree which has a power (*mulk*) that never decreases (*lā yablā*). Upon eating of its fruit their naked parts⁴⁰ become visible to them and they try to cover them.⁴¹ An inserted commentary connects Adam’s disobedience to his consequent error. Adam’s salvation is described in purely Qur’ānic terms: God “picked him back” (*iḡtabā*), turned (*tāba*) to him and gave him good leading (*hadā*).⁴² The story ends in God’s verdict of fall down (*ihbiṭā*) from the Garden of all three trespassers, who are mutual enemies from now on.

The other *sūras* pick certain elements of the story as a documentation of the central message of human failure to obey God due to the lures of the devil. The most consistent explanatory rendering appears

⁵⁸ *Al-shaiṭān* corresponds to the Hebrew *ha-sātān* while *ʾIblīs* is a phono-semantic match of the Greek *diabolos*. In the Qur’ān, *ʾIblīs* is understood as a proper name and *shaiṭān* is a common noun (plural *shayāṭīn*). In general understanding, there is no real difference between *ʾIblīs*, Satan, and Devil, all representing the evil tempter.

⁵⁹ *ʾAdulluka*: Shall I lead you? (al-Hilālī). I shall indicate to you (Ghālī). Shall I show you? (Abdel Haleem).

⁴⁰ *Sau’ātuhumā*: their shameful parts (Ghālī); their private parts (al-Hilālī); their nakedness (Abdel Haleem).

⁴¹ Weaving leaves to cover themselves. The verb *khaṣaḡa* normally describes basket-making, implying a kind of textile.

⁴² His Lord chose him, and turned to him with forgiveness, and gave him guidance (al-Hilālī); [...] brought him close, accepted his repentance, and guided him (Abdel Haleem). 20:122.

in the Medīnan sūra of the Cow (*al-Baqara*), the second and the longest in the Qur'ān. This sūra represents a summa of Qur'ānic teaching. The story of Adam is related in ten verses (2:30–39).

When your Lord told the angels, “I am putting a successor on earth,” they said, “How can You put someone there⁴³ who will cause damage⁴⁴ and bloodshed when we celebrate Your praise and proclaim Your holiness?” but He said, “I know things you do not.” He taught Adam all the names [of things], then He showed them to the angels and said, “Tell me the names of these if you truly think you can.”⁴⁵ They said, “May You be glorified! We have knowledge only of what You have taught us. You are the All Knowing and All Wise!” Then He said, “Adam, tell them the names of these.” When he told them their names, God said, “Did I not tell you that I know what is hidden⁴⁶ in the heavens and the earth, and that I know what you reveal and what you conceal?” When We told the angels, “Bow down before Adam,” they all bowed. But not Iblīs, who refused and was arrogant:⁴⁷ he was one of the disobedient.⁴⁸

We said, “Adam, live with your wife in this garden. Both of you eat freely there as you will,⁴⁹ but do not go near this tree, or you will both become wrongdoers.” But Satan (*al-shaitān*) made them slip,⁵⁰ and removed them

⁴³ *A-tağ'alu fihā*: Will You place therein (al-Hilālī). 2:30. The orthodox rendering implies a simple question without a tone of surprise or disapproval on part of the angels. According to al-Qurtubī, “the statement the angels uttered was not a form of disputing with Allah’s, nor out of envy for the Children of Adam, as some mistakenly thought.” Ibn Kathīr adds: “This is only a question for the sake of learning about the wisdom of that [...] if the wisdom behind this action is that You be worshipped, we praise and glorify You (meaning we pray to You) we never indulge in mischief, so why create other creatures?” Tafsīr Ibn Kathīr 2:30 (2014-06-30) <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=7&tSoraNo=2&tAyahNo=30&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>>.

⁴⁴ *Yufsidu*: make mischief (al-Hilālī); will corrupt (Ghālī).

⁴⁵ *In kuntum šādiqīn*: if you are truthful (al-Hilālī); you are sincere (Ghālī). 2:31. Abdel Haleem’s translation makes the sense plain.

⁴⁶ *Ghaib*: the Unseen (al-Hilālī). 2:33.

⁴⁷ *Istakbara*: was proud (al-Hilālī). 2:34.

⁴⁸ *Min al-kāfirīn*: of the disbelievers (al-Hilālī). 2:34.

⁴⁹ *Raghdan*: freely with pleasure and delight (al-Hilālī); opulently (Ghālī). 2:35.

⁵⁰ *Azalatumā 'anhā*: made them slip therefrom (al-Hilālī), meaning from the Garden. 2:36.

from the state they were in.⁵¹ We said, “Get out,⁵² all of you! You are each other’s enemy. On earth you will have a place to stay and livelihood⁵³ for a time.” Then Adam received some words from his Lord and He accepted his repentance.⁵⁴ He is the Ever Relenting, the Most Merciful. We said, “Get out, all of you! But when guidance comes from Me, as it certainly will, there will be no fear for those who follow My guidance nor will they grieve – those who disbelieve and deny Our messages⁵⁵ shall be the inhabitants of the Fire, and there they will remain.”(2:30–39)

The narrative follows a certain chronology of events although there are gaps in the flow breaking it into three parts. In the first one, Adam is announced as a successor or a regent (*khalīfa*) on the earth⁵⁶ despite his acts of damage and violence in it. The logic of precedence and consequence is neglected in order to support the characterization of man as a wrongdoer. In fact, his behaviour is shown as opposite to that of the angels, who respect and praise God. Yet God reveals a specific intention he has with man: to have him relate to all creature and control it, as the act of God’s teaching Adam all the names of things indicates.⁵⁷ The angels are commanded to bow before this particular product of God’s plan in praise of God’s knowledge of “what is hidden” to them. As Ibn Kathīr comments on the verse, God meant to show them Adam’s superiority over them in knowledge.

⁵¹ *Akhraġa-humā mim mā kānā fīhi*: got them out from that in which they were (al-Hilālī); drove them out of what they were in (Ghālī). Here the meaning is he caused their loss of the Garden. 2:36.

⁵² *Ihbiṭu*: Get down (al-Hilālī, Ghālī). The verb *HBT* implies a downward movement. 2:36.

⁵³ *Mustaqarr wa-matā’*: dwelling place (al-Hilālī); a repository and an enjoyment (Ghālī). 2:36.

⁵⁴ *Tāba ‘alaihi*: pardoned him (al-Hilālī); relented towards him (Ghālī) meaning God relented towards Adam. 2:37.

⁵⁵ *Kaḡarū: kuḡr (KFR)* is understood as disbelief in the prophetic message of the unicity of God. The same idea is also expressed by the following *kadhhabū bi-āyātīnā*: belie Our āyāt (al-Hilālī). 2:39.

⁵⁶ The term is reflected in the sūra of the Livestock (*al-‘An‘ām*), where the title of successor/vicegerent applies to all mankind and contains temptation of power: “It is He who made you successors on the earth (*khalā’ifa al-‘ard*) and raises some of you above others in rank (*daraġāt*), to test you through what He gives you” (6:165).

⁵⁷ Ibn Kathīr quotes al-Daḡḡāk’s explanation: “the names that people use, such as human, animal, sky, earth, land, sea, horse, donkey, and so forth, including the names of the other species” (Tafsīr to 2:31).

The second part begins immediately with God's command to Adam to live in the Garden⁵⁸ with his companion. *Zauġ* actually means the other in a pair. Her name is not given. A tree is forbidden and the trespassing is named *ẓulm*, which is understood as a crime of disobedience to God's command. The story is implicit in putting blame on Satan who lured them into the disobedience and deprived them of the happiness in the Garden. All are driven out down to the earth as a temporary home, while proclaimed each other's enemies. Without any context, Adam is credited with some unidentified words from God (*kalimāt*), which makes him acceptable again.

The third part seems to be an exhortative supplement repeating the fact of expulsion from the Garden as a setting for the promise of guidance (*al-hudā*) from God. The followers will then live without fear while those who distrust (*kaḡfarū*) the teaching (*āyāt*) are "the friends of the Fire" (*'aṡhāb al-nār*).

The late Meccan sūra of the Heights (*al-ʿA'rāf*) complements the whole story with important details for understanding and contains elements that are present in the biblical narrative. The vocabulary also echoes the biblical tradition. Adam and his wife are invited to live in the Garden and eat whatever they wish, but they are prohibited to come near an unspecified tree, so they would not transgress the given limit (*ẓālimīn*) (7:19). A dialogue between the Devil (*al-shaiṭān*) and the human couple follows: "Satan whispered to them: so as to expose their nakedness,⁵⁹ which had been hidden from them; he said: 'Your Lord only forbade you this tree to prevent you becoming angels or immortals,⁶⁰ and he swore to them, 'I am giving you sincere advice'"⁶¹ (7:19–21). The result of the Devil's intervention⁶² is the same as stated in the previous sūra. After they cover their bodies with leaves, they hear God's voice calling them.

⁵⁸ *Ġanna*. No story is told to explain how it came into being, but the notion reappears throughout the Qur'ān referring to the future place of bliss for the faithful described as a lushful garden with trees, plenty of fruits, water springs and streams, luxurious clothes and dishes, beautiful, angelic women. The opposite of *ġanna* is the fire of hell (*nār*).

⁵⁹ Literally: so it would appear to them (*yubdiya*) what was hidden (*mā wūriya*) of their "evil things" (*min sau'ātihimā*). 7:20.

⁶⁰ *Khālidīn*: the everlasting ones. 7:20.

⁶¹ *Nāsīh*: sincere well-wisher (al-Hilālī). 7:21.

⁶² He misled them with deception (al-Hilālī). 7:22. He lured (*dalla*) them with lies (*ġhurūr*). The verb *dalla* really means "he guided them" to his aim.

Their Lord called to them, “Did I not forbid you to approach that tree? Did I not warn you that Satan was your sworn enemy?” They replied, “Our Lord, we have wronged our souls;⁶⁵ if You do not forgive us and have mercy, we shall be lost.” He said, “All of you get out! You are each other’s enemies. On earth you will have a place to stay and livelihood – for a time.” He said, “There you will live; there you will die; from there you will be brought out.” (7:22–25)

The following verses are a homiletic *tafsīr*, an explanation of the story directed at contemporary listeners as the sons of Adam in a triple address. Adam is thus identified with all mankind in line of descendance: “Children of Adam, We have given you garments⁶⁴ to cover your nakedness and as adornment for you; the garment of God-consciousness⁶⁵ is the best of all garments – this is one of God’s signs, so that people may take heed” (7:26). The garment mentioned here does not refer to the woven textile that the couple actually made for themselves to cover their nakedness after their trespass but rather to the primeval God-given veil of innocence that had initially made their “evil parts” unseen to them, as the verse suggests. The garment of God-consciousness that had adorned them in their original state of happiness should be kept in memory as a reminder or sign of piety.

An exhortative warning of Satan’s lure that deprived them of the blessed garment follows: “Children of Adam, do not let Satan seduce you, as he did your parents, causing them to leave the Garden, stripping them of their garments to expose their nakedness to them: he and his forces⁶⁶ can see you from where you cannot see them. We have made evil ones allies⁶⁷ to those who do not believe” (7:27). The garment here relates to the original garment of piety of the previous verse. Here again, Adam and his wife are referred to as parents of the human race, so their story is the story of mankind and concerns each individ-

⁶⁵ *Zalamnā ’anfusanā*: we have wronged ourselves (al-Hilālī). 7:23. Although Abdel Haleem’s translation is accurate here, his idiom is not lucid meaning. The meaning is: it was a wrong thing to do.

⁶⁴ *ʿAnzalnā ’alaikum libāsan yuwārī saw’ātikum*: We sent upon you a garment that covers your evils. Al-Hilālī: We have bestowed raiment upon you to screen your private parts. Ghālī: We have sent down a garment to overlay your shameful parts.

⁶⁵ *Libās al-taqwā*: the garment of piety (Ghālī); raiment of righteousness (al-Hilālī).

⁶⁶ *Qabīluhu*: his tribe (Ghālī).

⁶⁷ *ʾInnā ǧa’alnā al-shayātīn ’awlīyā’a li’lladhīna lā yu’minūna*: We made devils masters of those who do not believe.

ual. Satan is introduced as a commander of invisible troops though their stratagems are controlled by God who put the unbelievers in their power.

The sermon is concluded by the third address, which applies to practical matters: “Children of Adam, dress well whenever you are at worship,⁶⁸ and eat and drink as we have permitted but do not be extravagant: God does not like extravagant people”⁶⁹ (7:31). The story of Adam’s blessed state in the Garden is translated into a simple general instruction for proper dressing and nutrition.

5. Adam’s Genealogy

The Qur’ān briefly mentions the creation of humankind from one pair in several sūras of the Medīnan period where a consistent Islamic teaching was produced. An early Meccan remark in the Heights (*al-ʿA’rāf*) states that human reproduction began with the creation of a companion (*zauġ*) from the single original soul: “It is He who created you all from one soul,⁷⁰ and from it made its mate⁷¹ so that he might find comfort in her”⁷² (7:189). The statement has no other reason than to document God’s supremacy against the human error of worshipping other than God (*shirk*), and is based on an example from Meccan life. Though the Qur’ānic teaching does not name any hereditary sin, the initial disrespect of Adam towards God and his obedience to Satan’s advice repeats and develops in a polytheistic, progeny-oriented religion.

The first verse in the Medīnan sūra of Women (*al-Nisā*) repeats the plea of the unicity of the Creator and his authorship of the first pair: “People, be mindful of your Lord, who created you from a single soul, and from it created its mate, and from the pair of them spread⁷³ countless men and women far and wide [...]”(4:1). The axiom stands at head

⁶⁸ *Khudhū zīnatakum ʿinda kulli maṣġid*: Take your adornment at every mosque (Ghālī); [...] while praying (al-Hilālī). Though explained as “clean clothes” by tafsīr, the adornment (*zīna*) proper for prayer could, nevertheless, mean the garment of piety from above as indicated by the previous context.

⁶⁹ *Al-musrifūn* (SRFIV): those who exceed a limit, “who waste by extravagance” (tafsīr in al-Hilālī).

⁷⁰ *Min naḥs wāḥida*: from one soul. Ghālī: of one self; al-Hilālī: from a single person (Adam).

⁷¹ *Zauġ*: companion. Ghālī: spouse; al-Hilālī: wife.

⁷² *Li-yaskuna ʿilāihā*: that he might enjoy the pleasure of living with her (al-Hilālī).

⁷³ *Baththa*: unrolled, or disseminated. Al-Hilālī has “He created [...]”.

of a lengthy list of social duties that proceed from this brotherhood of men in terms of kinship ties (*'arhām*).

The late Medīnan sūra Private Rooms (*al-Huḡurāt*) also treats the mutual relationships in the umma promulgating the idea of mutual respect which is based on the brotherhood of all believers. The verse is a variation of that in the sūra of Women though there are significant alterations. Here it reads: “People, we created you all from a single man and a single woman,⁷⁴ and made you into races and tribes so that you should recognize⁷⁵ one another” (49:13). Soul is here substituted with the flatly biological “male” and “female”, leaving the proclamation without stress on the unique act of the Creator. “The single soul” of 7:189, a more difficult term echoing philosophical and theological reflexion, was acceptable in the Meccan sūras that have stronger bearing to biblical diction, but the practical, law-oriented Medīna would probably not bother to grasp its speculative, enigmatic character.⁷⁶

The idea of generations unrolling (*baththa*) from the first pair is connected with the ambiguous term of caliph (*khalīfa*, pl. *khulafā'*) used paradigmatically of Adam in the sūra of the Cow: “Your Lord told the angels, ‘I am putting a successor on earth’” (2:30). The formula is repeated as referring to mankind in God’s rhetoric question to Muḡammad’s people: “Who makes you successors in the earth?” (27:62) and in Muḡammad’s assertion: “It is He who makes you successors on the earth” (6:165). The term *khalīfa* is usually understood as deputy or vicegerent. Derived from *KhLF* (to be behind, to follow), it covers the meaning of caliph, the one “following” God, representing Him in ruling, as well as the meaning of the one succeeding the other, in generation, as Ibn Kathīr makes clear: “Meaning people reproducing generation after generation, century after century, just as Allāh said.” (Tafsīr 2:30). Ibn Kathīr also refutes understanding Adam as God’s deputy in governing creation: “It appears that Allāh was not referring to Adam specifically as *khalīfa*, otherwise he would not have allowed the

⁷⁴ *Min dhakarīn wa 'unthā:* (We created you) of a male and a female (Ghālī). The expressions reflect the Hebrew Genesis: *zākhār u-nqēvā^h bārā ōtam*: he created them male and female (Gen 1:27b).

⁷⁵ *Lī-ta'arafū:* that you may know one another (al-Hilālī); [...] go mutually acquainted (Ghālī).

⁷⁶ *Nafs* relates to the immaterial essence of man (*NFS* puff, breathe), comparable to *dhāt* (essence, subject of properties). The Oxford professor Abdel Haleem chose “soul” for translation while the Easterners prefer the more tangible “person” or “self” (al-Hilālī, Ghālī).

angels' statement: 'Will You place therein those who will make mischief therein and shed blood?'" Yet Ibn Kathīr admits the validity of al-Qurṭubī's notion that a caliph is the one to "pass judgements on matters of dispute between people, to aid the oppressed against the oppressor, to implement the Islamic penal code and to forbid evil," and that succession of such *imāms* is beneficent for the human society.

Conclusion: The Qur'ānic View of Adam

Without any etymological key, the name of Adam in the Arabic Qur'ān remains an enigma. While in the Hebrew Genesis the relation is made plain between *ādām* and *ādāmā^h* – the soil, and throughout the biblical context *ādām* allows being understood as an appellative for man,⁷⁷ the name transcribed in Arabic does not convey the sense although the story does explain that he was made of clay or dust. Aside the biblical context, *Ādām* in the Qur'ān is simply taken as the first man's name. The Qiṣṣa, however, includes many biblical details, so the Islamic image of Adam is not as enigmatic as it might seem from the Qur'ān fragments.

The brief allusion of God creating man from clay echoes the verse in Genesis 2:7: "The Lord God fashioned man of dust from the soil (*ādāmā^h*). Then he breathed into his nostrils a breath of life, and thus man became a living being."⁷⁸ The biblical axiom of man created in the image of God⁷⁹ is altogether missing in the Qur'ān and throughout the Islamic tradition; indeed, the statement sounds like *shirk* since no creation can be assimilated to God. Yet, as a reflexion of the extraordinary status of Adam, there is the allusion to his superior rationality, a particular gift of God, in which he can give names to all things. The motive bears on Genesis 2:20: "The man gave names to all the cattle, all the birds of heaven and all the wild beasts." In the Qur'ānic fragments, this particular capacity makes Adam exalted over the angels, and God demands an act of humiliation from them. The

⁷⁷ *Na'ase^h ādām*: Let us make man [...] (Gen 1:26a). In some of 580 occurrences in the Hebrew Old Testament, *ādām* is understood generically except in the paradise story of Gen 2–5.

⁷⁸ English translations are taken from *The CTS New Catholic Bible*. London: Catholic Truth Society 2007.

⁷⁹ *Na'ase^h ādām b^e-šalmēnū ki-d^emutēnū*: Let us make man as our image, according to our likeness (Gen 1:26).

Qur'ān exposes Satan's act as archetypal for the disobedience of man to God's commandment.

Adam is taken as a representative model of all mankind. All he is and does applies to his posterity; he was created from clay – all mankind is created from clay; he neglects God's laws – all mankind tends to do the same. Adam dies and his clay body decomposes, which is the fate of all men. Yet, all will be brought in their bodies before their Lord on the Day of Judgment as the verse in Ṭāhā succinctly puts it: "From it (the earth) we created you and to it we will return you, from it we will raise you one day" (20:55).

A particular feature of the Qur'ānic image of Adam is his status of *khalīfa*, a term known from later Islamic history as caliph, or successor of Muḥammad in leading the umma. Adam is a prototype of this patriarchal function, being the father of the human community although in the Qur'ān the term has a more general meaning of a "following" of generations succeeding one another. Moreover, successorship of prophets is essential in the Qur'ānic ideology as of those who repeat the same pattern of monotheist insistence and warning of the final punishment.

Adam's trespassing God's prohibition is explained in a Qur'ānic verse as forgetfulness (*nisyān*): "He forgot and We found him lacking in constancy" (20:115). Adam forgot that God had bound him by a covenant (*'ahd*) of sustenance provided that Adam does not cross the given limit represented by a tree. Adam is also described as lacking firm will (*'azm*). Adam is essentially endowed with instable, changing character, which makes God's intervention to repair necessary. God punished Adam along with the first transgressor – Satan, but, in the man's case, he offered "some words" (*kalimāt*) of repentance (*tūba*)⁸⁰ and reintroduction onto the right path. A future guidance (*al-hudā*) is promised for human tribes to support their failing faith in God's unicity: "When guidance comes from Me, as it certainly will, there will be no fear for those who follow My guidance" (2:38, also 20:123). God's guidance

⁸⁰ Understood from Adam's story as departure from disobedience and revolt and repentance for the act of transgression. God's merciful acceptance follows, echoing the *shūwāb* postulate of the Israeli prophets (Hos 14:2 and elsewhere). "Turn us, Lord, to yourself (*h^ashūwēnū ʿilākhā*) and we will return to you" (*niuwāshē'āb* Lam 5:21 and elsewhere). The Medinan sūra of Tūba develops the message into practical prescriptions of *ḡihād*, including pure monotheistic faith, prayer, alms, obedience and purity.

through the message of a successorship of prophets,⁸¹ Muḥammad proclaimed the last,⁸² is, according to the Qur'anic teaching, the only means of salvation in human failure. An equivalent of the Hebrew *yēsha'* or *yēshū'āh* in the sense of salvation from death is absent.⁸³

The concept of Adam is that of an exemplary man, a model of one who is subdued to God (*muslim*), repentant when erred, expecting mercy from his Lord. Despite the story of exaltation over the angels, Adam is not an object of cult. The Qur'ān makes it explicit that any prophet was a created human, successor of Adam. So is understood Jesus – 'Īsā, given an explicit statement in the Medīnan sūra of the Family of Imrān (*Āl-'Imrān*): "In God's eyes Jesus is just like Adam: He created him from dust, said to him, 'Be', and he was" (3:59).⁸⁴ Though Jesus is titled the Christ (*al-Masīh*) and endowed with supernatural signs as the virgin conception and birth, he is credited with prophethood and discredited as the Son of God and the Saviour of mankind through his death. Indeed, his death on the cross is denied in yet another miraculous sign of assumption to heaven (4:157–158). So is, by effect, his resurrection. The Qur'ān develops a teaching on Christ that is consistent with the doctrine of prophetic succession in which the permanent, identical message of God's exclusive unicity (*tauḥīd*) is repeated and a punishment for idolatry (*shirk*) is proclaimed. In that sense, Jesus is an *alter Adam*, another witness to God's unicity, not the "new Adam" who brought life instead of death.⁸⁵ The sin of rebellion against God is ever persistent in human generations and will only be treated on the day of final judgment. Needless to say, Muḥammad is

⁸¹ As explicitly stated in the sūra of the Heights, "Children of Adam, when messengers come to you from among yourselves, reciting My revelations to you, for those who are conscious of God and live righteously, there will be no fear, nor will they grieve" (7:35).

⁸² Muḥammad [...] is God's Messenger and the seal of the prophets (*khātam al-nabīyīn* 33:40).

⁸³ The corresponding *WS'* has the meaning of loose, broad space, which might have a common connotation with some Psalmody, in "letting loose" one that has been captured (*MLT*), or the freedom (*merḥāv*, *RHB*) given for previous anxiety. Cf. Ps 124:7, 118:5 and elsewhere. The name of Jesus (*Yēshū'āh*/ *Yēsha'*) is rendered in the Qur'ān as 'Īsā without any correspondence to the Hebrew stem *YSh'*, and without the meaning of salvation.

⁸⁴ "Verily the likeness (*mathal*) of 'Īsā before Allāh (*ind Allāh*) is the likeness of Adam (*ka-mathal Adam*). He created him of dust, then said to him 'Be' – and he was (*kun fa-yakun*)" (al-Hilālī).

⁸⁵ Cf. the teaching of Apostle Paul (Rom 5:12–17).

also *alter Adam* with the same task to repeat the ever identical claim of *tauḥīd*.

In the Qur'ānic theology, Adam's sin of disobedience to God did cause his expulsion from Paradise, but the wrong path of ungrateful distrust (*kufṛ*) can be transformed by God's mercy into the correct belief by means of the prophetic insistence on refutation of false idols and adoption of the faith in the absolute unicity of God. In that sense, Adam is the first of the prophets of God.

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

ABSTRACT

MLADA MIKULICOVÁ
Adamův příběh v Koránu

Korán obsahuje pouze fragmenty Adamova příběhu v šesti různých súrách kromě několika dalších drobných zmínek. Sestaveny do pěti tematických kapitol, představují následující náměty: (1) stvoření člověka; (2) klanění andělů; (3) Sata-nova neposlušnost; (4) Adamův pád; (5) Adamův rod. Cílem článku je pojmenovat základní prvky koránského pojetí člověka jako tvora obdařeného rozumností, prvního z lidských pokolení, vázaného poslušností Božím limitům, selhávajícího, litujícího, proto znovu přijatého a vedeného Bohem – v tom smyslu prvního v řadě proroků Boží jednosti.

Klíčová slova

Korán, Adam, stvoření člověka, racionalita, pokání, proroci

**BELONGING TO CHRIST AND BELONGING
TO THE CHURCH: THE STORY OF EVERY
CHRISTIAN. AN ECCLESIOLOGICAL REFLECTION
ON THE SACRAMENT OF BAPTISM**

P R O K O P B R O Ž

ABSTRACT

The paper deals with the sacrament of baptism in three perspectives. First it shows how baptism is incorporated in the historical existence of a Christian and constitutes the foundational event not only of the history of the human person in general, but of the history of salvation of every human person. The second perspective develops the soteriological character of baptism. In light of Christ's salutary work seen within the so called "soteriological arch" (H. U. von Balthasar) the scope of transformation of the human subject is shown. The third part perceives the human subject incorporated by the Holy Spirit in the whole of the Church which is sacramentally ordered. The conclusion summarizes the basic theses of the paper.

Key words

Christian anthropology, History, Soteriology, Ecclesiology, Sacramental order, H. U. von Balthasar

The Church is linked with the general history of salvation. To belong to Christ means to integrate one's life story into the history of salvation. On Catholic understanding, this is linked with the life of the Church. We will now reflect on how to conceive this "belonging to Christ".

We will proceed in three steps: (1) we begin with a short reflection from Christian anthropology, (2) continue with a short passage from soteriology and reflect on (3) an essential characteristic of the Church, which is the fundamentally sacramental nature of its existence. These three aspects will allow us to perceive the situation of the human being incorporated in the Church by baptism in adequate depth.

1. The human being as a being created for transformation: The historical feature of human existence

When reflecting on the human being's incorporation in the Church and participation in Christ's life, we need to employ a concept of human open to this act and able not only to take note of it, but also to truly grasp it. The complexity of human existence seems to be best expressed by conceiving of humans as persons.¹ At present, "person" is an established legal category which denotes humans as holders of rights, freedoms, so that they can make decisions concerning themselves and society and competently enter social events. In the field of Christian anthropology, deriving from theological legacy and attentive to thinkers of existential philosophy and personalism, we speak of person in connection with the proper definition of human.²

The human being in her entirety is epitomized by her life story. It is therefore necessary to grasp the temporal character of existence, that is, to grasp its spiritual profile. In fact, time is not a purely objective value, it is of subject-objective nature. It therefore belongs to the realm of spirit to grasp time as well as to express existence into time.³

All forms of human existence conserving the essential holistic character of life contain tensions that are imbedded in human existence by creation: the tension between body and soul, between the male and female version of humanity, between the individual and community, between transient time and eternity, and ultimately the tension

¹ "The person cannot be reduced to an individual and on the other hand it is not only something that is added to the body-soul-spirit complex. It is a compact whole, gathering around his subject, bearer, and around its principle of life. It is precisely this character, basic for the task of a human being, what is expressed by the term *hypostasis*." Pavel Evdokimov. *Žena a spása světa* [Woman and the Salvation of the World]. Olomouc: Refugium 2011, p. 56.

² "A human spiritual subject is theologically constituted as person in a unique calling and mission, but at the same time she is deprivatized and socialized, so that she becomes bearer of social space. Theological persons are not delimited against one another in the same sense as natural spiritual subjects so as to constitute monads of a kind – the scope of a theological person is rather determined by her calling and mission. To what extent this potential scope is actualized depends on how actively she grasps her mission and carries it out." Hans Urs von Balthasar. *Theodramatik II/2*. Freiburg i. B.: Johannes Verlag 1998, p. 249.

³ Armido Rizzi. *Il problema del senso e il tempo. Tempo, festa, preghiera*. Assisi: Cittadella Editrice 2006.

between the natural progress of life and its supernatural character derived from its relationship to God.⁴

To understand the historical feature of existence related to the spiritual character of being we need a certain mental tool, a method that will enable us to enter the non-trivial structure of time. The method can be introduced coherently and comprehensively, though in a somewhat simplified manner, as follows.⁵

The point of departure is a human being who grasps herself in time in the form of an *incident* many times within her lifetime (der Vorfall, das Vorkommnis, der Fall). Even though this is already a valuable, spiritually grasped being, its passing quality is prominent, so that if only this form existed life might be understood merely as *vanity* (ματαιότης). In between individual incidents, an *event* (das Ereignis) occurs in life. The measure of involvement of the human spirit is greater here, so that a person either expects an event or remembers it. In general, it is typical of an event that it *orients* human life: it takes on gravity, so that the form of an *event* acquires a more elaborate and festive form.⁶ Of course, human life only becomes meaningful when it is grasped in its intrinsic unity and completeness. The incidental character is thus stabilized and grasped in events to the extent that one can speak of a *story* (das Geschick, das Geschichte).⁷ A story orients human life on the basis of events. That is why one meeting can become a crucial moment in one's life, which one also likes to speak about. However, human life is far too complicated and complex to be oriented by a single (purely worldly) event. A narrative which allows one to discover an event concealing the transcendental character that human life needs so much thus becomes a battlefield, on which the depth and quality of

⁴ Angelo Scola – Gilfredo Marengo – Javier Prades López. *La persona umana. Antropologia teologica*. Milano: Jaca Book 2000, especially the part “Le polarità antropologiche”, pp. 152–181.

⁵ An inspiring article by Elmar Salmann. “Ormai solo un Dio ci può salvare. Introduzione ad una visione speculativa del tempo.” In idem, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*. Padova: Messaggero di S. Antonio 2000, pp. 172–192.

⁶ Hans Urs von Balthasar. *Theodramatik I*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1973, “Das Ereignishafte” and “Das Geschichtliche”, pp. 24–29.

⁷ It is a very attractive topic in which the spiritual nature of being is reflected in the spiritual activity of narration: a story must be narrated and retrospectively participates in the constitution of time. At present this comprises a broad spectrum of spiritual studies analysing human speech and memory in close connection to human spiritual identity. E.g. Paul Ricoeur. *Čas a vyprávění* [Time and Narrative] I–III. Praha: Oikúmené 2000–2007.

life conceived in time is determined. It cannot consist merely in re-telling an event or episode; word acquires new weight or meaning; it no longer merely refers, but performs life by narration. The narrative is to function as the *prologue* and *epilogue* of an integrated life story. This includes the issue of word as *myth*: insofar as the function of a word is not only to refer to facts or lead to specific acts but to guide towards the transcendent framework, it becomes a myth: “we mean neither the taking over of mythological figures for expressing Christian contents in Christian Europe, nor the retrospective embedding of Christian contents in ancient mythology, but the seriousness of Hölderline who experiences enormous cosmic forces and experiences and expresses them as an immediate magnificent manifestation of the gods.”⁸ If we can then grasp a human story so that it disposes of a narrative which *completely* and *without residue* explains life, we are dealing with *history* (die Geschichte, or die Historie). A human being may understand her life as a story but lapse into pure narrativity; this happens when the narrative as prologue and epilogue of a life story is *privatized*. Insofar as the human shares her *prologue and epilogue* with others, her story becomes a history belonging to the wider experience of a group or nation: a part of history. Sagas and national myths had and still have the task of grasping the broad story of the life of a human community; this includes the very interesting issues of historiography and legends,⁹ which are not purely factographic, but always have the function of *prologue and epilogue*.

According to von Balthasar, something special appears in Christianity: the Word became flesh (John 1:14), God became human, a divine event (das Geschehnis) entered human events (Ereignisse): divine time (aeternitas) entered created time (tempus) from the very heart of the Holy Trinity in the form of an entirely particular time (καρπός). The divine ingression or intervention in the time of the world did not occur once and for all, in both the Old and the New Testaments it is also of progressive character, although the close interrelation of divine and worldly time was perfectly fulfilled in the stories, events and history of Jesus Christ, the man from Nazareth. In his “narration”, which summarizes all the narration of events witnessing to meeting God or

⁸ Hans Urs von Balthasar. *Theologik II*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1985, p. 233.

⁹ We should not omit the richness of wisdom literature and the many fairytales of our culture. They constitute an interpretative key to understanding and processing existentially tuned situations intended to speak about good and evil in the world.

God's intervention in time, the power to form stories in time is also present.

Von Balthasar reflects on the path of "narration",¹⁰ which in the cultural world of ancient Greece relies on a non-topical encounter with God, and labels such narration the "path of appearance". This path leads to distinguishing between the world and God (the world of ideas). Eventually the soul, as an active constituent of spiritual existence, overcomes the world, separates itself from it and reaches God. Von Balthasar finds the "path of tragic struggle" as a figure of the prologue and epilogue of the life story in German mythology, where the figure of the meaning of life is to fight at the verge of life and death, prove oneself as a hero and enter the hall of ancestors. The third path of "narration" is the biblical Christian one, which is based on love. The Christian path is specific in that "the event of salvation by means of which the human enters the saving relationship with God takes place within *history*; this means that God does not send a message, word or gesture to the human being from a distance, but that he uses the human in his essential uncertainty, fragility and imperfection as speech, in which he enunciates the word in its saving entirety."¹¹ History is then understood as *christologische Synthesis*, i.e., as stories of the world inhering and explicated in the Christ event. Although these can be grounded in the events of any nation, they nonetheless find holistic meaning and purpose in the story and history of Christ, which carries Christ's time and is indivisibly linked with the time and story of the Church.

The narration of the Church, which is thus grounded in the narration of Christ – the Gospel, takes the form of a story which is ultimately not based on the pre-Christian mythos, but on *prophetic word*. It is precisely *prophecy*, not only as predicting the future but as interpretation of events in light of God's word, what becomes the essential element of biblical *narration* in all of its forms (historical, wisdom and prophetic). Prophecies (cf. 2 Pt 1:16.19–21) and God's saving interventions in the stories of the chosen nation gave rise to protology and eschatology in Old Testament times, which served as an interpretative key to events and stories, i.e., to temporal existence. Old Testament protology

¹⁰ Hans Urs von Balthasar: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. 2nd ed. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990, pp. 63–74, 74–82.

¹¹ *Ibidem*, p. 84.

(Gen 1–11) and eschatology (numerous apocalyptic passages throughout the Scripture) are fulfilled in the person of Jesus Christ, the new (novissimus) Adam, who linked his time and story not only with the story of Israel, but with the Church sent to “all the world to proclaim the Gospel to the whole creation” (Mk 16:15).

To conclude, based on the first approach to the human being one can make several fundamental statements about the human being as person. 1) Time, into which human life is distributed, constitutes the basic dimension of human existence in which the human being qualifies as person. Here the human story takes place which must not only be lived through, but also understood as a story against the background of the point of departure and the goal. The human being is thus a created person, who is of a principally progressive character. 2) Christianity brings nothing new to human nature, it reinterprets it in an entirely new way. Christian protology and eschatology, deriving from prophetic word and finding its full form in the story of Jesus of Nazareth, appointed Christ in the Holy Spirit (Rom 1:4), conceives the human being as a created person, who is an earthly being created to find itself in its transcendence – as a heavenly being. 3) The transformation, which is essentially grounded in the human being, is not trivial. It requires such a course of life that preserves the possibility of free choice for the human; that is why the human often appears to be a paradoxical being, somehow unable to rid herself of her constant incompleteness and incomprehensible complexity when fulfilling her life story. The meaning of human life can be grasped precisely by means of life story and in the completeness of a human being’s history one can also understand the transformation for which humans are created. Human transformation is closely related to the history of salvation, which is ultimately grounded in the story of Christ and enables even such transformation that was susceptible to essential failure: transformation of the sinner into a heavenly being.

2. Belonging to Christ: A soteriological conception of the historical form of human existence

The story of a fulfilled human life means, as mentioned before, attaining transcendence and definitive transformation. What is at stake is not merely accomplishing human life according to the basic transcendental determinations, though that also; the factual course of life is

important as well. We know that human life in the world is immersed in numerous *necessary* relations and processes; nonetheless, it also generates a sphere where processes not only proceed necessarily but issue from some sort of free determination. Can human life be grasped in this dual determination at all? That is what cognition is for: to cognize processes in their universal necessity. *Moreover*, humans also know that such knowledge facilitates an active approach to life and they can freely intervene in the course of events in the world. Cognition enables humans to be inspired, which leads to *free* cultivation of activity, to the full deployment of the spiritual forces of *the will*. Thus humans can relate cognition to will and *recognize* that they are not only indifferent static observers, but that they have *set out* on a journey of happiness and salvation. But is that always the case?

No, it is not. There is no guarantee that the order of necessity will *always* be followed by a process governed by the principle of freedom. H. U. von Balthasar states that the horizon in which the order of necessity and the order of freedom are resolved – i.e., eschatology not only in the sense of a doctrine of the last things, but also as the ultimate framework of human freedom in the world – has a pre-Christian solution: the *magic form* in which freedom allows itself to be controlled in order to *necessarily* control the course of events of the world and human life itself. There follows a solution in the form of *idealism*: all provisional must be brought to cognition, to $\theta\epsilon\omega\pi\acute{\alpha}$ – speculation. Thus it is possible to introduce the order of freedom of the cognizing spirit into the order of necessity, which disappears in transience. We know that Hegel’s system of the spirit encountered fundamental rejection in further generations, although it remained more or less the same: Not cognition but will achieves its goals by overcoming all obstacles (Nietzsche). That is why next to idealism a fundamentally *pragmatic* view of how the order of necessity relates to the order of freedom can be posited: everything can be overcome by a human act. The last solution takes a *cosmic* form: the spirit fully becomes part of the world order and human freedom is overarched by the *cosmos* – the order of the world.¹²

However, both pre-Christian and post-Christian solutions suffer from a fundamental deficiency: they lose the sense for the *reality* of

¹² Hans Urs von Balthasar. *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Freiburg i. B.: Johannes Verlag 2005, pp. 11–19.

human freedom. Christianity proposes a solution in which the order of necessity is followed by a process governed by the principle of *liberated* freedom. It is the *principle of grace* which becomes the warrant of free processes; when freedom has failed, grace manifests itself as *salutary* and carrying the order of freedom.

As already mentioned above, von Balthasar conceives the Christian path of life fulfilment not only as a path of cognition or contemplation of divine world, not only as a brave-tragic fight conceived in the Germanic fashion, but first and foremost as a path of love. Out of love God becomes human and assumes a historical form, including time. He came to fulfil time in the Johannian *hour*,¹³ in which he died and brought salvation, which became effective through Christ's resurrection.¹⁴ The hour is a full-fledged temporal determination of the world, in which not only the event of Jesus' crucifixion takes place (*ereignet*), but also the Father's plan of salvation is done (*geschieht*) and completed. From the moment of the *hour*, the *time of the world* (*Weltzeit*), the *time of Christ* (*die Zeit Christi*) and the *time of the Church* (*die Zeit der Kirche*) are interconnected.¹⁵

2.1 The comprehensive form of salvation

An important content of every religious system is solving the fundamental deficiency of life, overcoming evil and sin. The Judeo-Christian tradition offers numerous soteriological approaches. The term "soteriological arch" denotes a conception interconnecting all important soteriological conceptions that have evolved in the history of salvation and are implicitly present in the Holy Scripture.

In his *Theodramatik* von Balthasar presents a comprehensive treatment of soteriology, starting with an important presupposition: "God's glory, revealed in the world through Christ, is not a static reality that may be indifferently observed. God's glory makes itself known by joining in the fight, in which it wins as well as loses, and requires the one who wants to know it to get involved in a similar way. Revelation

¹³ John 2:4; 4:21.25; 5:25.28; 7:30; 8:20; 12:23.27; 13:1; 16:2.4.21.25.32; 17:1; 19:27.

¹⁴ Cf. Marcello Bordonni. *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica 3*. Freiburg i. B. – Roma: Herder – Università Lateranense 1986, esp. pp. 49–75.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar. *Herrlichkeit III*. 2nd ed. Trier: Johannes Verlag 1988, pp. 150–186.

is a battlefield.”¹⁶ Salvation, in which God’s true face is revealed, has the characteristics of a deed. The nature of actively conceived salvation cannot be grasped by any one formula, several “soteriological wholes” are necessary.¹⁷ These wholes are already present in the Holy Scripture and can be observed as they gradually, often randomly and interruptedly, definitely not systematically, evolved in the history of theology.

The Swiss theologian finds five “soteriological wholes” in the Holy Scripture and labels them as follows. 1. God the Father gives the Son for the salvation of the world. 2. The sinner and God exchange places (*Platztausch; admirabile commercium*). 3. Redemption, liberation of man (Loskauf, Er-lösung) from evil and sin. 4. Introduction into divine, Trinitarian life. 5. The whole of salvation shows that everything took place on the initiative of God’s love.¹⁸

It turns out that it was not always easy to keep the “soteriological arch” complete. Von Balthasar appreciates the efforts of numerous theologians and spiritual authors to explicate the topic of the world’s salvation in Christ, learns from their works and – beside the “motifs” or “soteriological wholes” mentioned above – tries to sketch a basic *soteriological outline*, iter, which he calls *dramatic soteriology*.

2.2 Dramatic soteriology

H. U. von Balthasar presents dramatic soteriology¹⁹ as a gradual development of the mystery of salvation in four moments. First the relationship between the event of the cross and the mystery of the Holy Trinity must be determined. Then attention focuses on the Crucified who as God and man comes to liberate human freedom. The soteriological outline continues with the Resurrected who through the Spirit brings humans new life, present and preserved in the Church. We will now examine the individual moments in more detail.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik III. Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1980, p. 12.

¹⁷ *Ibidem*, p. 225.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 221ff. 295.

¹⁹ Cf. Prokop Brož. Dramatická soteriologie v díle H. U. von Balthasara [Dramatic Soteriology in the Work of H. U. von Balthasar]. *Verba Theologica* 19/1 (2011), pp. 31–45.

2.2.1 *The Cross and the Holy Trinity*

The point of departure of dramatic soteriology is the course of events of the Cross against the background of the life of the Holy Trinity, which can only be grasped and conceived in faith. This is “the hour” (cf. John 17:1) which the Son enters in full accord with the Father’s will.

The event of the Cross belongs to the life of the Holy Trinity, which needs to be grasped in its mystery of a single divine nature and three divine persons. When von Balthasar refers to Rahner’s *Grundaxiom*²⁰ concerning the economic and immanent Trinity, he notes that Rahner has especially the economic Trinity in mind. On the other hand, J. Moltmann in the Hegelian tradition conceives Trinity as “an eschatological process deriving from Christ’s cross, open to man on earth”.²¹ However, von Balthasar mentions one other author, Sergey Bulgakov, who introduces the event of the Cross into the life of the Trinity by means of so called intra-divine kenosis which permeates its entire being and consists in the fact that in generating the Son the Father imparts his entire divinity to the Son:²² he does not share it with his Son, he gives him all that is his: “All yours are mine” (John 17:10).²³ Here we encounter a difference between divine and human nature: the process-based character of reality cannot be applied to divine nature, while it can be applied to human nature. If these two natures are united in the Son,²⁴ then we get to the fundamental meaning of the theodramatic approach: some things are given in the drama, some must gradually be filled out. What is given is the Father’s intention to save the world; it is up to the Son to fulfil his *mission* by his will and deed. The intention is from the very beginning of dramatic character: “The Trinitarian drama lasts eternally: The Father has never been

²⁰ “Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.” Karl Rahner. “Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’”. *Schriften zur Theologie. Band IV*. 4th ed. Einsiedeln – Zürich – Köln: Benziger 1964, pp. 105–136, at p. 115 (also in *MySa 2*, 327f.).

²¹ Jürgen Moltmann. *Der gekreuzigte Gott*. München: Kaiser Verlag 1972, p. 236.

²² Sergej Bulgakov. *Beránek Boží (O Boholidství)* [The Lamb of God (On Divine-humanity)]. Olomouc: Refugium 2011, pp. 153, 163.

²³ “[...] die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche ‘Kenose’ bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er ‘teilt’ sie nicht ‘mit’ dem Sohn, sondern ‘teilt’ dem Sohn alles Seine ‘mit’: ‘Alles Deinige ist mein’ (John 17,10).” Hans Urs von Balthasar. *Theodramatik III*, p. 300.

²⁴ The four adverbs of the Chalcedonian Definition: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*. *DeH 302*.

without the Son, the Father and the Son have never been without the Spirit. All that is temporal happens in such a way that it is enclaspd by what happens eternally.”²⁵

To understand the historical salutary *mission of the Son*, von Balthasar introduces the category of *Trinitarian inversion*. At the moment of the incarnation there occurs an inversion in the order of the divine persons (*taxis trinitaria*). By kenosis and in full obedience to the Spirit the Son becomes man and in full submission to the Father’s will he fulfils his mission to save the world. After the resurrection the Son returns between the Father and the Spirit again.²⁶

The absolutely supreme life of God’s nature united itself to creation. Not only did homologation of the divine in the world take place; creation, which is still united with God by covenant, has become the bearer of the mystery of the Cross and is indivisibly linked with the Eucharist.

If the world is a hospitable place for divine indwelling, as creature it retains a mystery. God created the world “selflessly” (gratuitously) and through this gratuitousness he created “freedom in the world”. That is why there is the principle of “acting through oneself” in creation, not just “according to something” or “depending on something”. The principle of freedom is part of “God’s image in man”, but it is linked with a certain “god-lessness” (*Gottlosigkeit*), insofar as God creates a world which is different, which *differs* from God. This principle of divine freedom is fully shared within the Most Holy Trinity.

The situation of creation after original sin is different. By *covenant* the Lord God came to renew the principle of freedom which does not end in itself – *in Gottlosigkeit*, but is fulfilled in complete submission to God. Unconditional submission to the will and power of God the Father is brought about in the *Eucharist*, which represents the *new and eternal covenant*.

2.2.2 *The Crucified and sin*

The second moment of dramatic soteriology focuses on the *mission* of the Son, in which God *really* meets humans *as human*. At the same

²⁵ Hans Urs von Balthasar. *Theodramatik III*, p. 504. “Das trinitarische Drama hat ewiges Dauern [...] alles Zeithafte ereignet sich im Umgriff des ewigen Geschehens.”

²⁶ Von Balthasar mentions the Trinitarian inversion both in the context of *Theodramatik*, cf. *Theodramatik. II/2*. 2nd ed. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998, pp. 167–174. 472–479, and in the context of *Theologik*, cf. *Theologik III*. Einsiedeln, Johannes Verlag 1987, p. 187.

time he grants humans complete freedom, which enables them to approach this encounter even in their *sinful*, non-liberated freedom. The Son does so in order to *share* the root of human non-freedom and, by removing sin in his own body, remove sin from the lives of humans. The second moment of dramatic soteriology conceives the work of the Son meeting the sinner in three steps: it specifies the work of the Son who as holy and sinless *meets* the sinner – this is the motif of vicariousness. The topic is approached by means of the figure of the *inebriating cup*. The thereby effected relationship of the Son of God to the sinner is further mediated in the Church.

The motif of vicariousness (*Stellvertretung, substitutio vicaria*) is now perceived as *admirabile commercium* in the work of redemption: the Son died to sin for us in order that each of us may also be dead to sin.

The cup of staggering (*Taumelkelch*) is a figure which since the times of the prophets (Isa 51:17.22; Jer 13:13; 25:15–17.27ff; Ezek 23:32–34; Hab 2:15–16; Zech 12:2; Ps 79:10) has represented God's anger. God will never identify himself with sin and evil; the utmost – extreme – form in which he expresses his *relation* to the sinner is *anger*: he loves the human, he hates the sin. An important image here is the *lamb*: in him the Father's anger is "reconciled" and at the same time the image is an expression of the Father's love for the Son. The Son bears the "hopelessness", the "loss of grace", "reprobation", and at the same time "at the end of absolute ruin there is forgiveness".²⁷ Thus in the Son the cup of reprobation becomes *the cup of forgiveness and the Father's merciful love*.

How can this significant moment of salvation be conceived so as to transform humans-sinners into free children in the Father's house? The second moment of dramatic soteriology also includes the presence of the whole within which the comprehensive form of the sinner's salvation will evolve, the whole on which the Son can *modo terreno* rely as he relies on the Father's will.

According to von Balthasar the figure of Virgin Mary belongs here in her whole salutary significance. She represents humanity which is not only "autonomous", i.e., enjoys "the Creator's gratuitousness" with

²⁷ Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik III*, p. 325: "Am Ende der (als unendlich erlebten) Nacht bricht urschöpferisch das Licht auf, am Ende der absoluten Vergeblichkeit die Vergebung."

which he lets the creature be in her freedom, but she also *already* responds with complete openness and loyal submission (Hingabe) to God: Mary is perceived as a “representative of a loyal, God-affirming human race”. Thereby she epitomizes all humanity which responds to God with *faith*, starting from Abraham. For this reason all the attributes linking her with the salutary work of the Son apply to Mary: immaculate conception, divine motherhood, perpetual virginity, assumption. And insofar as she is not *purely autonomous* but principally open to all relations, she also becomes the Mother of the Church within the *Son’s work*, i.e., the counterpart to the Son as the *Church-bride*.

2.2.3 Resurrection, the Spirit and life in God

The third moment of dramatic soteriology is represented by the figure of the Resurrected, who is conceived as the climax of the whole work of salvation: the world is thus, thanks to the drama of crucifixion and resurrection, drawn into the work of the Holy Trinity. The immanent Trinity is a prerequisite enabling the “eternal holy distance between the Son and the Father to be in the Spirit the foundation in which the godless distance (Distanz) of the sin of the world can be drawn into the work of the economic Trinity, in order to be corrected and finally overcome in it. The drama between God and the world takes place in time, in acts of the particular events of Christ and their consequences and cannot be reduced to philosophical, timeless abstract principles.”²⁸

The economic form of the Trinity is consummated in the resurrection, where the sovereign freedom of Christ who gives the Spirit in fullness is finally confirmed. The Spirit, who is now immediately united to the redeemed creation, consummates all of the creation’s striving for freedom: “where the Spirit of the Lord is, there is freedom” (2 Cor 3:17), “Christ is the end of the law” (Rom 10:4).

With Christ’s resurrection a “symbolic universe”²⁹ opens up, which includes the Spirit of Christ, being born of God, and baptism. Where does this birth take place? If it is to have a real foundation and not take place purely symbolistically, it must be in the sacramental order

²⁸ Ibidem, p. 337.

²⁹ Cf. Bruno Forte. *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 1996, pp. 49–56.

of the *Church*. It is in the Church that the soteriologically *tuned* work takes place: *freedom is liberated here*, i.e., it is released from dependence on various powers hostile to God, so that it can walk the path of divinization (θεοποίησις) by following Christ in the rhythm of death and resurrection.

Nonetheless, this victory has some fundamentally theodramatic features, since it is of eschatological nature. The one who is liberated in this way is *dangerously exposed* (gefährliche Entblössung): he can be unambiguously recognized by the one who is still active in the world as the Tempter. “The eschatological gradation of freedom and exposure to evil within the victory already achieved constitutes the core of the problem of theology of history.”⁵⁰

This fundamentally dramatic freedom is understood as *grace*, conceived in relationship to God as being a child of God or being born of God. On the one hand, grace represents autonomy (αὐτεξουσιον), which, however, never coils back on itself but creates space for others in grateful devotion and loyalty. To be oneself and at the same time to renounce oneself completely in love: this is the true *final* freedom. This freedom cannot be merely a morally (with difficulty) attained goal which turns life into unbearable equilibristics; it has to be a safe *foundation of active life*. In God’s grace human freedom becomes such a foundation, out of which we are free and at the same time liberated for living out of God’s love. Grace as *power* does not mix human nature with divine nature; a human, characterized by human nature, is *actualized in such a way* that she participates in divine nature. She can accomplish this by fully participating *not* in some *abstract* divine essence, but in the *work which God came to initiate in his power* and has called humans to participate in.⁵¹

The resurrected Christ, by the weight of his whole salutary work which has entered the time plane by the *Son’s mission*, invites and guides people to the path of discipleship. Through grace – the Spirit is particular grace and God’s love – a human person is drawn into the

⁵⁰ Hans Urs. von Balthasar. *Theodramatik III*, p. 344.

⁵¹ Human freedom can only be fully developed against the interactive horizon of infinite divine freedom. In the *Theodramatik II/1*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976, pp. 170–288, von Balthasar analyses finite freedom in relation to infinite freedom and in the last section defines this relationship in terms of grace. “Sein in der Gnade’ ist für das Geschöpf dort gegeben, wo der Grundakt der Selbstverdankung zugleich zum Ursprung und zum Ziel hin vollzogen wird” (p. 286).

entire work of redemption: her life is determined ἐν Χριστῷ. She now both participates in the work of the earthly, historical Jesus and is in faith united with Christ who recapitulates all earthly things in his resurrection. The Christian experiences death and life, darkness as well as light; she is crucified with Christ and at the same time rises to life with him: these are the basic *existential determinants* of life understood as discipleship. The intrinsic unity of this paradoxical form of life can only be attained in *grace*, i.e., in the Holy Spirit. One also needs to know that these existential determinants are not purely individual, that grace constitutes a community of participation in Christ's suffering and resurrection with both individual and social features. Progressive self-transcendence, in which the individual extends beyond herself to community, earthly being to heavenly being, being in itself extends beyond itself to gratuitous self-sacrifice, has a fully particular form, lived in Mary, in her complete submission to God. She totally hands herself over to God, so that her life can become the source of one further transcendence: it is not merely integrated in itself but "bears fruit".

2.2.4 *The Church and the Paschal mystery*

In the last section of "dramatic soteriology" the three previous ones culminate: The work of the Holy Trinity linked with the cross brought about the sinner's redemption in Christ's crucifixion. Of course, the work of salvation continues in Christ's resurrection, which is still one work common to all the persons of the Trinity. The Spirit thus enters the dynamics of salvation, individually awarded to and effective in every man. It now remains to be shown how the salutary work endures and is effective in history until the end of times.

Christ himself – in the Son's mission – linked the salutary work with the Church as the place where the memorial of the paschal mystery is preserved in the Eucharist. It is first of all a *work issuing from God's initiative and will remain such*, even when the human answer is crippled in its faith. The Eucharist is first of all built on the unfailling (indefectibilis) foundation of the Church. The dramatic feature of the Eucharist points to the *historical suffering*, in the form of which God revealed himself in his saving love (even the resurrected Christ has scars): this suffering is therefore concealed in the Holy Trinity and it is preserved in the Holy Spirit as well as "ad extra", i.e., in the Church and the world.

The event of the Cross and historical celebration of the Eucharist is now linked by the *memoria*⁵² in which the Holy Spirit cherishes and preserves the work of redemption. This memorial also receives a historical *ceremonial form* as *oblatio* and *sacrificium*. The full historical form of the memorial of Christ's suffering includes the hierarchy. In Balthasar's conception the hierarchic order of the Church is complemented by its "Marian" form. Just as Christ was accompanied by Mary to his death, so the "Marian" Church will constitute the basic context in which it will be possible to have an effective hierarchy.⁵³ Hierarchy is a gift of the Holy Spirit and its purpose is to gather God's people by the power of the same Spirit, not just by the weight of a generally conceived institution, and to guide them on the way to the Father.

Finally, participation in the Son's work of redemption not only brings about individual salvation; it also constitutes the space of *common salvation*, i.e., it affects every individual in her *capacity to common work*.

If in the *power of God's grace* a human can bear the fruits of this grace (*fructa, dona*), within the common harvest the same "fruit of grace" is called *meritum*. It is a fruit of human freedom which is not determined merely by the integrity and holiness of an individual, but also by the integrity and holiness of the whole community. An individual as a member of the communion of saints can bear fruit in the form of *meritum* (merit) which, however, is not initiated by the one who mediated the *meritum* but by the one who asked for it (*intercessio*); or the saint can offer this gift *secundum amicitiae proportionem* (St. Thomas Aquinas) to the sinner and God – precisely because it is *meritum* – will give it to him. It is a *treasure of grace*, unlimited in time

⁵² The term "memoriale" is fundamental in dramatic soteriology. Von Balthasar also touches on the issue in the paper "Die Messe, ein Opfer der Kirche?" published in Hans Urs von Balthasar: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*. 3rd ed. Einsiedeln: Johannes Verlag 1999, pp. 166–317, especially the part "Ein gesamtbiblischer Weg", pp. 185–192. For a systematic treatment of the concept of memorial, cf. Burkhard Neunheuser – Achille M. Triacca. *Memoriale*. In Domenico Sartore – Achille M. Triacca – Carlo Cibien. *Liturgia*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2001, pp. 1165–1180.

⁵³ Von Balthasar meditates on the Church as Petrine and Marian in the wider framework of the so-called Christological constellation of the mystery of the Church. Cf. Hans Urs von Balthasar. *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* 2nd ed. Einsiedeln: Johannes Verlag 1989, especially chapter II of the part "Vom Mysterium der Kirche", pp. 111–256. Von Balthasar also discusses the Marian character of the Church in the paper "Die marianische Prägung der Kirche". In Joseph Ratzinger – Hans Urs von Balthasar. *Maria. Kirche im Ursprung*. 4th ed. Einsiedeln: Johannes Verlag 1997, pp. 112–130.

and space. Thus the communion of saints is first of all a place where God dwells, grace brings fruit and the Church as a whole is grounded. At the same time the communion of saints is a place from where salvation spreads to the world by means of the *dramatics* of the Eucharist. It therefore pertains to the identity of the Church as communion of saints that through it as carrier of the paschal mystery the salutary work of God's is accomplished across time and space.

2.3 The transformed subject

To conclude the second part of this paper it will be useful to summarize its basic intention. A human being will fulfil her life if she transcends herself without destroying herself. This cannot take place in merely mental referring (romantic or idealistic); it must be dramatically acted out. The one who transcends the human being without destroying her must therefore enter the human story: God. The process by which God's intervention in the life of the human sinner can be described is called salvation and it is described in detail in so called dramatic soteriology. For the human as particular person this process, in which Christ enters her life story as Saviour, presents a vital turning point: "Growing into Christ means new birth for the human [...] he is internally transformed. Christ's power streams into his soul as a new source of life."³⁴ When Joseph Ratzinger comments on St. Paul's claim from the letter to the Galatians "It is no longer I who live, but Christ who lives in me" (Gal 2:20), he says: "This sentence concludes a small spiritual biography which Paul had sketched for his readers – not to boast, but to clarify the message he had been charged to spread with reference to his life story connected with Christ and the Church. Such defence of his path leads him from the outside more and more to the inside: at first he explains the external events of his vocation, then he suddenly moves to the aforementioned sentence in which an internal event leading to the foundation of the whole story in which everything that happened took place is suddenly fully manifest. This internal event is fully personal and at the same time fully objective and expresses the essence of Christianity."³⁵ The Pope Benedict XVI is speaking here, as he was later to repeat several times, of "a change of the subject: The

³⁴ Edith Stein. *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*. Freiburg i. B.: Herder (ESGS 15) 2005, p. 75.

³⁵ Joseph Ratzinger. *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Freiburg i. B.: Johannes Verlag Einsiedeln 1993, p. 43f.

human I is no more an autonomous subject resting only in itself. It is wrung from itself, liberated and incorporated in a new subject.”⁵⁶

3. Belonging to the Church: incorporation in the mystical body of the Church

How and where is founded human existence which retains its historical features and at the same time is drawn into the work of salvation initiated by Christ? In our reflection we will now pause at the reality of baptism and the ecclesial context of human history, which inseparably belong together. The essence of baptism is stated by St. Paul: “We were buried therefore with him by baptism into death, in order that, just as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too might walk in newness of life” (Rom 6:4). This is a unique event which – precisely as an event having its genuine valence in the sacramental order – does not remain a mere incident or an important happening among others, but since it takes place in the sacramental order it incorporates and hierarchizes the *entire* human existence. It then has the following three characteristics: 1. Baptism is an application of Christ’s power so that it affects *our life as a whole*. 2. It takes the form of an *event*, but nonetheless belongs to both *protology* and *eschatology* of our life. 3. It belongs to human life where it takes a *sacred form*.

The *sacramental* form of baptism can meet these requirements. “Sacrament” means not only a ritual form, it is a fully specific form of “symbol”, which has an unambiguous “res”. It can only be achieved in a specific context, the body of the Church. In this part we will therefore attempt to meditate on the dynamics available to the Church.

3.1 The Holy Spirit and the Church

The Church needs to be understood within the article of faith on the Holy Spirit. Without the Holy Spirit it is impossible to understand the Church quite well; the Church is born in the mystery of the Word Incarnate when it is *universalized* by the Holy Spirit.⁵⁷ That is why

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ “First, it must be shown from where the individual historical existence of Christ can become so universalized that it becomes the *immediate norm* of every historical-individual existence. The event of universalization is in a special way an act of the *Holy Spirit*.” Hans Urs von Balthasar. *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1957, p. 61.

the earthly or pre-Easter story of Jesus Christ is as important for the Church as the post-Easter events. In the continuity of the event of the Incarnation and Resurrection is set the essence of the Church, which is of created nature and at the same time it is – in the historical event of the Redemption – fundamentally related by the Holy Spirit to God's essence, to the Holy Trinity.

The work of the Holy Spirit needs to be understood within God's universal will to save the world which, as creation, has unfortunately entered the path of ruin and destruction. This is the intention which God the Father in his sovereign will, implements in connection with the Son in the Spirit: the work of the Trinity *ad extra* is fully in harmony with the Trinity's life *ad intra*. When we follow the Son's work, which is never separated from operation of the Spirit and the Father's will, we speak about soteriology (the work of salvation). When we observe the activity of the Holy Spirit, we follow up on the Son's work by observing the application of the Son's deed on a universal scale.⁵⁸ The Church becomes the place not of completed holiness, but of dynamic fulfilment of the plan of salvation *for the whole world*. No wonder that in a Church open to the world the rhythm *to and from the world* will always be present, in which Christ's work of *justification* and *sanctification* will be applied with the goal of achieving freedom of the Spirit.⁵⁹

The Church can never identify with a single society, with a single earthly community or cultural type; within particular communities and cultures it will always point out their limits and weaknesses. However, this is only a negative definition of the Church. What does its positive determination consist in? As said above, it is the mystery of the Incarnation, in which the humanity in the Son's person is assumed by divinity. Therefore, the Church is principally given in Christ as *assumed* by God, while the Spirit is still carrying the work of assuming sin-afflicted humanity into effect. Thus the form of the Church is determined by the Son and the Spirit: Christ is the head of the Church who determines the fundamental principle of Church edification, while the

⁵⁸ "The universality of the Son's work corresponds to the universality of the Spirit who according to the prophecy fulfilled at the Pentecost will be 'poured out on all flesh'" (Joel 2:28; Acts 2:17). Hans Urs von Balthasar. *Theologik III*, p. 234.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 238–252.

Spirit – as gift, freedom, and testimony⁴⁰ – is the principle of *gradual*, i.e., historical formation of the Church.

To understand the internal dynamics of the Church as a spiritual formation one can make use of the legacy of the Enlightenment and philosophical systems issuing from it. The Holy Spirit within the Church must then be perceived in the dynamics of *objective* and *subjective* spirit. The objective form of the spirit, which manifests itself in the Church as the human element and in which the Holy Spirit comes to operate, includes Tradition, Scripture and office, proclamation of the Gospel closely linked to liturgy, the sacraments in general, Church law, and theology. Following the objective unfolding of spirit one then needs to consider its subjective unfolding. The spirit need not slip into subjectivism; quite on the contrary, it ought to give the integrated form of the Church an internally subjective dimension. Thus at the subjective level the Holy Spirit causes internal refinement of the Church in prayer, forgiveness, experience of the Holy Spirit, discernment of spirits, and testimony of life.⁴¹

The universalization of the work of salvation as real, historically particular application of God's grace (the work of the Holy Spirit) does not take place only by purely "intrinsic" paths (subjective private religion), nor purely by "faith" (fideism), nor is it possible to rely on purely external structures of the Church (rationalistic reduction to objectivism) or its cultural manifestations (artistic reduction). The Holy Spirit maximally valorizes the full humanity of the Son who came to purify the spiritual rhythm and dynamics of human nature and fully integrate it in the work of salvation.

3.2 Born to salvation and holiness: the sacramental order

Order means an objectively structured, organized, not merely random relation of the individual elements within a whole, actively it means production of the whole. Order can be conceived ontologically,

⁴⁰ Ibidem, pp. 207–233.

⁴¹ Ibidem, pp. 234–382. Application of the objective and subjective aspect as two dialectic, mutually non-substituting moments of spiritual reality can also be observed in the first part of Balthasar's *Trilogy*, when he elaborates the basic cognitive tool of theological aesthetics: he examines *subjective evidence* (light of faith, experience of faith) in relation to *objective evidence* (what is the form of revelation, Christ as the centre of revelation, how this form is objectively mediated, testimony and eschatological reduction). Cf. Hans Urs von Balthasar. *Herrlichkeit I*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1961.

logically, ethically, socially, and theologically.⁴² The sacramental order is an ordering grounded in the encounter of divine and human freedom; if human freedom is enslaved and divine freedom commits itself right up to the complete enslavement of the cross, this order becomes supremely dramatic.⁴³ That is why theologians speak in this context of *the form of fire*: when Christ completed his work, he sent down the Spirit on the Church in the form of fire (Acts 2:3.19). Thereby all creation is brought to its supernatural form, i.e., brought to the point where it is to be transformed in order to be able to participate in redeemed eternity.

This is a very special order of being which on the one hand must fully correspond to the created natural order, while on the other hand it is fully linked to the dynamics transcending the natural order – grace.⁴⁴ The Swiss theologian von Balthasar starts from the mystery of the natural relationship of man and woman in order to disclose and highlight the references to the supernatural mystery of the Church which it conceals. There are three such lines in which the Church can be viewed as bride in relationship to her bridegroom.⁴⁵ 1) The bride as subject. The Church is not a mere collective, it certainly cannot be hypostatized, to some extent it has no parallel. Its subject is alive by being addressed by Christ's Trinitarian consciousness. 2) The bride as body. The real corporeity of the Church as bride is posited by Christ, who does not destroy corporeity in its natural form but establishes it in its supernatural form. In fact, it is the Spirit who preserves the validity of all corporeal, but the corporeal is definitively set in the Lord's sacrament and conceived in faith. Corporeity thus becomes

⁴² Arno Anzenbacher. "Ordnung". In *LThK*³, col. 112f.

⁴³ Hans Urs von Balthasar. *Theodramatik III*, p. 58.

⁴⁴ Kurt Koch has attempted to receive von Balthasar's conception of the Church in his paper "Kirche als bräutliche Ikone der Trinität", in H. U. von Balthasar-Stiftung (ed.), *Wer ist die Kirche? Die Referate am Symposium zum 10. Todesjahr von H. U. von Balthasar*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1999, pp. 9–31. He called it "personal and Trinitarian ecclesiology" and it would be organized along the following lines: 1. Somatic and personal ecclesiology: Body and bride of Christ; 2. Spousal ecclesiology: Mary as the Church at the beginning; 3. Marian and Petrine ecclesiology: life of faith and institutional structure; 4. Communion ecclesiology: Church authority as ministry of love; 5. Pro-existential ecclesiology: the Church as representative of the human race; 6. Trinitarian ecclesiology: the mystery of the Church as bride and the Trinitarian God.

⁴⁵ The last passage of the famous paper "Wer ist die Kirche?" In Hans Urs von Balthasar. *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*. 2nd ed. Einsiedeln: Johannes Verlag 1971, pp. 148–202, is called "Trinität, Menschwerdung, Kirche".

virginal through the Spirit and thereby opens up to the path of new fertility. 3) The bride as complementary to the bridegroom. There is a very special relationship between the Church as bride and Christ as bridegroom: this relationship is by no means hypostatized; it remains a dynamic (κατὰ σχησιν) personal submission of the bride to the bridegroom. Only in this way can the Church as bride find herself in Christ: she is so *humble* (never without her bridegroom) and at the same time *magnificent – glorious* (herrlich): she has become the glory of her bridegroom. If sin is present in the Church, humbleness assumes the dramatic form of *humiliation* and glorification crosses the abyss of *death*. This is why the Church as *immaculate* in its corporeity is characterized by the Lamb's *blood*.

The sacramental order is not some sterile, blameless ordering, it is ordained to bringing *fruits*; it is the order of the one who is *Vivificator*. The emblem of the sacramental order is a *child*. Corporeity and love in their rich phenomenology (from creation to generation) are the foundation of *begetting and bearing a child*. There is an analogous relation between the natural and sacramental order: the natural order brings life through procedures and processes of human nature; the sacramental order brings to new life through procedures that are supernatural. If natural generation presupposes (at least biologically) mature personalities, the Church only becomes mother in the process of the seed fallen into soil (i.e., in the cross, resurrection and ascension).⁴⁶ If eros (ἔρως), which represents the spiritual movement of man and woman towards mutual identification, is an important element in human reproduction, but we can only speak of it if both partners are present, in generation to eternal life the Spirit comes not by the power of eros, but out of real love (ἀγάπη), perhaps especially where it is unexpected (Lk 1:29). Natural life originating from the hands of the Creator is therefore presupposed, while acts of the sacramental order bring the created order to fulfilment by grace – *gratia*. The relation between the natural and the supernatural order is thus the basic texture of the sacramental order. Mary, her femininity as both virginity and motherhood *full of grace* can only be understood within its framework.

Within the sacramental order it is then possible to reflect on a particular, historical form of the Church, which von Balthasar views within the so called *Christological constellation*. This constellation is not just

⁴⁶ Von Balthasar. *Sponsa Verbi*, p. 201.

a one-directional perspective from the Law to grace, from archetype to fulfilment; there are particular historical events and persons who can in grace constitute ever new combinations and further possibilities for realisation. When von Balthasar wants to be maximally brief, he states that “the following stand in important theological closeness [to Christ]: the Baptist, his mother, the Twelve, among whom there is Peter on the one hand, further John, and finally the ‘one untimely born’, Paul. (James, the brother of the Lord, is mentioned later in different context.)”⁴⁷

Within the rich Christological constellation von Balthasar does not view the Church merely as a place which is spoiled and without the prospect of fruits (cf. Mk 11:12–14, 20–22) and must be continually cultivated and fertilized; he sees the Church as an *already maturing fruit*.⁴⁸ In order for the Church to be perceived in this way, it must comprise the following three elements: *anima ecclesiastica*, fruits of the holy mass, and the fertility of self-sacrificing body. 1. Von Balthasar adopts an idea of Origen’s⁴⁹ when he speaks of *anima ecclesiastica*; it means that the *consciousness of the individual is ecclesified* to the extent that each individual accords with the whole Church (*sentire cum ecclesia*). This happens when from a privately conceived consciousness the human being is first estranged from her sinful “I” and returned to herself within the sacred ecclesial “we”. Within this *anima ecclesiastica*, which manifests individual as well as socio-personal characteristics, one can speak of *bringing the fruits of grace*. 2. The second important *topos* of the Church’s fertility are the individual sacraments, especially the Eucharist. It is precisely the Eucharist as *memoria passionis Christi* that is the permanent source of the Church’s new life.⁵⁰ Von Balthasar analyzes the anatomy of Eucharistic fertility against the background of the passage about washing the feet (John 13:3–17). Christ bows in humility before Peter in order to ground the fertility of the Church forgiving sins in his own and Peter’s humiliation. 3. The Church preserves her fertility by drawing on the source of the mystery of God’s love.

⁴⁷ Von Balthasar. *Der antirömische Affekt*, pp. 115f.

⁴⁸ On this see Stephan Ackermann. *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*. Würzburg: Echter Verlag 2011, pp. 14–21, 108–110, 259–270.

⁴⁹ Origen. *Homiliae in Cant.* 1,10.

⁵⁰ Hans Urs von Balthasar. *Spiritus Creator*, pp. 166–218.

Conclusion

When Nicodemus came to see Christ at night, he sensed that he was meeting a unique personality who opened up the mystery of life in a completely new way. He addressed Christ quite shyly, merely stating the extraordinary deeds he could observe the Master doing. Jesus moved straight to the core of the matter: "Unless one is born from above, he cannot see the kingdom of God" (John 3:3). Nicodemus tries to understand Christ's words. In light of the birth of human life he tried to imagine another birth. What did he achieve? He destroyed the idea of the unique character of a human being's arrival to the world and trivialized the moment of natural birth. Not to lessen the depth of natural birth and at the same time view life in an even deeper perspective: that is the aim of reflecting on baptism. How can we assume such new perspective?

Baptism is one of the initiation sacraments which integrates the human being in the natural movements of human life and at the same time provides a new dynamics enabling the human being to closely link human life with divine life. The text has attempted to view this new perspective, the course of life and light with which baptism is linked, from three different viewpoints.

1. First I tried to grasp the *real* dynamics of humanly natural life in its historical form. Indeed, not every conception of life is suitable to adequately show the richness of baptism. One must not lose the particular flow of life and grasp it as life story with both protological and eschatological anchoring.

2. If human life is to be sufficiently anchored, it must find answer to the fundamental deficiency that can be observed in the life of an individual as well as the whole human race. It is not easy to preserve the dignity and greatness of human life grounded in freedom when it embarks on self-destructive movements and ends in the loss and destruction of not only dignity, but of freedom as such. In order to preserve its unique nature, life needs to be set in a soteriological framework. The second part of our reflection attempted to sketch the so called dramatic soteriology, i.e., the doctrine of salvation, in which human life must be carefully anchored. The basic span of the salutary framework is determined by the secret of the Holy Trinity and the salutary work of Christ's cross. In it, the reality of sin and the story of the sinner finding her own foundation in liberated freedom can be set. On closer examination it becomes manifest that the Holy Spirit is at

work here and in intimate union with Christ brings about a change of perspective – from the old one to the new. The human being is thus set in a new order – the order of resurrected life, which is at the historical level inseparably linked with the life of the Church. These are the four basic axes of dramatic soteriology.

3. The last part of the paper focused on the form of the Church, the new order. Baptism can only be conceived as an anonymous, totally concealed and almost unconscious reality because the adequate context of baptism – i.e., the Church – is not portrayed in sufficient detail. But if the Church receives adequate space in its visible – though symbolic and sacramental – expression, the sacramental order will stop being a purely ritual reality, inner life will acquire an external expression and will be able to lend appropriate brightness and radiance to simple natural life. “For God who said ‘Let light shine out of darkness’ has shone in our hearts to give the light of the knowledge of the glory of God in the face of Jesus Christ” (2 Cor 4:6). This brightness and radiance, aroused and born by the joy of the resurrected Jesus, are not exhausted at the purely aesthetic level and lead the human being to transformation: in thoughts, inner life, acts – to total *fundamental transformation*. “From now on, therefore, we regard no one according to human measures. [...] If anyone is in Christ, he is a new creation. The old has passed away; behold, the new has come” (2 Cor 5:16f). We can therefore summarize: Baptism arouses, sustains and brings to completion the lifelong process of *fundamental transformation of the human being*, which is supported by God’s initiative and leads to God.

*Katolická teologická fakulta UK v Praze
Katedra fundamentální a systematické teologie
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: prokop.broz@ktf.cuni.cz*

ABSTRAKT

PROKOP BROŽ

**Patřit Kristu a patřit do církve: příběh každého křesťana.
Ekleziologická reflexe nad svátostí křtu**

Článek pojednává o svátosti křtu ve trojí perspektivě. Nejprve ukazuje, jak se křest začleňuje do dějinné existence křesťana a vytváří základní událost nejen obecně dějin lidské osoby, ale dějin spásy každé lidské osoby. Druhá perspektiva rozvádí soteriologický rys křtu. Ve světle Kristova spásného díla, nahlédnutého v rámci tzv. soteriologického oblouku (H. U. von Balthasar) je ukázán dosah proměny lidského subjektu. Třetí část nahlíží lidský subjekt Duchem svatým začleněný do celku církve, jež je uspořádána jako svátostný řád. Závěr shrnuje základní teze článku.

Klíčová slova

křesťanská antropologie, dějiny, soteriologie, ekleziologie, svátostný řád, H. U. von Balthasar

RECENZE A ZPRÁVY

Tomáš Petráček. *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*. Ostrava: Moravia Press 2014, 96 s. ISBN 978-80-87853-07-8

LUKÁŠ NOSEK

Církevní historik Tomáš Petráček se v krátké době již podruhé pokusil na menším prostoru předložit výsledky své práce (srov. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích. Specifické rysy české cesty od lidové církve k neateističtější zemi světa*, Ostrava 2013). Tentokrát představuje pokus o interpretaci reakcí katolické církve na změny celospolečenských paradigmat. Když přitom představuje různé modely (*adaptace, rezistence a rezignace*) církevní reakce na tyto změny v průběhu staletí. Autor představuje celkem sedm paradigmatických změn (s odkazem na bádání T. S. Kuhna): a) helenizace křesťanství a *adaptabilita* církevních obcí; b) legalizace křesťanství a jeho následná *transformace* do podoby státního náboženství ve 4. století; c) *transformace* v raném středověku; d) *adaptace* církve na vytvoření křesťanské společnosti ve vrcholném středověku; e) reakce na reformaci jako *adaptace*, ale také neúspěšná *transformace* spjatá se ztrátou inovativnosti, kreativity a sebevědomí; f) zrození moderny v době francouzské revoluce a *panická a nerozlišená reakce* katolické církve; g) Druhý vatikánský koncil, jako *povedená*, i když *opožděná reakce* na modernu.

Celá publikace je rozčleněna do sedmi částí (I. Náboženství, církev, společnost a změna; II. Západní křesťanství a sedm paradigmatických zlomů církevních dějin; III. Církev a společnost na přelomu středověku a novověku; IV. Modely různých reakcí katolické církve na výzvy 16. století; V. Reformace a protireformace jako bod zlomu západního křesťanství?; VI. Místo závěru: Fenomén krize v dějinách církve) a v jejím pomyslném centru stojí rozbor přístupů katolické církve k vyrovnání se se zrodem reformace v 16. století a s dalšími navazujícími proměnami společnosti. Tak se např. ve třetí části autor inspirativně zamýšlí nad příčinami tak velikého úspěchu Martina Luthera. Kromě jiného hovoří o tom, že byl Luther charizmatickým kazatelem s atraktivním učením, který skvěle zareagoval na dobové výzvy a masivně využil knihtisku. V souvislosti s reakcí římskokatolické církve pak hovoří o „neschopnosti církve reagovat na krizové momenty ve vývoji společnosti dříve a adekvátněji, například nabídnout elitám modely zbožnosti a náboženského života, které by jejich nároky saturovaly, a rovněž nezbytnost reagovat ze strany papežství dříve, než došlo k definitivnímu rozkolu, či případně přistoupit na kompromis, který by jednotu církve udržel“.

Následně jsou ve čtvrté kapitole analyzovány čtyři modely parciální reakce církve na výzvy společnosti v 16. století. Nejprve je připomenut vstup

jezuitského řádu na scénu s jeho inovativností (bez chórové modlitby a společného hábitu, důraz na misie, strategický a systematický přístup k evangelizaci, využití knihtisku, vzdělávací program, moderní zbožnost). Zadruhé je zmíněn zrod *katechismu* jakožto krátkého a jednoduchého soupisu pravd víry (autor ovšem nezastírá i jeho ambivalentnost, např. v nebezpečí jeho zneužití jako účelového nástroje). Zatřetí autor podrobně analyzuje přístup *Tridentského koncilu k definování biblického kánonu*. Závěrem kapitoly předkládá na základě pramenů (zvl. breve papeže Inocence X. *Zelo domus Dei*) podrobnosti negativního *přístupu papežství k vestfálskému míru*. Autor zde neutíká k laciné kritice a představuje tento postoj jako do jisté míry pochopitelný. Nicméně vnímá jej jako signifikantní pro následnou etapu dějin, kdy právě *rezistence a rezignace* v přístupu církevní hierarchie jasně převládá. Papežové tak jen „pozorují změněný a neustále se měnící svět moderny, nejsou schopni pochopit novou situaci a reagují sněním o obnově starých režimů a restauraci idealizovaných předrevolučních poměrů, popřením reality a moralizujícími výzvami ke světu a jeho elitám“. Tato formulace je i pro dnešek zcela zásadní, vždyť „ještě dnes je pro mnohé katolíky tato historicky podmíněná forma církevního života ahistoricky identifikována s katolicismem vůbec či jako esence katolicismu“.

Dále je čtenáři nabídnut koncept, že právě nedostatečná, pozdní a nezdařilá reakce církevních elit na krizi vzešlou ze vzniku reformace vedla k ochabování adaptačních a kreativních sil církve a v dlouhodobém výhledu k procesům sekularizace evropské kultury a společnosti. Leckdy moudrá obava ze změny se tak záhy po francouzské revoluci stala spíše záminkou k blokování zcela legitimních a nutných změn. Církev tím značně ztrácela na kredibilitě a respektu ve společnosti.

V páté části autor precizuje období reformace a protireformace z jiného úhlu, zodpovězením otázky, zda je toto období opravdovým bodem zlomu západního křesťanství. Křesťanství obecně v této době prochází stejně zásadní paradigmatickou proměnou, jakou byla helenizace křesťanství či jeho adaptace na podmínky raného středověku. Autor dokládá dalekosáhlé proměny uvnitř obou církví v jejich zřetelné návaznosti na proměny novověké společnosti. Také obě církve krátce porovnává. V souvislosti s římskokatolickou církví uvádí dobové zdůraznění prvků zpochybňovaných reformací, a nedocenení těch prvků, které reformace podtrhovala (vedle nich zmiňuje posílení prvků centralizace a unifikace).

Bylo by ovšem velkou chybou autora obviňovat z bezhlavého brojení za církevní přizpůsobení se světu. Petráček velmi dobře rozlišuje úskalí obou extrémů (přizpůsobení se ve všem vs. odmítnutí všeho nového). To dokládá i jeho konstruktivní postoj k dnešním výzvám. Jestliže totiž voláme po tom, aby se křesťanství stalo základním hodnotovým sloupem západní společnosti, stejně tak, jako když toužíme po nalezení nových způsobů jak oslovit nevěřící, cesta rozhodně nepovede pouhým laciným přizpůsobením se. Autorovými slovy: církev „budou muset zcela nově promyslet formy své služby i hlásání, čeká

je náročná práce na inkulturaci evangelijní zvěsti. Pouhé čekání na kolaps evropské civilizace či strach z muslimů jako motivace k návratu do církve a ke křesťanství rozhodně nebude stačit. Elity křesťanských církví mají v zápase o duši Evropy k dispozici zralé, a přitom dalšímu prohlubování otevřené náboženství, které nejvíce stimuluje rozvoj člověka i společnosti a nejlépe naplňuje lidské touhy a potřeby. Záleží ale na jejich odvaze, kreativitě, pracovitosti a trpělivosti, zda to dokážou přesvědčivě sdělit ostatním.“ Slova nadmíru inspirativní a zdaleka přesahující církevní oblast. Když sledujeme nekonzistenci evropské politiky, která příliš často podléhá ideologii multikulturalismu, autorova slova řádovala do živého.

V závěrečné části ještě autor předkládá úvahu nad fenoménem krize v dějinách církve, když letmo nastíní zneužití a zbytečné nadužívání pojmu krize v církvi a jejích dějinách. Následně se provokativně ptá, zdali někdy vůbec existovala nějaká epocha církve, která by neznala krizové prvky. Tu opravdovou krizi církve vzápětí mistrně odhaluje a demaskuje: „Snad nejzásadnější krizí je krize ztráty smyslu pro hlavní poslání církve, kterým je přinášet spásu a radostnou zvěst celému světu, všem lidem a usilovat o proměnu jejich životů k lepšímu. Církve, která rezignuje na své základní poslání a raději si zvolí pohodlí a pasivitu ghetta, jehož příslušníci si jen stěžují na zkaženost své doby, se ocitá ve skutečně smrtelném nebezpečí a připravuje si osud muzeálního azylu pro uprchlíky před modernou.“

Četba Petráčkovy interpretace postojů církve k fenoménu krize je naprosto zásadním a podnětným příspěvkem k širokému spektru humanitních a interpretačních disciplín a vědních oborů. Tím se také zařazuje do současného proudu promýšlení skutečnosti krize a kolapsu kultur a civilizací (připomeňme egyptologa M. Bárty). Vedle toho však musíme na úplný závěr ještě zmínit, že z celé publikace je jasně patrná konzistence autorova myšlení. Jeho nelehké, ale v mnohém objektivní a objektivní témat, před kterými leckterí kvapem utíkají. Náš autor se jich však nezalekl, ba naopak, pokračuje v jejich studiu a dalším promýšlení. Tato rozsahem nevelká publikace je toho zářným příkladem. Leckteré jeho závěry jsou bolestné a odkrývají „nevhodnou“ pravdu. Ale právě tím jsou nejvíce přínosné a nejvíce osvobozující. A také právě tím církevní historik Tomáš Petráček plně dokládá kvintesenci své žité víry.

Denisa Červenková. *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2013, 141 s. ISBN 978-80-7465-073-4

LUBOŠ KROPÁČEK

Koncilní deklarace *Nostra aetate* hned v první větě ozřejmuje svou motivaci sjednocování lidstva a růstem vzájemných vztahů mezi různými národy. Půlstoletí od koncilu přineslo další výrazné prohlubování globalizace víceméně ve všech sférách života, včetně hojnějších a bližších kontaktů věřících různých náboženských tradic. Civilizační bloky, s nimiž kalkuloval S. Huntington, pozvolna erodují migracemi a různými podobami bezprostředního soužití. Naše, česká společnost se po Listopadu, po desetiletích duchovní internace, útlaku a cílené devastace, otevřela jak postmodernímu rozvolnění hodnot, tak široké škále různorodých vlivů ze zdrojů nové alternativní a exotické religiozity, nabízejících vyplnit poloprázdné a rozrušené prostory. Zároveň ovšem probuzený zájem o náboženská témata pronikl do médií a do akademické sféry. Objevuje se ve studiu filosofie, národních kultur, antropologie, sociologie i politikologie. Na fakultách různého zaměření se ustavila pracoviště (ústavy, katedry) religionistiky, kterou pojímají často dosti rozdílně. Jako nový obor vyrostla z křesťanské (převážně, byť nejenom katolické) půdy fundamentální teologie a teologie dějin teologie nekřesťanských náboženství. V tomto celém širokém kontextu si zaslouhuje srdečné přivítání recenzovaná monografie jako nesporný přínos k orientaci a porozumění v dnešním složitém, pluralitním světě spiritualit a víry na bázi katolické identity.

Autorka, karmelitka (CSTF), věnovala analýze pojmu náboženství v církevních dějinách a v historické i dnešní teologické reflexi již dříve významnou monografii a několik studií v odborných časopisech a sbornících. V recenzovaném díle klade hlavní váhu na současnou hermeneutiku a pohledy na pluralitu náboženství v dílech předních teologů, kteří se tomuto tématu věnují. Bohatou heuristickou základnu nalézá zvláště v pracích italských autorů (M. Crociata, G. Canobbio, P. Coda, M. Antonelli a mnoho dalších), předních západoevropských a amerických teologů a v neposlední řadě také teologů a religionistů českých od V. Boublíka po současné osobnosti – T. Halíka, I. Štampacha, P. Hoška aj. Svou monografii otevírá kapitolami o vzniku zájmu křesťanské teologie o světová náboženství, o apologetických a soteriologických reflexích a o prohloubení a rozmachu tohoto zájmu ve 20. století, kdy se náboženství stala závažným sociopolitickým fenoménem a kdy se rozvinul i zvláštní obor religionistika s antropologickým ukotvením, s evolucionistickými teoriemi a studiem fenomenologie náboženských tradic. Autorku pouhý antropologický výklad náboženství, postihující funkci a jen málo substanci, neuspokojuje.

Sama klade důraz na potřebu vidět a zkoumat také vertikální vztah k transcendenci. Jádrem monografie je pak věnováno takto zaměřené teologické reflexi náboženské plurality. Dodejme jen, že jestliže Karl Rahner mohl ještě označit deklaraci *Næ* za jedinou tohoto druhu v dějinách církve a její teologie, další vývoj, zdokumentovaný sestrou Denisou, ukazuje, jak z dobrých důvodů neobyčejně vzrostl a byl rozpoznán význam tohoto tématu.

Autorka postupně rozebírá klíčové pojmy. Prvním je sám pojem náboženství a jeho teologický charakter. Následují úvahy o vztahu víry a náboženství a o roli zjevení. Rozbory dospívají k vrcholným otázkám teologického přístupu, jimiž jsou vztah k pravdě a ke spáse. V těchto rovinách religionistika již nebadá. Pro teologii jsou však neopomenutelné a vybízejí k bohaté diskusi. Na tu, například po způsobu internetových hyperlinků, nemáme ovšem v krátké recenzi prostor. Rozhodně je však namístě ocenit, jak autorka rukou zároveň laskavou a pevnou rozebírá shromážděný materiál a kultivovaně a plně srozumitelně sděluje a hodnotí náročné myšlenky. Přehlednosti výkladů prospívá i grafické zvýraznění jmen zkoumaných autorů tučným tiskem. Autorčiny vlastní argumentace jsou přehledně shrnuty v Závěru a v anglickém resumé.

Omezím se jen na komentář k otázce pravdy a k mezináboženskému dialogu, k němuž práce Denisy Červenkové představuje zcela podstatný základ pro upřesnění křesťanského přístupu. Jako recenzent tu podle svého vlastního badatelského zaměření věnuji zvláštní pozornost vybranému segmentu inspirace, jež z jejich reflexí plynou: dialogu s muslimy. Pokládám jej za pole obzvláštních nesnází a závažnosti.

Souhlasím s autorčinou výtkou určité rezignace na téma pravdy, již adresuje smířlivé etické koncepci Hanse Künga (s. 89–90). Jeho projekt Světového étosu nicméně i přes opodstatněné kritiky pokládám obecně za smysluplný a kontextuálně potřebný. Küng ovšem příliš ustupuje, třeba v dialogu s muslimy ve formulaci trojiční teologie, jak nově upozorňuje v evangelickém časopise *Communio viatorum* mladý český historik a teolog Vít Machálek. Pokračující diskusi si nepochybně zaslouží také další modely hledání a pravdy uváděné sestrou Denisou: vztahový (P. Knitter a jeho kritika M. Bordonim), myšlenka o skloubení jedinečnosti pravdy s množstvím jejích formulací (P. Ciarde-lla), diferencované a progresivní, případně konvergentní zjevení (C. Geffré, J. Dupuis SJ) či pojetí osobního charakteru pravdy se vztahovou perspektivou na christologickém základě (P. Coda). Ve všech směrech narážíme jistě na potíže. Připomínám, že Dupuisovo pojetí „inkluzivního pluralismu“ (či „vzájemné inkluzivity“) se setkalo s christologickými výhradami Kongregace pro nauku víry. Dobrá vůle k bratrské otevřenosti samozřejmě vždy nestačí.

Vůči islámu vystupovala po léta iniciativněji křesťanská strana jako bytostná *fides quaerens dialogum* (termín asijských a rakouských teologů). Etická témata nabízejí zatím stále schůdnější perspektivu, v posledních letech právě zde vidí muslimští liberálové cestu, jak uskutečnit nezbytné reformy šar'íy zasazením do kultivovanějšího rámce v duchu víry. V otázkách pravdy a spásy

prevládají u muslimů tradiční hlediska. Ježíšova neverbální odpověď na Pilátovu otázku je pro většinu nesrozumitelná (snad s opatrnými výjimkami, jako Mahmoud Ayoub nebo mystici). Na křesťanské straně bych připomněl, jak Claude Geffré rozlišuje zjevené Boží Slovo/slovo určitým a neurčitým členem: u křesťanů je jím *la parole* u muslimů *une parole (de Dieu)*.

V teologickém hledání pravdy je mi blízká myšlenka o postupném poznávání a prohlubování. Zazněla v encyklice *Fides et ratio*. Vzpomínám si, jak u nás zdůrazňoval Jan Heller, že pravdu nemůžeme vlastnit, ale máme se jí neustále upřímně otevírat. Zcela sekulárně pravdu hájil oproti zarytému fundamentalismu i kulturnímu relativismu také česko-cambridžský sociální antropolog a filosof Ernest Gellner. Chápal ji bohužel pouze jako odkaz osvícenství a postupného progresu věd, její náboženská dimenze mu unikala. Dnes patří důraz na neustávající postupně prohlubování poznání pravdy k jádru Halíkova rozlišování mezi hledajícími (*seekers*) a zabydlenými (*dwellers*), a to u věřících i nevěřících. Až k nejzazším hlubinám pravdy sami nedospějeme, jít vpřed správnou cestou je trvalý úkol. U muslimských partnerů v dialogu se ovšem můžeme setkat s dvojnásobným chápáním etapového progresu. Islámské zabydlené sebepojetí chápe koránské zjevení jako dovršení dřívějších dílčích etap, ustavujících náboženství „zjevených Knih“. Dnes se nicméně objevují i názory bližší našemu pohledu, vykládající potřebu nově interpretovat Korán v rovině progresu poznání a nikdy nekončící cesty k pravdě. Ozývají se sporadicky a opatrně (iránský filosof Abdolkarím Sorúš, syrský exegeta M. Šahrúr, islámské feministky aj.).

Denisa Červenková skromně označuje svou studii za úvodní poznámky k tématu. Skutečně inspirují k přemýšlení, mimo jiné o širších mezikulturních implikacích a praxi. Označil bych je za „živou teologii“, termínem, který rád používal O. Mádr. Ze svého užšího zorného úhlu jsem je využil k poznámkám o konkrétním mezináboženském dialogu. Autorka dospěla k upřesňující teologické definici náboženství potřebné k přemýšlení o pluralitě jeho tradovaných forem v Božím sebesdělení a plánu spásy. Zkoncepovala také otázky, na něž bude třeba odpovědi dále hledat. Na poli sebereflexe islámu se bohužel vyhrtila otázka i jinak: „Bůh si přál islám jako náboženství, ale lidé z něj učinili politiku“ (M. Sa'íd al-Ašmáwí). Z celku náboženství složeného z naukové, etické a rituální složky se tak jako nejpřístupnější k dialogu s muslimy zdá zatím etický soubor. Jako příspěvek ke spáse nabídl kdysi muslimům Louis Massignon zástupné přímlyvy křesťanů (tzv. *badalíja*). Dnes se s jejich obdobou rozprostřenou do všech lidských kultur setkáváme v pokoncilní velkopáteční liturgii. Ke konci recenzované knížky nalézáme i působivý citát o víře v Krista jako důvodu hledání možných cest spásy i pro druhé (s. 106). Je to cesta porozumění, k níž knížka výrazně přispívá, i každodenního života.

Mireia Ryšková, Mlada Mikulicová (ed.).
***Myšlení o transcendenci.* Červený Kostelec:**
Pavel Mervart 2013, 281 s. ISBN 978-80-7465-088-8

MARTIN VAŠEK

Kolektív autorov sa v monografii zaoberá predovšetkým kresťanským poňatím *transcendencie* – interdisciplinárne, z viacerých aspektov, v rôznych kontextoch a dejinných obdobiach, u mnohých osobností. Pripomeniem, že samotný pojem je viacvýznamový a je používaný aj u ateistických autorov. Z českého prostredia môžem spomenúť filozofa Otakara Fundu. Kniha je súborom dvanástich príspevkov, s úvodným slovom docentky Mirei Ryškovej a s doslovom dekana KTF UK Prokopa Broža. Vychádza v rámci projektu *Transcendence a její interpretace v teologii a umění*, riešenom akademickými pracovníkmi na KTF UK.

V prvom príspevku sa M. Ryšková zaoberá špecifikami hermeneutiky apoštola Pavla, Pavlovým chápaním zjavenia, Krista, ale i seba samého a svojho vlastného poslania. „V jeho interpretaci raně církevních tradic (hermeneutice) nehrají zásadní roli odkazy na doslovné znění Ježíšových výroků, nýbrž sama skutečnost ukřižování a zmrtvýchvstání jakožto místo výsostného Božího zjevení“ (s. 38).

David Vopřada približuje mystagogickú metódu u Ambróza Milánskeho. Zmyslom mystagogickej katechézy (ktorá je zároveň biblickým komentárom), bolo objasniť zmysel sviatostí, „ukázať, *jak* mít účast na tajemství Krista“ (s. 40). Sviatostné tajomstvá je možné pochopiť iba vo väzbe na Krista, vo sviatostnom živote samotnom, čo pre Ambróza znamenalo nepredkladať mystériám tým, ktorí do nich neboli zasvätení.

Text Mlady Mikulicovej je v publikácii výnimkou – nezaobera sa kresťanským, ale islamským myslením. Autorka si zvolila postavu Ghazálího, ktorý definuje základné pojmy a mechanizmy pochopenia Božích atribútov (s. 57). Množstvo mien Boha (multiplicita atribútov) odkrýva/vyjavuje Božiu esenciu (špecifické aspekty esencie). Vyslovovať mená Boha a mať k nim úctu, vedie k túžbe pripodobniť sa mu a viac sa približovať k Pravde. Ghazálí sa približuje aj kresťanským postojom svojimi formuláciami „získavať významy Božích atribútov pre seba“, „ozdobiť sa nimi“, „stať sa ako Pán“ (s. 68).

David Svoboda sa zaoberal chápaním stvorenia u Akvinského s upriamením sa na teóriu (a kategóriu) vzťahu. Poukazuje na zásadný rozdiel medzi Bohom a stvoreným súcnom, čo implikuje špecifické chápanie ich vzťahu, odlišné od relácie dvoch konečných súcien (napr. stvorenie nie je zmena – *mutatio*). Iba dodávam, že túto dôležitú tematiku Akvinského filozofie v konfrontácii s Heideggerovým myslením spracoval J. B. Lotz (česky *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*).

Martin Zlatohlávek sa zameril na pojem *disegno* a tému základu ľudskej umeleckej činnosti v teóriách renesancie a manierizmu. Pre teoretikov umenia bolo otázkou, či sa umelecká schopnosť človeka odvodzuje z ľudského ducha, alebo je potrebné hľadať jej pôvod v inom, „vonkajšom“, božskom základe, či má prirodzené, resp. nadprirodzené zdôvodnenie. Napr. podľa Zuccariho je *disegno* „božská iskra“ v nás, časť božej vlastnej substancie (s. 105).

Karel Sládek analyzuje texty kardinála Špidlíka, v ktorých popredný znalec východnej spirituality interpretoval niektoré diela českého umenia. Autor si v príspevku všíma predovšetkým teológiu anamnézy.

Explicitne sa tematike transcencie venuje príspevok Prokopa Broža. V úvode autor kladie kľúčovú metodologickú otázku: ako otázku transcencie vôbec otvoríť (ako ju uchopiť, pristúpiť k nej)? Inšpiratívnym je preňho myslenie H. U. von Balthasara. Osobne mi myšlienky švajčiarskeho teológa evokovali niektoré diela prístup J.-L. Mariona. Keďže nie som znalcom francúzskeho fenomenológa, zaujímalo by ma, či reflektoval aj dielo tohto teológa.

Adolph Gesché, ktorého prvky teologickej reflexie približuje Denisa Červenková, si kládol otázky vlastné mnohým jeho neveriacim súčasníkom. Z článku čitateľ vníma Geschého ako teológa, ktorý nesporne pociťoval (tak ako iní kresťanskí teológovia jeho doby) ťažkosti neveriaceho človeka, nenachádzajúceho prístup k Bohu, či transcendentnej skutočnosti. Gesché nielen odpovedal, ale možno povedať, že skôr kládol veľa otázok a vo svojich úvahách nachádzal nemálo podnetov aj vo filozofii (Heidegger, Lévinas, Ricoeur).

David Bouma predstavuje myšlienky nemeckého novozákonného exegeta Klausa Bergera, ktorý je z jeho pohľadu zástancom exegezy slúžiacej zjaveniu, „zástancom exegeze, jež stojí ve službě Transcendence vstupující do dějin“ (s. 162). Výsledky jeho exegetickej práce však mnohí nezdieľajú a je považovaný za kontroverzného teológa. Príspevok oceňujem z dôvodu priblíženia Bergerovho myslenia, ktorý kriticky reflektuje dejiny nemeckej exegetickej tradície, dáva podnety pre novú interpretačnú prácu vo vnútri kresťanstva a objasňuje svoju *hermeneutiku dôvery*.

Jaroslav Lorman chápe rozhodnutie človeka ako akt seba-transcencie. Zaoberá sa analýzou životných rozhodnutí z pohľadu morálnej teológie (zvlášť obrátením ako špecifickým typom rozhodnutia).

Pedagogicky orientovaný článok Noemi Bravenej oboznamuje čitateľa s *teológiou detí* a jej tromi smermi záujmu. Dieťa je podľa odborníkov v tejto disciplíne chápané ako bytosť schopná klásť otázky, hľadať a svojím spôsobom interpretovať obsahy zjavenia (transcendentna). Autorka sa tiež zaoberá významom kresby v náboženskej pedagogike. Jedinečné detské premýšľanie o transcencii (Bohu, „nebeskom svete“) sa odzrkadľuje v špecifickom výtvarnom zobrazení.

V poslednom príspevku sa Josef Bartoň venuje českým prekladom Biblie v 20. storočí, keď na začiatku tohto storočia dochádza k zrodu moderného

českého biblického prekladu, dištancujúceho sa od „dávneho diskurzu“ (s. 226). Významné miesto patrí *Českému ekumenickému prekladu*. Autor pripomína aj názory popredných filológov, ktorí hodnotili proces formovania nového biblického štýlu a pristupuje k nim kriticky. V poslednej časti príspevku vymedzuje a charakterizuje *nový biblický štýl* a podnecuje k jeho hlbšej odbornej reflexii.

„Transcendence je natolik bohatá, že dává napříč dějinami prostor pro stále nové přístupy, prozrazující vždy novou angažovanost lidského ducha“ (s. 133). Domnievam sa, že publikácia je príkladom práve takejto angažovanosti. Prezentuje myšlienky ľudského ducha, ktorý bol a neustále je konfrontovaný s darujúcim sa bohatstvom Transcendentného.

Kniha je výpovedou o transcencencii z náboženského/teologického pohľadu. Tým sa diferencuje od filozofického prístupu, pre ktorý je charakteristická nemožnosť vypovedať o vôli Boha. Ako ukázal nemecký filozof Richard Schaeffler, filozof nedokáže racionálne spoznať slobodné božie spásne činy, jeho vôľu, čo implikuje diferenciu aktu viery od aktu vedenia (prirodzeného poznania; česky *Filosofie náboženství*, 2003). Myslím si, že môžeme dejiny kresťanstva chápať aj ako dejiny rozmanitých ľudských odpovedí na vôľu Boha.

Monografiu vnímam ako pevne vsadenú do kresťanskej tradície, vyrastajúcu z jej „pôdy“: neuvažuje o abstraktnom, bližšie nevymedzenom transcendentne, ale o „tvári transcencie“, o tvári Boha oslovujúcej človeka. Hovorí o Bohu blízkosti, ktorý je prítomný v intimitate ľudského vnútra (Augustínov *magister interior*) a uprostred hmotného sveta: „Transcendence se tedy nevyznačuje jen přesažnými, obrovskými, dech beroucími horizonty, ona je též obsažena ve skrytu, v nejmenším“ (s. 244).

Knihu vnímam ako nesporne cennú pre teológov, študentov teológie a religionistov. Na viacerých miestach presahuje aj do oblasti filozofie a z tohto dôvodu môže byť vhodným doplnením knižnice filozofa (tematika transcencie, hermeneutiky, stredovekého myslenia, kreácie). S potešením som si (osobne aj odborne zameraný na filozofiu náboženstva) monografiu prečítal.

Colloquium Clementinum II: Clement's Biblical Exegesis

DAVID VOPŘADA

Patristické biblické exegezi se v posledních letech věnuje stále více pozornosti, a nikoli bezdůvodně: výklad Písma přece tvořil páteř biskupské služby a vyučování téměř všech církevních otců. Po loňské patristické konferenci věnované patristické exegezi obecně, uspořádané na KTF UK společně KTF HTF UK a Patristickou společností ČR, uspořádalo Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty při CMTF UP v Olomouci s Patristickou společností ČR ve dnech 29.–31. května 2014 mezinárodní konferenci věnovanou biblické exegezi Klementa Alexandrijského.¹ Tato konference navázala na první klementovskou konferenci o VII. knize *Stromat*, jejíž akta byla vydána v prestižní řadě *Supplements to Vigiliae Christianae*.² Na konferenci vystoupily světové kapacity na dílo a myšlení Klementa Alexandrijského i mladí badatelé, kteří svou prací prokazují, že Klementovo dílo zůstává živé a i nadále vyvolává aktuální otázky.

Konferenci otevřel Allain le Boulluec, emeritní ředitel studií sekce náboženských studií na pařížské École Pratique des Hautes Études a odborník na Klementa, Órigena a hereze prvních staletí, přednáškou *L'interprétation de la Bible et le «genre symbolique» selon Clement d'Alexandrie*, v němž poukázal na silně christologický charakter Klementovy exegeze, v níž je Kristovo vtělení pevným prvkem umožňujícím přistupovat v Písmu skrze symboly k božským skutečnostem. Holandská profesorka Annewies van der Hoek, působící na Harvard Divinity School, poté ukázala, jak hojně Klement užívá ve svém díle knihy Přísloví – mnohem více než kterýkoli křesťanský autor prvních třech staletí s výjimkou Órigena.

Judith L. Kovacs z University of Virginia na začátku druhého jednacího dne představila, jak Klement vykládá „božsky inspirovaného“ Pavla (ὁ θεοπέσιος) zvláště v konfrontaci se soudobými heterodoxními křesťany jako dobrého učitele mravního způsobu života a ctnosti, který se nestaví ani proti Zákonu a skutkům, ani proti tomu nejlepšímu z řecké filosofie. Veronika Černušková z CMTF UP prozkoumala Klementovy citace horské řeči v Mt 5–7, když zde zdůraznila zvláště téma lidské touhy a otázku postoje Boha a věřícího k problému zla. Po příspěvku *Clement's Exegesis of 1 John 2:7: A Fragment of his Lost Peri Archon* Davide Daineseho, doktoranda boloňské Fondazione per le

¹ Konference byla uspořádána v rámci badatelského projektu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² Matyáš Havrda – Vít Hušek – Jana Plátová (ed.). *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria*. VCS 117. Leiden – Boston: Brill 2012.

scienze religiose Giovanni XXIII, nás přesvědčil Manabu Akijama z japonské univerzity v Cukubě svým příspěvkem *Il significato del «segno» nell'interpretazione biblica di Clemente Alessandrino* o tom, že klementovská studia nacházejí ohlas a cenné plody vědecké práce i na Dálném Východě.

V odpoledním bloku Piotr Ashwin-Siejkowski, anglikánský kněz z londýnské King's College, prozkoumal nejcitovanější pasáže Janova evangelia a zvláště jeho prologu v klementovském korpusu. Řeckokatolický kněz Miklós Gyurkovics, vyučující na teologické vysoké škole v Nyíregyháze, se pro změnu zamýšlel nad problematikou božského *nús* v kontextu Janova prologu. Doktorandka Ilaria Vigorelli z římské univerzity Santa Croce představila různé významy pojmu $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ s ohledem na Klementovu exegezi, a Vito Limone z milánské univerzity Vita-Salute San Raffaele představil příspěvek *«Monadikón genéthai» (Strom. 4,25,155,2–158,1): l'esegesi henologica di Clemente*.

V sobotu pak zazněly příspěvky doktoranda Daniela L. Wordena ze skotského St. Andrews (*Clement of Alexandria and an Orthos Gnostic Tradition*), Jane Heath z univerzity v Durhamu (*Stromateis, Scripture and Synoptic Tradition*) a Henny Fiskå Håaga z Agderské univerzity v Norsku (*Negative Theology in Clement's Understanding of Scripture*). Dopolodní blok uzavřel Matyáš Havrda, který v rámci svého bádání na berlínské Humboldt-Universität představil Klementovy exegetické zájmy v VIII. knize *Stromat.* Odpoledne se neslo ve znamení diskuse o dalším možném vývoji v klementovském bádání a magisteriální přednášky Marca Rizzioho z milánské katolické univerzity Sacro Cuore o přístupech alexandrijských autorů Filóna, Klementa a Órigena k Písmu, který zůstává fascinující i pro dnešního čtenáře.

Pořadatelům se podařilo rychle navodit přátelskou atmosféru, která napomohla rozvíjení lidských i badatelských kontaktů mezi účastníky. Nejenže samotná jednání byla dokonale zorganizovaná, ale výborně připravené byly i společné obědy a večere a především závěrečná zahradní slavnost, která se z obav před rozmary počasí nakonec uskutečnila v refektáři dominikánského konventu. Nezbyvá než našim klementologům popřát další badatelské úspěchy a patrologům a všem zájemcům o církevní otce více podobných špičkových konferencí, které neobohacují pouze naše vědecké zájmy, ale také inspiřují naše srdce a zájem o Boží slovo, církevním otcům tolik drahé.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “*scientiae sacrae*”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum Press. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are double blind peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2014, roč. 4, č. 2

Prorektor-editor prof. PhDr. Ing. Jan Royt, Ph.D.
Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 5–5, 116 36 Praha 1
<http://cupress.cuni.cz>
Praha 2014

Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588
e-ISSN 2536-5398
MK ČR E 19775

Vojtěch Novotný: Odvaha být církví. Josef Zvěřina v letech 1913–1967
Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 592 str., 1. vydání, cena: 450 Kč



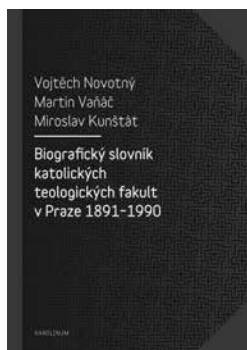
Monografie je věnována dílu Josefa Zvěřiny, římskokatolického kněze, filozofa a vysokoškolského pedagoga. Nabízí zevrubné seznámení s jeho životem v letech 1913–1967 (z nichž léta 1952 až 1965 strávil ve vězení), předkládá celoživotní bibliografii jeho publikovaných prací (včetně samizdatu) a rukopisných, resp. strojopisných materiálů, a poskytuje diachronní analýzu tohoto materiálu. První dva aspekty, třebaš relativně samostatné hodnoty, slouží aspektu třetímu: biografická a bibliografická studie plní propedeutickou funkci ve vztahu k uchopení Zvěřinovy reflexe. Dějiny osoby a jejího díla se tak stávají dějinami poznání, jímž žila. Právě výjimečná souvislost mezi

Zvěřinovým životem a jeho reflexí je naznačena slovy „odvaha být církví“, jimiž on sám nazval jednu ze svých nejslavnějších studií a jež jsou vložena do názvu celé knihy. Napovídá se jimi, že Josef Zvěřina „byl církví“ zcela mimořádným způsobem a toto „bytí církví“ také reflektoval.

ISBN 978-80-246-2432-7

Vojtěch Novotný, Martin Vaňáč, Miroslav Kunštát: Biografický slovník katolických teologických fakult v Praze 1891–1990

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 288 str., 1. vydání, cena: 330 Kč



Slovník sleduje historický a prosopografický vývoj, jímž prošla teologická fakulta pražské univerzity v l. 1891–1990. Je složen ze tří samostatných částí: Martin Vaňáč: Teologická fakulta české univerzity v Praze (1891–1950), Vojtěch Novotný: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze (1950–1990), Miroslav Kunštát: Teologická fakulta německé univerzity v Praze (1882/91–1945). Snahou autorů bylo oživit vzpomínku na řadu často neprávem zapomenutých osobností českého a sudetoněmeckého katolicismu a připomenout touto formou někdejší unikátní dvojedinost katolické církve v českých zemích, která se navzdory nadnárodně založeným, předmoderním

institucím a strukturám stále více ubírala odlišnými cestami. Katolicismus sudetoněmecký směřoval ze sterilního austrokatolického „zajetí“ do lůna nábožensky i teologicky dynamické církve německé (silný exogenní náraz let 1938–1945 tento proces násilně urychlil), katolicismus český pak do specifické diasporní situace extrémně sekulární poválečné společnosti.

ISBN 978-80-246-2436-5

