

Franek, Juraj

Protektionistické paradigma: Raně křesťanská literatura mezi vírou a věděním

In: Franek, Juraj. *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*.
Vydání první Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017, pp. 46-82

ISBN 978-80-210-8798-9; ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137592>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

3 PROTEKCIONISTICKÉ PARADIGMA: RANĚ KŘEŠŤANSKÁ LITERATURA MEZI VÍROU A VĚDĚNÍM

O Blessed glorious Trinity, | Bones to Philosophy, but milke to faith.
(John Donne)¹⁸³

*Die Wahrheit ist Nichts, was Einer hätte und ein Andrer nicht hätte: so können
höchstens Bauern oder Bauern-Apostel nach Art Luther's über die Wahrheit denken.*
(Friedrich Nietzsche)¹⁸⁴

Diskuse o povaze náboženství u před Sokratiků se nesla ve znamení epistémického odůvodnění *per rem*, které předpokládá, že propozice nabývají pravdivostních hodnot nezávisle na specifických vlastnostech mluvčího. Jakkoliv se v jednotlivostech hypotézy různých před Sokratovských myslitelů liší, jednotícím prvkem je redukcionistický naturalistický přístup spočívající v dekonstrukci náboženské zkušenosti na nenáboženské prvky a v důsledném uplatňování epistémického odůvodnění *per rem*, které není typické pouze pro tematizaci náboženství u Xenofana, Démokrita nebo Prodika, nýbrž utváří standard antického filosofického diskursu všeobecně. Nyní se budu věnovat reflexi náboženství u raně křesťanských autorů, zejména analýze spisů datovaných do prvních dvou století našeho letopočtu, a to bez ohledu na kanonicitu. Excerpovány jsou texty obsažené v *Novém zákoně* (zejména evangelia a autentické Pavlovy listy), nejstarší apokryfní spisy, tzv. apoštolská literatura, řecká apologetická literatura s důrazem na dílo Justina Mučedníka, dále pak práce *Proti herezím* (*Adversus haereses*) Eirénaia z Lyonu a dílo Tertullianovo. Okrajově přihlížím také k dílu Klementa Alexandrijského a Origena.

Základní argument sestává z několika kroků. Nejprve považuji za nutné podrobit kritice tradiční kategorie, prostřednictvím kterých badatelé raně křesťanskou literaturu obvykle analyzují, a to zejména dichotomii mezi věděním a vírou, resp. mezi filosofií a náboženstvím. Tyto pojmové dvojice z důvodu extrémní polysémie neskýtají náležitá prostředky k pochopení raně křesťanského myšlení, a proto je v návaznosti na závěr předchozí kapitoly nahrazuji konceptem epistémického odůvodnění. Poté zhodnotím základní argumentační strategii, kterou raně křesťanští autoři používali za účelem epistémického odůvodnění svých tezí. Dominanci mo-

183 DONNE, *The Trinity*, p. 250.

184 NIETZSCHE, *Der Antichrist* (KSA VI, p. 234).

dality *per rem* v před Sokratovské filosofii vystřídala v raně křesťanské literatuře argumentace *per hominem*, úzce související s obhajobou křesťanství.

3.1 Víra a vědění

Jakýkoliv zběžný přehled sekundární bibliografie k raně křesťanskému myšlení může doložit, že moderní bádání jej tematizuje na pozadí opozice mezi věděním, filosofií nebo racionalitou na jedné straně a vírou na straně druhé. Tato konceptualizace je sice pochopitelná, protože navazuje na tradici, která má kořeny již v pavlovské diskusi této dichotomie v *Prvním listu Korintským*,¹⁸⁵ ovšem praktické výsledky aplikace těchto konceptů na raně křesťanský diskurz jsou neuspokojivé. Vedou zpravidla k protikladnému hodnocení jejích hlavních aktérů, což není pouze důsledkem nevyhnutelných idiosynkrazí moderních badatelů, nýbrž také projevem definitorické nejasnosti základních pojmů.

Uvedu pouze několik reprezentativních příkladů. O Pavlovi se v sekundární literatuře můžeme dočíst třeba to, že „inicioval negativní odpověď vůči filosofii, a to zejména vůči preciznosti racionálního myšlení“,¹⁸⁶ pro jiné badatele však Pavel z Tarsu „vratce operuje na zrádných okrajích domény logiky a spiritualita, která je vyžadována od příjematele Pavlovy zvěsti, není dekodující agent, který jednoduše obchází nebezpečí, jež leží na cestě rozumu“ (ať již tato věta znamená cokoliv).¹⁸⁷ Některé interpretace díla Justina Mučedníka tvrdí, že úvodní kapitoly *Dialogu s židem Tryfónem (Dialogus cum Tryphone)* dokládají jeho „anti-filosofický charakter“;¹⁸⁸ jiní naopak uvádějí, že Justin „napíná každý nerv, aby prokázal, že za přijetí předpokladů, které by akceptoval každý vzdělaný člověk, je křesťanství rozumné a zcela obhajitelné pro lidi filosofického ducha“.¹⁸⁹ V diskusích nad slavnou pasáží v Tertullianově spisu *De carne Christi (O těle Krista)*,¹⁹⁰ která dala vzniknout falešné citaci *credo quia absurdum*

185 *IK* 1:18–2:16.

186 FREEMAN (2009: 176): „[Paul] initiated a negative response to philosophy, especially to the rigour of rational thought.“

187 MOORES (1995: 160): „[Paul] works precariously on the treacherous edges of the realm of logicity, and the spirituality required in the recipient of the Pauline message is not a decoding agent that simply bypasses the hazards which lie in the way of reason.“

188 VAN WINDEN (1977: 190): „Comme interlocuteur Justin est donc favorable à la philosophie. Mais la discussion elle-même n'est pas favorable à la philosophie. Car Justin se laisse convaincre par le vieillard que le Platonisme ne contient pas la vérité. En d'autres termes, ce passage aussi a un caractère anti-philosophique.“

189 CHADWICK (1993: 237): „every nerve is strained to demonstrate that, on assumptions every educated person would share, Christianity is reasonable and wholly tenable by the philosophically minded.“ Viz také FÉLIX (2014: 438): „En su 'escuela de filosofía cristiana' buscará mostrar con claridad la racionalidad del cristianismo, por el camino de la semejanza con la cultura helenística.“

190 TERTULLIANUS, *De carne Christi* 5.4: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*

(„Věřím, protože je to nesmyslné.“), je její autor prohlášen za „zcela racionálního“, jeho paradox je považován za „manifest na podporu rozumu v náboženské víře“¹⁹¹ a „požadavek rozumu“;¹⁹² ovšem jiní badatelé se naopak domnívají, že Tertullianova koncepce víry vykazuje „totalitární požadavky“ a reprezentuje „čistou pozici“, tedy *a priori* odmítnutí jakékoliv moudrosti a vědění, které by nemělo původ v božím zjevení,¹⁹³ protože „křesťanské zjevení uráželo jak zdravý rozum, tak tradiční filosofii“.¹⁹⁴

S ohledem na uvedený stav bádání se domnívám, že koncept epistémického odůvodnění disponuje lepšími analytickými možnostmi pro popis raně křesťanského myšlení. Pokud bylo epistémické odůvodnění definováno poměrně široce jako „to, co činí pravdivost propozice pravděpodobnou“,¹⁹⁵ je pak dle mého názoru nepochybné, že raně křesťanští autoři o takové odůvodnění svých tezí usilují. Přihlédneme-li k nesnadné sociokulturní situaci rodícího se křesťanství jako marginální židovské sekty, jejíž prestiž byla zpočátku ve srovnání s kolosy židovské tradice a antické moudrosti téměř zanedbatelná a která se třísčila do mnoha heretických proudů a opírá se o dobově jen stěží uvěřitelnou „dobrou zvěst“ o mesiáši, který umírá smrtí určenou nejhorším kriminálním žvlům, je prakticky vyloučeno, že by raně křesťanští autoři mohli šířit víru pouze na základě nějaké formy fideismu (to si mohl dovolit až Luther, když bylo toto náboženství v Evropě každodenní žitou realitou). Raně křesťanství na epistemologické úrovni nehlásá *sola fides* (jakkoliv je víra již v jeho počátcích ústředním konceptem), ale snaží se své teze nějakým způsobem zdůvodňovat. To nejlépe dokládá Justin Mučedník, který výslovně uvádí, že představa ukřižovaného syna božího vyžaduje silné epistémické odůvodnění, aby ji lidé uvěřili a přijali ji:

Πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν ἐπαυσάμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικά καὶ νοεῖν οὐκ ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι, καὶ νοεῖν δύνασθαι αὐτοὺς ἠγούμενοι ὅτι οὐχ ὁμοίως τοῖς μυθοποιηθεῖσι περὶ τῶν νομισθέντων υἱῶν τοῦ Διὸς καὶ ἡμεῖς μόνον λέγομεν, ἀλλ' οὐκ ἀποδείξαι ἔχομεν. τίτι γὰρ ἂν λόγῳ

Mnohá i jiná proroctví mohouce pronéstí, opouštíme, ona dostatečná ku přesvědčení těch, jenž uši ku slyšení a vyrozumívání mají, býti soudíce, a za to majíce, že oni poznati mohou, že my nikoli tak jako ty věci, jež se báječně o domnělých Jupiterových synech rozprávějí, povídáme ty věci toliko, jich dokázati nemohouce. Kterak zajisté bychom

191 SIDER (1980: 418): „In this debate two reasons constrained Tertullian to be thoroughly rationalistic. [...] we should regard the whole section as a manifesto on behalf of reason in religious faith.“

192 BOCHET (2008: 271): „l'usage du paradoxe n'est pas une mise en cause de la raison; plus radicalment même, il en est une exigence“.

193 LABHARDT (1950: 166 *et passim*): „La foi de Tertullien révèle ainsi d'emblée des exigences totalitaires.“ Stov. také FRENZ (2008: 361), který mluví o Tertullianově „utter rejection of pagan society and pagan philosophy“.

194 KAUFMANN (1991: 173): „The Christian revelation offended common sense and conventional philosophy.“

195 FUMERTON (2002: 205): „that which makes probable the truth of a proposition“.

ἀνθρώπων σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντός ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθεῖν αὐτὸν ἀνθρώπων γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὐρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἐωρῶμεν, γῆς μὲν Ἰουδαίων ἐρήμωσιν, καὶ τοὺς ἀπὸ παντός ἔθνους ἀνθρώπων διὰ τῆς παρὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ διδαχῆς πεισθέντας καὶ παραιτησαμένους τὰ παλαιά, ἐν οἷς πλανώμενοι ἀνεστράφησαν, ἔθῃ, ἑαυτοὺς ἡμᾶς ὀργῶντες, πλείονάς τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἔθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρῶν Χριστιανούς εἰδότες,¹⁹⁶

člověku ukřižovanému věřili, že prvorozcem jest Boha nezplozeného, a že soud všemu pokolení lidskému vynese, kdybychom svědectví o něm, dříve než člověkem se stal, ohlašovaných nenalezali, a jich skutkem potvrzených nespátřovali, že totiž země Judska zpuštěna, že mnozí ze všelikého pokolení lidského naukou od apoštolů jeho kázanou obrácení byvše starých, v nichžto bloudíce chodili jsou, zvyků se zhostili, ježto sebe samy spatřujeme a vidíme, že více ovšem a opravdovějších křesťanů z pohanstva jest, nežli ze Židů a Samaritánů? (přel. F. Sušil)

Dokonce i Tertullianus, kterého badatelské *communis opinio* poprávu řadí k nejsilnějším kritikům filosofie a racionality, uvádí v závěru svého díla *Obrana křesťanů* (*Apologeticum*): „Ukázali jsme naše stanovisko a také to, jakým způsobem jej můžeme dokázat: Vírou (*ex fide*), starobylostí božských písem (*ex antiquitate diuinarum litterarum*) a na základě svědectví duchovních mocností (*ex confessione spiritalium potestatum*).“¹⁹⁷ Navzdory některým vyhroceným rétorickým formulacím se tedy také Tertullianus domnívá, že křesťanskou pravdu lze epistémicky odůvodnit a navrhuje hned několik postupů, které vedou k tomuto cíli. Raně křesťanské myšlení zavádí do (nejenom) náboženského diskursu epistémické odůvodnění *per hominem*, které předpokládá, že pravdivostní hodnota propozic může být založena a dovozena ze specifických atributů mluvčího, a nikoliv, jak tomu bylo u před-sokratiků a v řecké filosofické tradici všeobecně, z (empiricky pozorovatelného) stavu světa, resp. z propozic samotných a jejich vzájemných vztahů (v kontextu logického vyplývání).

Epistémické zdůvodnění *per hominem* lze vnitřně diferencovat a v tomto ohledu navazují na taxonomii, kterou zavedl Anthony Guerra, jenž se detailně zabýval Tertullianovými názory na vztah mezi věděním a vírou. Guerra mluví o ospravedlnění (*warrant*) křesťanské víry a ukazuje, že u Tertulliana lze doložit pět různých druhů ospravedlnění: Písmo, rozum, příkladné morální chování (*superior moral behavior*), duchovní svědectví (*spiritual testimony*) a tradici.¹⁹⁸ Uvedený výčet představuje dobrý začátek pro diskusi, dle mého názoru však vyžaduje jisté úpravy. Za prvé není úplně jasné, co si Guerra představuje pod hlavičkou „rozum“; zdá se, že má na mysli jakousi „přirozenou teologii“ sestávající z vědění o Bohu (a o světě

196 JUSTINUS MARTYR, *Apologia* 53.1–3.

197 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 46.1: *ostendimus totum statum nostrum, et quibus modis probare possimus, ita esse sicut ostendimus, ex fide scilicet et antiquitate diuinarum litterarum, item ex confessione spiritalium potestatum*. Novákův český překlad je poněkud volný, proto jej upravuji.

198 GUERRA (1991: 109).

a člověku jako jeho díle), které lze nabyt nezávisle na zjevení. Raně křesťanští autoři skutečně využívali „přirozenou teologii“, avšak ta měla v jejich argumentaci pouze podpůrnou a druhotnou roli. Kategorii „rozumu“ tudíž navrhuji nahradit ospravedlněním víry prostřednictvím zázraků, protože raně křesťanská literatura konzistentně využívala údajné mirakulózní schopnosti Ježíše a apoštolů ve funkci epistémického odůvodnění. Modifikovaný seznam epistémického ospravedlnění víry tedy sestává z následujících položek: (1) zázraky; (2) dokonalé morální jednání; (3) duchovní inspirace; (4) Písmo a proroctví; (5) tradice. Považuji za nutné zdůraznit, že díla raně křesťanských autorů pojednávám historicko-kritickým způsobem s ohledem na význam epistémického odůvodnění *per hominem* pro ustanovení *sui generis* protekcionismu ve studiu náboženství pozdního 19. a 20. století, který bude podrobně vyložen v následujících kapitolách a záměrně pomímám ryze teologická promyšlení vztahu vědění a víry.

3.2 Ospravedlnění víry (1): Zázraky

Zázrakům připisovalo raně křesťanství různorodé funkce a účely. Vznikající křesťanská teologie byla však zajedno v tom, že je považovala za jeden z rozhodujících argumentů pro ospravedlnění víry. Pokud jde o literárně zaznamenané Ježíšovy zázraky, odlišuje Hendrik van der Loos v dnes již klasické studii *Ježíšovy zázraky* (*The Miracles of Jesus*) čtyři jejich základní funkce: (1) důkaz identity (*proof of identity*); (2) projev milosti (*display of mercy*); (3) prostředek ke vzbuzení víry (*means of arousing faith*); (4) znamení (*sign*).¹⁹⁹ Pojetí Ježíšových zázračných skutků v synoptických evangeliích a v *Evangeliiu podle Jana* se sice částečně liší,²⁰⁰ přesto lze souhrnně konstatovat, že odhalují totožnost spasitele, a tudíž epistémicky ospravedlňují propoziční obsah všeho, co říká. Ježíšově mirakulózní empirii byla ve studiu dějin náboženství a v biblistice věnována řada systematických pojednání,²⁰¹ proto se zde omezím jen na několik typických příkladů.

199 VAN DER LOOS (1960: 241–251).

200 V *Evangeliiu podle Jana* Ježíš koná méně zázraků, ty jsou ovšem na rozdíl od zázraků popsanych v synoptických evangeliích působivější, Ježíš je koná zcela otevřeně a nežádá svědky zázraku, aby se o tom, co se stalo, dále nešířili, viz třeba EHRMAN (2012: 182–184). V jiné práci Ehrman striktně odlišuje funkci zázraků u Matouše a Jana, když uvádí, že „supernatural proofs of Jesus' identity were strictly off limits in Matthew, in John they are the principal reason for Jesus' miraculous acts“, viz EHRMAN (2009: 85). Podobně se vyjadřuje také KEE (1986: 80): „Jesus, however, presents himself as the instrument of miracle only in order to meet the needs of the sick and the demon-possessed. He will not act in order to corroborate his own authority.“ Toto tvrzení ovšem považuji za neopodstatněné. Z hlediska čtenáře vůbec není rozhodující, že Ježíš v *Evangeliiu podle Matouše* často zakazuje „zveřejnění“ zázraku (problém tzv. „mesiášského tajemství“) – pro čtenáře se zázrak odehrál tak, jak byl popsán, a identifikuje Ježíše jako spasitele. Spíše jde o to, že Ježíš odmítá konat zázraky „na počkání“, Bůh se legitimizuje jakožto Bůh pouze tehdy, kdy *on sám* chce, nikoliv na požádání.

201 Pro stručnější přehled viz KOLLMANN (2011: 69–138); nejrozsáhlejší mně známou studii je ZIMMER-

V *Evangeliiu podle Matouše* čteme,²⁰² že „Ježíš chodil po celé Galileji, učil v jejich synagógách, kázal evangelium království Božího a uzdravoval každou nemoc a každou chorobu v lidu. Pověst o něm se roznesla po celé Sýrii; přinášeli k němu všechny nemocné, postižené rozličnými neduhy a trápením, posedlé, náměsíčné, ochrnuté, a uzdravoval je.“ V textu evangelia následuje epizoda Kázání na hoře, kde Ježíš předkládá reformu židovské morálky a „[k]dyž Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením; neboť je učil jako ten, kdo má moc (ὡς ἐξουσίαν ἔχων), a ne jako jejich zákoníci“.²⁰³ Převahu nad zákoníky tedy autor *Evangelia podle Matouše* vysvětluje prostřednictvím Ježíšovy moci nebo autority (ἐξουσία), kterou čerpá zejména ze svých zázračných skutků. To je zřejmé také z následujících dvou kapitol, jenž detailně rozvádějí jeho mirakulózní působení.²⁰⁴ Na jiném místě popisuje *Evangelium podle Matouše* epistémický rozměr zázraků ještě jasněji, když líčí, jak Ježíš „[t]ehdy počal kárat města, ve kterých se stalo nejvíc jeho mocných skutků (αἱ πλείσται δυνάμεις αὐτοῦ), že nečinila pokání“.²⁰⁵ Toto místo jednoznačně dokládá souvislost mezi zázraky (δυνάμεις) a přijetím víry. Jestliže Ježíš kárá právě ta města, ve kterých učinil nejvíce zázraků, je zřejmé, že zázraky měly sloužit jako epistémické ospravedlnění víry, na které má navazovat přijetí Ježíšova učení a z toho plynoucí pokání.²⁰⁶ Abychom uvedli i příklad mimo synoptických evangelí, když autor *Evangelia podle Jana* vylíčí první Ježíšův zázrak, tedy proměnění vody ve víno na svatbě v Káně Galilejské, komentuje jeho účinek následovně: „Tak učinil Ježíš v Káně Galilejské počátek svých znamení a zjevil svou

MANN (2013), který pojednává Ježíšovy zázraky (druhý svazek, pojednávající o zázracích apoštolů, je v přípravě a měl by být publikován v roce 2017).

202 *Mt* 4:23–24: Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.

203 *Mt* 7:28–29: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους ἐξεπλήσσαντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.

204 Následující dvě kapitoly *Evangelia podle Matouše* (8:1–9:38) popisují celou škálu Ježíšových zázraků. Jak si všimá KEENER (1999: 258), „Matthew 8:1–17 shows Jesus’ authority over sickness; 8:23–28 shows his authority over nature, demons, and paralysis; and 9:18–34 demonstrates his authority over disabilities and death.“ Vzájemnou provázanost Ježíšovy autority a jeho zázraků dokládá také TURNER (2008: 226, „Matt. 8–9 presents selected specific miracles in order to demonstrate Jesus’ authority“) nebo FRANCE (2007: 302), jakkoliv tamtéž upozorňuje, že Ježíšova ἐξουσία se neomezuje jenom na konání zázračných skutků.

205 *Mt* 11:20: Τότε ἤρξατο ὀνειδίσειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλείσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν.

206 Srov. KEENER (1999: 335): „those cities that witnessed many miracles yet did not respond with wholesale repentance demonstrate their folly“ a FRANCE (2007: 437): „when those who have been privileged to witness Jesus’ ministry in their own communities fail to respond, they must expect to face a more serious judgment than the notorious pagan cities which had no such special revelation“.

slávu. A jeho učedníci v něho uvěřili.²⁰⁷ Zázrak nejdříve slouží jako důkaz identity osoby, která ho koná (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ), a posléze nutně vede k ospravedlnění víry, jež se na tomto poznání zakládá (ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ).

Pavel v autentických listech užívá stejné argumentační strategie za účelem upevnění své apoštolské autority.²⁰⁸ Pavlovský korpus se dnes téměř jednomyslně považuje za nejstarší dochovanou křesťanskou literaturu, a pokud platí, že „již v době Pavlových spisů se zázraky staly zavedenou součástí křesťanské tradice a prostředkem k ověření autority jednotlivých vedoucích představitelů“,²⁰⁹ pak z toho lze vyvozovat, že epistémické ospravedlnění víry prostřednictvím zázraků je spojeno s křesťanským náboženstvím už od jeho nejranějších počátků. Pavel se Galatských ptá: „Tak veliké věci jste prožili nadarmo? A kdyby jen nadarmo! Ten, který vám udílí Ducha a působí mezi vámi mocné činy (ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν), činí tak proto, že plníte zákon, nebo proto, že jste slyšeli a uvěřili?“²¹⁰ V *Proním listu Korintským* Pavel ujišťuje: „[M]á řeč a mé kázání se neopíraly o vmlouvavá slova lidské moudrosti, ale prokazovaly se Duchem a mocí (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), aby se tak vaše víra nezakládala na moudrosti lidské, ale na moci Boží (ἐν δυνάμει θεοῦ)²¹¹ – jistě, protože „Království Boží nezáleží v slovech, nýbrž v moci (ἐν δυνάμει)“.²¹² V apofatické „bláznově řeči“ ve *Druhém listu Korintským* se Pavel snaží legitimizovat svou autoritu prostřednictvím zázraků, které vykonal, jakkoliv se jimi nechce chlubit: „Znaky mého apoštolství se mezi vámi projevíly s přesvědčivou vytrvalostí, ve znameních, divech a mocných činech (ἐν [...] σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν)“.²¹³ Stejnou argumentaci pak podává v *Listu Římanům*, když popisuje své úspěchy při obracení pohanů: „Neodvážil bych se

207 J 2:11: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

208 SCHNELLE (2014: 149): „Paulus vollbrachte in den Gemeinden auch Wunder, die seine Autorität als Apostel sicherlich festigten.“; KEE (1986: 129): „The ability to perform wonders, including healings, figures importantly in Paul’s *apologia* for his apostolic ministry.“

209 KELHOFFER (2001: 183): „Already by the time of Paul’s writings, miracles had become an established part of the Christian tradition, a means of authenticating a particular leader’s authority.“

210 Ga 3:4–5: τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ; εἶ γε καὶ εἰκῆ. ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

211 IK 2:4–5: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ’ ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ’ ἐν δυνάμει θεοῦ. Jak ovšem upozorňuje FEE (1987: 95), toto „prokazování Duchem a mocí“ nemusí nutně odkazovat jenom k zázrakům; FITZMYER (2008: 173) v návaznosti na Bauerův lexikon interpretuje δύναμις jako „miracle-working power“.

212 IK 4:20: οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἢ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἀλλ’ ἐν δυνάμει.

213 2K 12:12: τὰ μὲν σημεία τοῦ ἀποστόλου κατεργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν. Na rozdíl od spornějších citovaných míst v IK je tady Pavlova snaha o legitimaci své apoštolské autority prostřednictvím zázraků nepochybná, srov. BARNETT (1997: 581): „[a]lthough Acts 18 records no miracle of Paul during his sojourn in Corinth, the amplifying phrase

totiž mluvit o něčem, co by nevykonal Kristus skrze mne, slovem i skutkem, v moci znamení a divů (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων), v moci Ducha, aby pohané přijali evangelium. Tak jsem celý okruh od Jeruzaléma až po Illyrii naplnil Kristovým evangeliem.²¹⁴ Pro Pavla, stejně jako pro ostatní apoštoly, je schopnost konat zázraky dokladem jejich autority a slouží jako epistémické ospravedlnění jejich přesvědčení a navazující misijní činnosti. Jak správně zdůrazňují mnozí badatelé, význam zázraků je pro misijní činnost nepostradatelný, přičemž popisy zázraků ve starokřesťanské literatuře jistým způsobem čtenářům nahrazují přímo konané zázraky, jichž nebyli přímo účastni.²¹⁵

Apokryfní křesťanská literatura prvních několika staletí pak užívá zázraků jako prostředku k epistémickému ospravedlnění v ještě větší míře než spisy později označené jako kanonické.²¹⁶ Množství Ježíšových zázraků obsahuje zejména *Tomášovo evangelium dětství*, které detailně popisuje také reakci zúčastněných osob na zázrak, jenž spočívá v rozpoznání Ježíše jako nadpřirozené, autoritou obdařené bytosti. Abychom uvedli alespoň několik krátkých a výmluvných epizod: Malý chlapec (Zénón) spadne ze střechy, kolemjdoucí Ježíše obviní, že jej shodil, Ježíš následně ožíví Zénóna, aby jim sám chlapec mohl říct, že jej neshodil on.²¹⁷ Reakce lidí kolem je následující: „A když to viděli, zůstali, jako když do nich udeří. A rodiče toho kluka děkovali Bohu, že udělal takový zázrak, a klaněli se Ježíšovi k nohám“ (originál má „slavili Boha“).²¹⁸ Někjaký mladík sekal dříví a upustil sekeru tak nešťastně, že se mu zařízla do nohy a vykřvácel. Ježíš jej oživil, „[a] když lidé viděli, co se stalo, klaněli se Ježíšovi k nohám. Prý: ‚V tom klukovi se opravdu skrývá duch Boží.‘“²¹⁹ V popisu jiné příhody malý Ježíš zachrání zedníka (oživí ho), „[a]

‘signs, wonders and miracles’ demands that a significant manifestation of miraculous activity occurred there at the hands of the apostle.“

214 Ř 15:18–19: οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατεργάσατο Χριστὸς δι’ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἔθνων, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος. ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Moo (1996: 892–893) se domnívá, že zmíněné „skutky a činy“ nemusí označovat výlučně zázraky, ovšem ty jsou jistě jejich součástí, protože ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων je „standard biblical phraseology for miracles, the former term connoting the purpose of the miracle and the latter its marvelous and unusual character“.

215 THEISSEN (1983: 259–260).

216 PIÑERO – DEL CERRO (2012: 91) poukazují na rozdíl mezi zázraky „užitečnými“ (*útiles*), které se objevují zejména v kanonických skutcích (i. e., zázrak zpravidla někomu pomáhá), zatímco apokryfní skutky často obsahují také zázraky „neužitečné“ (*imútiles*). Nutno dodat, že i tyto „neužitečné“ zázraky mají svou funkci – slouží totiž jako doklad boží moci a jako epistémické ospravedlnění tezí jejich vykonavatelů.

217 *Evangelium Thomae* 9.1–3.

218 *Evangelium Thomae* 9.3: Καὶ ἰδόντες ἐξεπλάγησαν. Οἱ δὲ γονεῖς τοῦ παιδίου ἐδόξασαν τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι σημείῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ Ἰησοῦ. Přel. P. Peňáz.

219 *Evangelium Thomae* 10.2: Ὁ δὲ ὄχλος ἰδὼν τὸ γεγονός προσεκύνησαν τὸ παιδίον, λέγοντες: «Ἀληθῶς πνεῦμα Θεοῦ ἐνοικεῖ ἐν τῷ παιδίῳ τούτῳ.» Přel. P. Peňáz.

když to lidé viděli, užasli a říkali: „Ten kluk přišel z nebe. Kolik lidí už zachránil před smrtí a ještě může zachránit během života!“²²⁰ Tyto a mnohé další epizody vykazují tentýž stavební plán a sledují tentýž cíl, a sice identifikaci Ježíše jako božské bytosti prostřednictvím zázraků, které koná („klaněli se Ježíšovi k nohám“, „[v] tom klukovi se opravdu skrývá duch Boží“, „[t]en kluk přišel z nebe“). V *Nikodémově evangeliiu* dokonce stejnojmenná postava obhajuje Ježíše před Pilátem odkazem na jeho zázračné skutky a analogii se starozákonní předlohou:

Τίνα λόγον ἔχετε κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; Οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ θαύματα ποιεῖ οἷα ἀνθρώπος ποτε οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ μὴ ποιήσει. Ἄφετε οὖν αὐτόν. Καὶ εἰ μὲν ἐστὶν ἀπὸ θεοῦ ὅσα ποιεῖ, ἴστασθαι μέλλουσιν· εἰ δὲ ἐστὶν ἀπὸ ἀνθρώπων, καταυθῆναι μέλλουσιν, καθὼς ἐγένετο καὶ ὅταν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν Μωϋσῆν εἰς τὴν Αἴγυπτον· εἶπε πρὸς αὐτόν ὁ Φαραὼ βασιλεὺς τῆς Αἰγύπτου ἵνα ποιῆσῃ σημεῖον καὶ ἐποίησεν. Εἶτα εἶχεν ὁ Φαραὼ καὶ μάγους δύο, τὸν Ἰαννῆν καὶ τὸν Ἰαμβρῆν, καὶ ἐποίησαν καὶ αὐτοὶ σημεῖα μαγικῆ τέχνης χρωόμενοι, οὐχὶ δὲ ὅσα ἐποίησεν ὁ Μωϋσῆς. Εἶχον δὲ οἱ Αἰγύπτιοι τοὺς τοιοῦτους μάγους ὡς θεοῦ· διότι δὲ οὐκ ἦσαν ἐκεῖνοι ἐκ θεοῦ, κατελύθησαν ὅσα ἐποίησαν. Οὗτος οὖν ὁ Ἰησοῦς τὸν Λάζαρον ἀνέστησε καὶ ζῆ. Διὰ τοῦτο δέομαί σου, κύριε μου, ἵνα μὴδὲν παραχωρήσῃς φρονεθῆναι τοῦτον.²²¹

Co chcete udělat s tímto člověkem? Tento člověk činí mnohá znamení a divy, které nikdo neučinil ani neučiní. Pusťte ho a nechtějte mu udělat nic zlého: Jsou-li ta znamení, která činí, od Boha, vytrvají, jsou-li od lidí, zaniknou. Vždyť i Mojžíš, když byl Bohem poslán do Egypta, učinil mnohá znamení, která mu Bůh přikázal učinit před faraónem, egyptským králem. Byli tam i faraónovi služebníci Jannés a Jambrés, i oni učinili nemálo znamení, která učinil Mojžíš, a Egypťané je měli za bohy, Janna a Jambra. Ale protože znamení, která učinili, nebyla od Boha, zahynuli oni i ti, kteří jim uvěřili. [A tento Ježíš vzkřísil Lazara z mrtvých a žije.] Proto teď propusťte toho člověka, nezaslouží si totiž smrt. (přel. R. Dostálová)

V apokryfních skutcích apoštolů lze doložit identickou funkci zázraků, dokonce se v nich výslovně uvádí, že jejich cílem je obrácení nevěřících na víru.²²² V nejradikálnější podobě pak mají zázraky formu „souboje“ mezi křesťanským apoštolem a cizím bohem (případně ďáblem) nebo „kouzelníkem“ (jakožto světcem cizího boha nebo ďábla), jehož zdánlivé zázraky jsou vyloženy jako podvodné

²²⁰ *Evangelium Thomae* 18.2: Ἰδὼν δὲ ὁ ὄχλος ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν· «Τοῦτο τὸ παιδίον οὐράνιον ἐστὶν· πολλὰς γὰρ ψυχὰς ἔσωσεν ἐκ θανάτου καὶ ἔχει σῶσαι ἕως πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.» Přel. P. Peňáz.

²²¹ *Evangelium Nicodemi* 5.1 (ed. Santos Otero, p. 409). Český překlad byl pořízen dle jiné edice a v jednotlivostech se od originálu odlišuje.

²²² Viz třeba *Acta Andreae* 4.2: Τὸ μάλιστα δυσωποῦν, τέκνον μου, τοὺς ἐκ πολλῆς ζάλης καὶ πλάνης ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ πίστιν ἐπιστρέφοντας τοῦτό ἐστιν τὰ ἀπεγνωσμένα τοῖς πολλοῖς πάθη ταῦτα ὁρᾶν θεραπευόμενα. Ἰδοὺ γὰρ ὁ λέγω καὶ νῦν ὁρῶ ἐνταῦθα γινόμενον· μάγοι ἐστήκασιν μὴδὲν δυνάμενοι ποιῆσαι, οἳ καὶ ἀπεγνώκασιν τὸν παῖδα, καὶ ἄλλοι οὐς κοινῆ πάντες ὁρῶμεν περιέργους· διὰ τί μὴ δεδύνηται τὸν δεινὸν τοῦτον δαίμονα ἀπελάσαι τοῦ ταλαιπώρου παιδός; ἐπειδὴ συγγενεῖς αὐτοῦ ὑπάρχουσιν. Τοῦτο γὰρ ἐπὶ τοῦ παρόντος ὄχλου χρήσιμον λέγειν. Σρον. také *Acta Joannis* 30.2: Μετάπεμψαι τὰς νοσοῦσας γρᾶϊας καὶ γενοῦ ἅμα αὐταῖς ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ δι' ἐμοῦ θεράπευσον αὐτάς· εἰσὶ γὰρ τινες τῶν ἐρχομένων ἐπὶ τῇ θεᾷ ταύτῃ οὐς διὰ τῶν τοιούτων ἰάσεων εἶ τι χρήσιμον γενόμενων ἐπιστρέψω.

triky s dočasným trváním. Souboj mezi křesťanstvím a pohanstvím dokumentuje kupříkladu epizoda z Artemidina chrámu v Efezu, ve které apoštol Jan vytyká Efezanům (stejně jako Ježíš Chorazinu, Betsaidě a Kafarnau), že se navzdory četným zázrakům neobrátili k víře:

πόσα εἶδετε δι' ἐμοῦ τεράστια, ἰάσεις νόσων; καὶ ἔτι πεπήρωσθε τὰς καρδίας καὶ οὐ δύνασθε ἀναβλέψαι. τί οὖν ἔστιν ἄνδρες Ἐφέσιοι; τολμήσας νῦν ἀνήλθον καὶ εἰς τοῦτο ὑμῶν τὸ εἰδωλεῖον, διελέγξω ὑμᾶς ἀθεωτάτους ὄντας καὶ νεκροὺς τῶν ἀνθρώπων λογισμῶν. ἰδοὺ ἔστηκα ἐνθάδε· πάντες ὑμεῖς θεᾶν εἶναι λέγετε ἔχειν τὴν Ἀρτεμιν· εὐξασθε ἐν ἐκείνῃ ἵνα ἐγὼ μόνος ἀποθάνω· ἢ μόνος ἐγώ, μὴ δυναμένων ὑμῶν τοῦτο ποιῆσαι, τὸν ἰδιὸν μου θεὸν ἐπικαλεσάμενος διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν πάντας ὑμᾶς θανατώσω.²²³

Kolik mých zázraků jste viděli, kolik vyléčených nemocí, a vaše srdce jsou stále zaslepena, nedokážete prohlédnout! Oč jde, mužové efezští? Odvážil jsem se nyní vstoupit i do tohoto vašeho chrámu, abych vám dokázal, že jste bezbožní a z lidského hlediska vzato – mrtví. Stojím tady před vámi; vy všichni za svou bohyni pokládáte Artemidu – modlete se k ní, abych já přišel o život, a když se vám to nepodaří, já sám se obrátím ke svému Bohu a pro vaši nevěřičnost připravím o život vás všechny. (přel. J. A. Dus)

Jan následně zničí polovinu chrámu a oltář bohyně, zabije dokonce jejího kněze, kterého pak triumfálně vzkřísí z mrtvých. Zázrak jako demonstrace boží moci má v tomto případě stejný efekt, jako ve všech předchozích instancích:

οὖν ὄχλος Ἐφεσίων ἐβόα· Εἰς θεὸς Ἰωάννου, εἰς θεὸς ὁ ἐλεῶν ἡμᾶς, ὅτι σὺ μόνος θεός, νῦν ἐπεστρέψαμεν ὁρῶντές σου τὰ θαυμάσια· ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεός ὡς θέλεις, καὶ τῆς πολλῆς πλάνης ῥῦσαι ἡμᾶς. Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν ἐπ' ὄψιν κείμενοι ἐλιπάνευσον· οἱ δὲ τὰ γόνατα κλίνοντες ἐδέοντο· οἱ δὲ τὰς ἐσθῆτας διαρρήξαντες ἐκλαίου· οἱ δὲ φρυγεῖν ἐπειράωντο.²²⁴

Zástupy Efezanů volaly: „Jediný Bože Janův, jediný Bože, který máš s námi slitování, neboť ty jediný jsi Bůh, nyní se obracíme k tobě, protože vidíme tvé zázraky. Smiluj se nad námi, Bože, podle své vůle a zbav nás našich velikých bludů.“ Někteří z nich se vrhli tváří k zemi a nařkali, jiní padli na kolena a modlili se, jiní si roztrhli šat a plakali, další se pokoušeli uprchnout. (přel. J. A. Dus)

Souboj křesťanského apoštola s „kouzelníkem“ pak popisuje slavné měření sil mezi Petrem a Šimonem mágem.²²⁵ Petrovi nejdříve ohlašuje jeho úkol Bůh promlouvající prostřednictvím psa,²²⁶ později se mu zjevuje samotný Kristus a říká:

Iam plurima turba fraternitatis reuersa est per me et per quae signa fecisti in nomine meo. Habebis autem agonem fidei ueniente sabbatto et conuertentur multo plures de gentibus et de Iudaeis in nomine meo in me contume

Už velký zástup bratří se obrátil ke mně skrze tebe a skrze znamení, která jsi učinil v mém jménu. Příští sobotu svedeš zápas o víru a (ještě) mnohem více lidí z pohanů i ze Židů se obrátí v mém jménu ke mně, kterého uráželi,

²²³ *Acta Joannis* 39.2–3.

²²⁴ *Acta Joannis* 42.2.

²²⁵ Samotný průběh souboje popisují *Acta Petri* 25–28; 31–32.

²²⁶ *Acta Petri* 12.4: *Petre, agonem magnum habebis contra Simonem inimicum Christi et seruientibus illi; multos autem conuertes in fidem seductos ab eo.*

3 Protekcionistické paradigma: Raně křesťanská literatura mezi vírou a věděním

*liatum, derisum, consputum. Ego enim me tibi praestabo petenti [te] signa et prodigia, et conuertes multos, sed habebis contrarium Simonem per opera patris sui. Sed omnia eius adprobabuntur carmina et magica figmenta. Nunc autem noli cessare, et quoscumque tibi misero in nomine meo fundabis.*²²⁷

posmívali se mu a plivali po něm. Já se ti totiž ukáži, až budeš žádat o znamení a zázraky, pak obrátíš mnohé (na víru). Tvým protivníkem bude Šimon, skrze skutky svého otce. Ukáže se však, že jeho činy jsou jen zařikání a kouzelnické výmysly. Teď ale neodcházej, budeš upevňovat (ve víře) v mém jménu všechny, které ti pošlu. (přel. R. Dostálová)

Jakkoliv je v raně křesťanské literatuře konání zázraků téměř výlučně v kompetenci Ježíše a apoštolů, některé pozdější zmínky dokládají, že epistémické ospravedlnění víry podává každý křesťan, který je schopen konat zázraky v Ježíšově jménu.²²⁸ V tomto smyslu se vyjadřuje například Justin Mučedník, když píše:

δαμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπαστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἴασαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται, καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας.²²⁹

Mnozí z křesťanů našich zajisté po všem světě, i v městě našem jménem Ježíše Krista pod Pilátem Pontským ukřižovaného lidí od démonů posedlé zaklínající, ač od jiných zaklínačů, kouzelníků a čarodějníků neuzdravené, uzdravili a posavade uzdravují, demony lidí posedatele vyprazdňující a vymítající. (přel. F. Sušil)

V podobném duchu se vyjadřuje také Theophilus z Antiochie, když uvádí, že „až do dnešních dnů lidé posedlí demony podstupují exorcismus ve jménu pravého Boha“;²³⁰ Tertullianus výsměšně dodává, že filosofové (na rozdíl od křesťanů) schopnost vyhánět zlé duchy nemají: „Před jménem filozofa démoni neutíkají“;²³¹ dokonce i Órigenés se dovolává zázraků jako epistémického ospravedlnění křesťanské pravdy:

Πεπλήρωται δὲ ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ τῶν παραπλησίων παραδόξων τῷ ἀναγραφέντι περὶ τοῦ Ἰησοῦ παρὰ τῷ βαπτίσματι περὶ τῆς

V zákoně a proročích je mnoho stejně podivuhodných příběhů, jaký se vypráví o Ježíšově vidění holubice během křtu a o hlasu vycházejícím

227 *Acta Petri* 16.2–3.

228 Pro další doklady viz zejména KELHOFFER (1999) a KOLLMANN (1996: 375–376): „Für das frühe Christentum läßt sich eine breite Bewegung von Wandermissionaren nachweisen, die ihre Legitimität und die Art ihres Auftretens entscheidend von der im Kern authentischen Aussendungstradition Lk 10,1–12 par ableiteten. Die wesentlichen Charakteristika sind neben Verkündigungstätigkeit ein Bewirken von Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen [...]“. KELHOFFER (*op. cit.*, p. 32) také mluví o „resounding boom [*sc.* of ordinary believers as workers of miracles] in the early centuries of the Christian movement.“

229 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 6.6.

230 THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum* 2.8: ἐκ τούτου δὲ σαφῶς δέικνυται, εἰ καὶ οἱ δαίμονῶντες ἐνίοτε καὶ μέχρι τοῦ δευροῦ ἐξορκίζονται κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ὄντως θεοῦ [...].

231 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 46.4: *Nomen hoc philosophorum daemonia non fugiunt.*

περιστερᾶς καὶ τῆς ἐξ οὐρανοῦ φωνῆς. Σημεῖον δὲ οἶμαι τοῦ τότε ὀφθέντος ἁγίου πνεύματος ἐν εἰδει περιστερᾶς τὰ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ παραδόξα γεγεννημένα, ἅτινα διαβάλλων Κέλσος φησὶν αὐτὸν παρ' Αἰγυπτίους μεμαθηκότα πεποικέναι. Καὶ οὐκ ἐκείνους γε μόνους χρήσομαι ἀλλὰ γὰρ κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ οἷς οἱ ἀπόστολοι τοῦ Ἰησοῦ πεποικῆσιν. Οὐκ ἂν γὰρ χωρὶς δυνάμεων καὶ παραδόξων ἐκίνουν τοὺς καινῶν λόγων καὶ καινῶν μαθημάτων ἀκούοντας πρὸς τὸ καταλιπεῖν μὲν τὰ πάτρια παραδέξασθαι δὲ μετὰ κινδύνων τῶν μέχρι θανάτου τὰ τούτων μαθήματα. Καὶ ἔτι ἴχνη τοῦ ἁγίου ἐκείνου πνεύματος, ὀφθέντος ἐν εἰδει περιστερᾶς, παρὰ Χριστιανοῖς σώζεται ἐξεπάδουσι δαίμονας καὶ πολλὰς ἰάσεις ἐπιτελοῦσι καὶ ὁρῶσι τινα κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου περὶ μελλόντων.²³²

V ojedinělých případech mohou být zázraky dokonce neosobní povahy. Po téměř doslovné citaci Pavla („Kde je moudrý? Kde je řečník? Kde je vychloubání těch, kteří se považují za moudré?“)²³³ Ignatius Antiochijský uvádí, že Ježíšovo zrození z panny a jeho smrt a zmrtvýchstání jsou úkazy nepochopitelné lidským rozumem (μυστήρια). Ignatius pak pokračuje: „Jak jej poznal svět? Na nebi zazářila hvězda, jasnější než všechny hvězdy a její světlo bylo nevyslovitelné, a když se objevila, vzbudila úžas. Všechny ostatní hvězdy i slunce i měsíc této hvězdě ustoupily. Její světlo bylo jasnější než všech ostatních. Lidé žasli, odkud ta nová hvězda, jíž nebylo rovné.“²³⁴

Souhrnem lze konstatovat, že jednou z nejvýznamnějších (i když jistě ne jedinou) funkcí zázraků učiněných zejména Ježíšem a apoštoly je v raně křesťanské literatuře epistémické ospravedlnění jejich sdělení. Schopnost činit zázraky propůjčuje autoritu, a tím zakládá možnost efektivní misijní činnosti. Robert Larmer v této souvislosti konstatuje: „Tvzení, že Ježíš naplnil starozákonní proroctví o příchodu Mesiáše a jeho zázraky jsou potvrzením příchodu Mesiáše v jeho osobě, bylo považováno křesťanskými apologety prvního a druhého století za nejsilnější argument ve prospěch křesťanství.“²³⁵ Bernd Kollmann podobně uvádí, že „nelze

232 ORIGENES, *Contra Celsum* 1.46.

233 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios* 18.1

234 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios* 19.1–2: Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἀστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα. ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς.

235 LARMER (2011: 46): „The claim that Jesus fulfilled the Old Testament prophecies of a coming

pochybovat o tom, že příběhy o zázracích sloužily v rámci prvotní křesťanské misijní činnosti k tomu, aby dokládaly vznešenost Ježíše a vyhnaly konkurenci – jejich funkcí je vzbuzovat víru v Ježíše“.²³⁶ Logická forma epistemického ospravedlnění křesťanství prostřednictvím zázraků je následující: (*p1*) Pokud má nějaké individuum schopnost konat zázraky, pravdivostní hodnota propozic, které pronáší, je „pravda“; (*p2*) Ježíš a apoštolové mají schopnost konat zázraky; (*z*) Pravdivostní hodnota propozic, které pronáší Ježíš a apoštolové, je „pravda“. Z první premisy (*p1*) je zřejmé, že argument představuje typický příklad epistemického odůvodnění *per hominem*, protože pravdivostní hodnota propozic je určována v závislosti na specifických attributech, kterými disponuje mluvčí. Několik problémů přináší spíše druhá premisa (*p2*). Na tomto místě vůbec nehodlám řešit problematiku zázraků z filosofického nebo teologického hlediska, pouze zdůrazňuji, že nutnost obrany (*p2*) vnímali již raně křesťanští autoři. Ježíš a apoštolové neměli v antickém světě na konání zázraků monopol,²³⁷ a tato výtky získala v mimokřesťanské literatuře téměř topický status.²³⁸ Jak kupříkladu můžeme vědět, že ten největší zázrak, tedy Ježíšovo zmrtvýchvstání, se skutečně udal? Pavel předkládá následující odpověď. Víme to, protože se „ukázal [...] Petrovi, potom Dvanácti. Poté se ukázal více než pěti stům bratřím najednou; většina z nich je posud na živu, někteří však již zesnuli. Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům. Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně“.²³⁹ Víme, že Ježíš vstal z mrtvých, protože nás o tom zpravili lidé, kteří jeho zmrtvýchvstání viděli na vlastní oči, a právě z tohoto důvodu bude pro rané křesťanství zcela stěžejním koncept důvěryhodného svědka. Tím se nepřímo dostáváme ke druhému způsobu ospravedlnění víry, jímž je příkladné (až dokonalé) morální jednání.

Messiah and that his miracles are confirmation that in him the Messiah has arrived was regarded by first- and second-century Christian apologists as the strongest argument for Christianity.“

236 KOLLMANN (2011: 66): „Wundergeschichten dienten, daran kann wenig Zweifel bestehen, im Rahmen der urchristlichen Missionstätigkeit dazu, die Hoheit Jesus zu erweisen und die Konkurrenz aus dem Felde zu schlagen. Sie wollen zum Glauben an Jesus animieren und bedienen sich einer in der antiken Welt üblichen Form der Werbung.“

237 Viz DODDS (1997: 142): „Zázraky ale též hrály důležitou roli v propagandě rozmanitých pohanských kultů. Starověký spor o zázraky nebyl v zásadě střetem mezi věřícími a racionalisty, nýbrž mezi dvěma druhy věřících.“ Jak ovšem bylo ukázáno v předchozí kapitole, starověký filosofický diskurs a epistemické odůvodnění *per rem* zapovídá dovolávání se zázraků a v tomto smyslu tedy jistě lze mluvit o „střetu mezi věřícími a racionalisty“.

238 HAUCK (1988: 249).

239 1K 15:5–8: καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα· ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἔξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερ εἰ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καμῶι.

3.3 Ospravedlnění víry (2): Morální dokonalost

„Jestliže jsem v Efezu podstoupil zápas se šelmami jen z lidských pohnutek, co mi to prospěje? Jestliže mrtví nevstanou, pak jezme a pijme, neboť zítra zemřeme.“²⁴⁰ Když se Pavel pokouší sjednat si autoritu při psaní listů prvním křesťanským obcím, často se odvolává na své příkladné morální jednání.²⁴¹ Podstupuje nebezpečí smrti, aby vydal svědectví o víře. Dokladem této argumentační strategie je apofatická „bláznova řeč“ z *Druhého listu Korintským*,²⁴² kde Pavel mluví o svém vysokém morálním standardu pod rouškou hluboké skromnosti a pokory a „klade [si] obtížný úkol prokázat legitimitu svého zmocnění i božskou slávu a moc právě ve slabosti své apoštolské existence“.²⁴³ Uvádí se, že Pavel „je více než dobrý teolog nebo tvůrce [teoretických] konceptů – je zejména člověkem oddaným Kristu. V očích [církevních] Otců je právě toto zdrojem jeho teologické autority“.²⁴⁴ Ernst Dassmann podobně píše, že „prestíž apoštolů je upevněna jejich umučením v Římě“,²⁴⁵ přičemž má na mysli zejména Pavla (a také Petra). Svědek je totiž dobrým svědkem pouze tehdy, pokud mu lze věřit, a propojení příkladného morálního jednání s pravdivostní hodnotou propozic se stalo jednou z konstant raně křesťanského myšlení.

Ignatius Antiochijský, který na Pavla jasně navazuje, argumentuje proti doketistickým interpretacím svého spasitele následovně: „Jestliže však někteří bezbožní, to znamená nevěřící, říkají, že on trpěl zdánlivě a oni že jen zdánlivě existují, proč jsem já v poutech, proč se modlím za to, abych bojoval se zvěří? Zbytečně tedy umírám, o Pánu tedy mluvím lež.“²⁴⁶ Argument, který Ignatius formuluje v nepřímé podobě, je založen na jeho ochotě podstoupit utrpení, která má dokazovat nepravdu doketistické christologie. Ignatius nelže a neumírá zbytečně: „Jsem Bo-

240 IK 15:32: εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πῖωμεν, αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.

241 Srov. FRENZ (2008: 85–86): „Paul passionately believed that suffering, beatings and death were the symbols of his own right to be called an apostle. [...] In Paul's mind suffering for the faith and the task of witnessing to it were equally urgent and inextricably interwoven.“; MOSS (2010: 28): „Claims to have suffered and exhortations to others to expect suffering were a means of gaining authority and respect in early Christian communities, allowing Paul to connect himself to Jesus using the rhetoric of imitation and, in doing so, to authenticate his mission.“

242 2K 11:16–12:10.

243 POKORNÝ – HECKEL (2013: 280).

244 MEUNIER (2006: 331): „avant d'être un bon théologien ou un fournisseur de concepts, il est un homme voué au Christ. Telle est aux yeux des Pères la source de son autorité théologique.“

245 DASSMANN (2009: 244): „El prestigio de los apóstoles queda reforzado por su martirio en Roma [...]“

246 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Trallianos* 10.1: Εἰ δέ, ὡσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ καὶ εὐχομαι θηριομαχῆσαι; Δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου. Přel. J. Novák.

žím obilím, zuby zvířat jsem rozemílán a stanu se čistým Kristovým chlebem.“²⁴⁷ V dalším listě si stěžuje, že blíže nespécifikovaní lidé (τινες) zarputile odmítají přijmout Ježíše a evangelium a „[n]epřesvědčili je ani proroci, ani Mojžíšův zákon, ale až do dneška ani evangelium a naše vlastní utrpení (τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα)“.²⁴⁸ Pavel a Ignatius podstupují utrpení pro svou víru a tento akt chápou nejenom jako její epistémické ospravedlnění vůči nevěřícím, ale také jako potvrzení své autority proti „veleapoštolům“ (Pavel) nebo proti heterodoxní křesťanské komunitě v Efesu (Ignatius).²⁴⁹ Oba jsou jedněmi z prvních křesťanských mučedníků a martyrologická literatura se v následujících stoletích natolik rozšíří, že vytvoří samostatný literární žánr.²⁵⁰ Ani u výkladu mučednictví jako morálního argumentu pro pravdu víry nelze z pochopitelných důvodů podat systematický přehled starokřesťanské martyrologické literatury,²⁵¹ proto se omezím pouze na několik málo ilustrativních příkladů.

Jedním z nejstarších dochovaných martyrologických textů je *Umučení Polykarpa* (*Martyrium Polycarpi*). Polykarpos byl Ignatiovým dobrým přítelem a biskup z Antiochie mu také adresoval jeden ze sedmi dochovaných listů. Mimo osobní rozměr je *Umučení Polykarpa* zajímavé z toho důvodu, že kombinuje epistémické ospravedlnění víry prostřednictvím zázraků s příkladným morálním jednáním, a tím ustanovuje typický scénář pozdějších martyrologických textů. Polykarpos má vidění, které předpovídá jeho umučení, následně je odveden k soudnímu líčení, kde odmítne zřít se své víry a je odsouzen k upálení zaživa. Svému údělu čelí beze strachu a příkladné morální jednání osvědčuje rozhodnutím obětovat spíše život než víru. Správnost jeho rozhodnutí pak dosvědčuje zázrak:

Ἀναπέμφαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν καὶ πληρώσαντος τὴν εὐχὴν, οἱ τοῦ πυρὸς ἄνθρωποι ἐξήψαν τὸ πῦρ. μεγάλης δὲ ἐκλαμψίας φλογός, θαῦμα εἶδομεν οἷς ἰδεῖν ἐδόθη· οἱ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα. τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος ποιήσαν ὥσπερ ὀθόνη πλοίου ὑπὸ πνεύματος πληρουμένη, κύκλω

Jakmile pronesl „amen“ a skončil modlitbu, lidé k tomu určení zapálili oheň, a když vyšlehl veliký plamen, ukázal se nám, kterým bylo dáno vidět, podivuhodný úkaz. Zůstali jsme naživu, abychom ostatním oznámili, co se stalo. Plameny se prohnyly do tvaru klenby jako plachta lodi, do níž se opřel vítr, a obklopily

247 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Romanos* 4.1: Σίτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Přel. J. Novák.

248 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Smyraeos* 5.1-2: Ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀροῦνται, μᾶλλον δὲ ἡρνηθήσαν ὑπὲρ αὐτοῦ, ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας· οὓς οὐκ ἐπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα. Přel. J. Novák.

249 Srov. BRENT (2007: 44–60).

250 Standardně se v rámci tohoto žánru rozlišují *acta* a *passiones*, jak ovšem uvádí KITZLER (2012: 26), námi analyzované *Martyrium Polycarpi* „nelze bez výhrad zařadit ani do jedné z uvedených kategorií“.

251 K raně křesťanskému mučednictví viz zejména klasickou studii W. H. C. Frenda *Martyrdom and Persecution in the Early Church* z roku 1965 (reprint FRENDA 2008) a v poslední době zejména práce Candy Mossové (viz MOSS 2010; 2012; 2013).

περιετείχισεν τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος, καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη ἀλλ' ὡς ἄρτος ὀπτώμενος ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐνκαμίνῳ πυρούμενος. καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων.²⁵²

tělo mučedníka jako hradba. Zdálo se, že mezi plameny není smažící se tělo, ale pečící se chléb nebo zlato a stříbro tavené v peci. Také jsme ucítili vůni připomínající závan kadidla nebo jiné vzácné vonné látky. (přel. P. Dudzik)

Protože se tělo zarputile odmítalo vznítit, musely římské autority zvolit popravu stětím. Jako dalším zázrakem ale z Polykarpovy rány vyletěla holubice a jeho krev uhasila oheň.²⁵³ Autor *Umučení Polykarpa* popisuje, že „všichni pohané se divili, jak velice nad nevěřícími vynikají ti, kdo byli vyvoleni. Jedním z nich byl i obdivuhodný Polykarpos, v našich časech apoštolský a prorocký učitel a biskup všeobecné církve ve Smyrně, protože každé slovo, které vyšlo z jeho úst, se vyplnilo nebo vyplní“.²⁵⁴ Prokázala se Polykarpova nevina a s ní také pravdivost křesťanské víry, a jak později poznamenává Tertullianus, „[č]ím více nás kosíte, tím více je nás. Krev křesťanů je semenem“.²⁵⁵

Takový způsob epistémického ospravedlnění víry vyvolával sice ještě v 19. století nevíru v Nietzsche, který v *Zarathustrovi* upozorňuje na to, že „krev je tím nejhorším svědkem pravdy“,²⁵⁶ a v *Antikristovi* pak již přímo uvádí, že „že by mučedníci cokoliv dokazovali pro pravdu věci, je tak málo pravdivé, že bych chtěl popírat, že jakýkoliv mučedník měl kdy vůbec co do činění s pravdou“,²⁵⁷ rané (a nejen rané) křesťanství přesto chápalo podstoupení smrti pro Ježíše jako svědectví a důkaz pravdivosti křesťanské víry. Vypravěč jednoho z mnoha mučednických příběhů to říká výslovně: Mučednictví je „největší důkaz víry“ (*probatio maxima fidei*),²⁵⁸ a jak poznamenává Candida Mossová, „[p]o značnou část křesťanské éry bylo mučednictví vnímáno jako důkaz, že křesťanství vlastní exkluzivní náboženskou pravdu. Lidé

252 *Martyrium Polycarpi* 15.1–2.

253 Je možné, že jde o pozdější dodatek, viz *Příběhy rané křesťanských mučedníků* (ed. Kitzler), p. 71, n. 72.

254 *Martyrium Polycarpi* 16.1–2: θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον, εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξύ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν, ὧν εἷς καὶ οὗτος γέγονει ὁ θαυμασιώτατος Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπος τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. πάν γὰρ ῥῆμα ὃ ἀφήκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται.

255 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 50.13: *Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis: semen est sanguis christianorum!*

256 NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (KSA IV, p. 119): „Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit.“

257 NIETZSCHE, *Der Antichrist* (KSA VI, p. 234): „Dass Märtyrer Etwas für die Wahrheit einer Sache beweisen, ist so wenig wahr, dass ich leugnen möchte, es habe je ein Märtyrer überhaupt Etwas mit der Wahrheit zu thun gehabt.“

258 *Martyrium Montani* 14.9: *hoc enim est propter Christum pati, Christum etiam exemplo sermonis imitari et esse probationem maximam fidei. O exemplum grande credendi!*

se domnívali, že pokud pouze křesťané byli připraveni zemřít za svá přesvědčení, pak musí být na křesťanství něco zvláštního“.²⁵⁹

Ne všechna ospravedlnění víry skrze příkladné morální jednání však musejí být násilné povahy. Zajímavé místo ve spisu *Didaché* třeba určuje následující kritérium pro rozlišování skutečných a falešných apoštolů či proroků: „Co se týče apoštolů a proroků, jedněte podle učení evangelia takto: Každý apoštol k vám přicházející, necht' je přijat jako Pán. Nezůstane u vás více než jeden den. Bylo-li by to nutné, zůstal by i druhý den. Zůstal-li by i třetí den, je to falešný prorok (ψευδοπροφήτης). Odcházející apoštol ať si vezme toliko chléb, a to na tak dlouho, dokud někde nepřenocuje. Žádal-li by stříbro, je to falešný prorok.“²⁶⁰ Opět se zde setkáváme se stejným kritériem pravdivosti či nepravdivosti: Pravdivostní hodnoty propozic, které by apoštolové nebo proroci vyřkli, budou určeny na základě jejich individuálního morálního profilu. Pouze skromní apoštolové jsou skutečnými apoštoly, a pokud existuje důvod k pochybnosti ohledně morálního charakteru konkrétní osoby (třeba proto, že zůstává déle, než by měla, nebo proto, že žádá peníze), existuje také důvod k pochybnosti ohledně pravdivostních hodnot jejich tvrzení.

Tento model argumentace není vlastní pouze anonymním spiskům, ale nalézáme jej také u raně křesťanských intelektuálů nejvyšší úrovně. Sekundární literatura zmiňuje dva základní důvody, proč Tertullianus podrobuje kritice filosofy: (1) Protože u pohanských filosofů existuje výrazná diskrepance mezi tím, co říkají, a tím, jak žijí, a (2) protože svou filosofii ukradli starozákonním prorokům a pozměnili ji ke svým účelům.²⁶¹ Týž závěr lze vztáhnout k Tatianově kritice antických myslitelů.²⁶² V obou případech se jedná o invertovanou verzi epistemického ospravedlnění prostřednictvím příkladného morálního jednání. Tak jako ctnost (skromnost,

259 Moss (2012: 23): „For much of the Christian era, martyrdom was viewed [...] as an indication of Christianity's unique possession of religious truth. If Christians alone were prepared to die for their beliefs, it was thought, then there must be something special about Christianity.“ Stejný názor zastával také Origenés, srov. FRENCH (2008: 392): „The *Exhortation to Martyrdom* represents Origen as the rebel. In words which echo Josephus, *Against Apion* (1.8.42), he claims that Christianity was true because people were prepared to die for it.“

260 *Didache* 11.3–6: Περί δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, οὕτως ποιῆσατε. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος· οὐ μείνει δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ἡ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνη, ψευδοπροφήτης ἐστίν. Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μὴδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ἕως οὗ αὐλισθῆ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῆ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. Přel. J. Novák.

261 HAGER (1978: 76–77). Viz také SCAGLIONI (1972: 186): „Secondo una linea di attenzione che era già comunissima tra gli scrittori cristiani, viene colpita qui – in primo luogo – l'inefficienza morale della sapienza mondana del filosofo.“

262 TATIANUS, *Oratio ad Graecos* 2–3. Tato linie argumentace je možná podmíněná Tatianovým nepochopením filosofické metody – jak se poněkud nelichotivě vyjadřuje GRANT (1952: 98): „It is obvious that Tatian knows more about science and philosophy than Justin does, but that he has no understanding of it whatever.“

ochota spíše podstoupit smrt, než zradit víru) plodí pravdu, tak neřest (v tomto případě nesoulad řečí a skutků, příp. krádež) plodí nepravdu.

Tato rovnice se uplatňuje v kontextu konkurenčních náboženství a jejich božstev. Raně křesťanští apologeti (stejně jako dávno před nimi Xenofanés) se při kritice řeckého náboženství zaměřují zejména na morální poklesky olympského pantheonu a vyvozují z nich neexistenci řeckých a římských božstev. Aristeidés Athénský si na jednom místě stěžuje, že „lidé si vzali příklad od svých bohů, konali veškerou nepravost, nezřízenost a bezbožnost a poskvřnili zemi i nebe svými hrůznými skutky“;²⁶³ jinde pak poněkud legalisticky upozorňuje na diskrepanci mezi řeckými zákony a jednáním řeckých božstev.²⁶⁴ Když Athénagorás mluví o „nepřesvědčivosti [tradiční řecké] teologie“ (τὸ ἀπίθανον [...] τῆς θεολογίας),²⁶⁵ zmiňuje zejména antropomorfní charakter řeckých božstev a z toho plynoucí podléhání vášním. Řeků se ptá: „Co je vznešené nebo užitečné na těchto pohádkách, abychom uvěřili, že Kronos, Zeus, Koré a ostatní jsou bohové?“²⁶⁶ A dále: „Což neodmítají tento zcela bezbožný brak o bozích? Úranos je vykastrován, Kronos je svázán a svržen do Tartaru, Titáni se bouří, Styx umírá v boji (již toto ukazuje, že [Řekové] považují [bohy] za smrtelné), navzájem se sexuálně stýkají, dokonce se sexuálně stýkají i s lidmi!“²⁶⁷ Poté, co Klement Alexandrijský sepsal celý katalog sexuálních dobrodružství řeckých božstev včetně pederastie, ironicky poznamenává: „Před těmito bohy nechť padají na kolena vaše ženy. Nechť se modlí za to, aby jejich mužové byli také takoví, tak rozvázní, aby se těmito bohům připodobnili a sami usilovali o totéž. Vaši synové nechť si zvykají je ctít, ať je převezmou jako zářné obrazy smilstva, a tak dospějí v muže!“²⁶⁸ Z morálních poklesků řeckých božstev

263 ARISTIDES ATHENAEUS, *Apologia* 11.7: ὅθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν ἐπραττον πᾶσαν ἀνομίαν καὶ ἀσέλγειαν καὶ ἀσεβείαν καταμαίοντες γῆν τε καὶ ἀέρα ταῖς δειναῖς αὐτῶν πράξεσιν.

264 ARISTIDES ATHENAEUS, *Apologia* 13.7: πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγοιοι τῶν Ἑλλήνων, ὅτι νόμους θέμενοι κατακρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων; εἰ γὰρ οἱ νόμοι δίκαιοι εἰσιν, ἀδικοὶ πάντως οἱ θεοὶ αὐτῶν εἰσὶ παράνομα ποιήσαντες, ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας καὶ μοιχείας καὶ κλοπᾶς καὶ ἀρσενοκοιτίας· εἰ δὲ καλῶς ἐπραξαν ταῦτα, οἱ νόμοι ἄρα ἀδικοὶ εἰσὶ κατὰ τῶν θεῶν συντεθέντες· νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοὶ εἰσὶ καὶ δίκαιοι, τὰ καλὰ ἐπαινοῦντες καὶ τὰ κακὰ ἀπαγορεύοντες· τὰ δὲ ἔργα τῶν θεῶν αὐτῶν παράνομα· παράνομοι ἄρα οἱ θεοὶ αὐτῶν καὶ ἔνοχοι πάντες θανάτου καὶ ἀσεβεῖς οἱ τοιοῦτους θεοὺς παρεισάγοντες, εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι, οὐδὲν εἰσὶν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαὶ, οὐκέτι θεοὶ εἰσὶν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες.

265 ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 20.1.

266 ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 20.4: τί τὸ σεμνὸν ἢ χρηστὸν τῆς τοιαύτης ἱστορίας, ἵνα πιστεύσωμεν θεοὺς εἶναι τὸν Κρόνον, τὸν Δία, τὴν Κόρην, τοὺς λοιποὺς;

267 ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 21.4: οὐ καταβάλλουσι τὸν πολὺν τοῦτον ἀσεβῆ λῆρῶν περὶ τῶν θεῶν; Οὐρανὸς ἐκτέμνεται, δεῖται καὶ καταταραχοῦται Κρόνος, ἐπανίστανται Τιτᾶνες, Στύξ ἀποθνήσκει κατὰ τὴν μάχην—ἦδη καὶ θνητοὺς αὐτοὺς δεικνύουσιν—ἐρῶσιν ἀλλήλων, ἐρῶσιν ἀνθρώπων.

268 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus* 2.33.6–7: Τούτους ὑμῶν αἱ γυναῖκες προσκυνούντων τοὺς θεοὺς, τοιοῦτους δὲ εὐχέσθω εἶναι τοὺς ἄνδρας τοὺς ἑαυτῶν, οὕτω σάφρονας, ἵν' ὧσιν ὅμοιοι

vyvozovala jejich neexistenci řada autorů,²⁶⁹ avšak důležitá je propojenost mezi nemravností a neexistencí, resp. nepravdou na jedné straně a mravností a pravdou na straně druhé. Nelze než souhlasit s Kühnewegovou tezí, že „praxe je natolik podstatným prvkem [raného] křesťanství, že může sloužit také jako důkaz pro jeho pravdivost.“²⁷⁰

Logická forma argumentu z dokonalého morálního jednání je tedy následující: (p1) Pokud se nějaké individuum prokazuje dokonalým morálním jednáním, a to zvláště za cenu vlastního utrpení, pravdivostní hodnota propozic, které pronáší, je „pravda“; (p2) Ježíš, apoštolové a mučedníci prokázali příkladné morální jednání; (z) pravdivostní hodnota propozic, které pronáší Ježíš, apoštolové a mučedníci, je „pravda“. Inverzně pak platí, že nemorální filosofové si nemožou nárokovat pravdu a nemorální božstva ztrácejí nárok na existenci. V obou uvedených případech se jedná o epistémické odůvodnění *per hominem*.

3.4 Ospravedlnění víry (3): Duchovní inspirace

Jako duchovní inspiraci označuji tvrzení autorů, že zjevený propoziční obsah nepochází od nich samotných, nýbrž od Boha. Stavějí se do pozice pouhých pasivních prostředníků, kteří svému auditoriu dále postupují dokonalé božské vědění. V jediné kanonické apokalypse, tedy ve *Zjevení Janově*, se hned na začátku objevuje typická formule ohlašující božský původ svého obsahu: „Zjevení, které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla (διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ) svému služebníkovi Janovi. Ten dosvědčil (ἐμαρτύρησεν) Boží slovo a svědectví Ježíše Krista, vše, co viděl.“²⁷¹ Obsah zjevení je epistémicky ospravedlněn poukazem na božský původ informací, přičemž tyto informace někdy neposkytuje přímo Bůh, nýbrž důvěryhodní prostředníci (Ježíš, příp. Ježíš a anděl).²⁷²

τοῖς θεοῖς τὰ ἴσα ἐζηλωκότες· τούτους ἐθιζόντων οἱ παῖδες ὑμῶν σέβειν, ἵνα καὶ ἄνδρες γενήσονται εἰκόνα πορνείας ἐναργῆ τοὺς θεοὺς παραλαμβάνοντες. Pfl. M. Havrda.

269 Mimo zmíněné autory viz třeba JUSTINUS MARTYR, *Apologia prima* 21 nebo *Apologia secunda* 12, detailnější diskusi tohoto argumentu u Justina podává MUNIER (1988: 94–95), který dochází k závěru (*op. cit.*, p. 95), že „Justin reprend aussi et amplifie l’argument des transformations morales opérées par le christianisme, qui avait servi à Aristide, pour prouver la vérité et la sainteté de la religion chrétienne“; dále srov. také THEOPHILUS, *Ad Autolyicum* 1.9 a 3.3, TATIANUS, *Oratio ad Graecos* 8–11 *et passim*.

270 KÜHNEWEG (1988: 113): „Ist also die Praxis ein so wesentliches Element des Christentums, kann sie auch als Argument für seine Wahrheit dienen.“

271 *Zj 1:1–2*: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν.

272 Z řeckého textu není zcela zřejmé, zda přenos informace postupuje po linii Bůh – Ježíš – anděl – Jan nebo zda-li výraz ἄγγελος odkazuje k Ježíšovi jako „poslovi“ Boha, viz MOUNCE (1998: 42).

Tento druh epistémického ospravedlnění se neomezuje na apokalypsy. Jeho hojné používání lze doložit také v Pavlových autentických listech, což nepřekvapí, jestli přijmeme Auneho tezi, že poslední apoštol je „funkčním ekvivalentem“ starozákonního proroka.²⁷³ Pavel sám o sobě tvrdí, že je „apoštol povoláný a pověřený nikoliv lidmi (οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου), ale Ježíšem Kristem a Bohem Otcem, který Ježíše vzkřísil z mrtvých“,²⁷⁴ a ujišťuje své čtenáře, že „evangelium, které jste ode mne slyšeli, není z člověka (οὐκ ἔστιν κατὰ ἀνθρώπου). Vždyť já jsem je nepřevzal od žádného člověka ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil mi je sám Ježíš Kristus (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)“.²⁷⁵ Pavel upozorňuje, že „[n]ám však to Bůh zjevil skrze Ducha (διὰ τοῦ πνεύματος); Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží“,²⁷⁶ dokonce tvrdí, že lidé, které si Bůh vyvolil, aby zvěstovali jeho vůli, nejsou povinni podávat žádné další vysvětlení pro své teze a žádnou další argumentaci pro svá tvrzení, protože „[č]lověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen (πνευματικός ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται)“.²⁷⁷ Rozhodující roli duchovní inspirace potvrzuje i *Druhý list Korintským*, ve kterém Pavel (stejně jako Homéros), říká, že sám neví nic – a zatímco pro Homéra pochází veškeré vědění od Múzy,²⁷⁸ pro Pavla od Ducha a v konečném důsledku tedy přímo od Boha: „Ne že bychom mohli tuto způsobilost přičítat sami sobě na základě toho, co je v nás; naše způsobilost je od Boha (ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ), který nás učinil způsobilými sloužit nové smlouvě, jež není založena na liteře, nýbrž na Duchu. Litera zabíjí, ale Duch dává život.“²⁷⁹

273 AUNE (1983: 248): „Paul often designates himself an “apostle”, but never a “prophet”. Modern scholars, however, are quite willing to categorize him as a prophet. From the standpoint of early Christianity, the role of apostle appears to have been a functional equivalent of the OT prophet.“

274 Ga 1:1: Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

275 Ga 1:11–12: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἀνθρώπου· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Srov. Moo (2013: 67): „The denial of any human involvement in Paul’s apostolic status is echoed in his later claim that his gospel was not of human origin (1:11–12). The most likely reason for this concern is that the agitators were attempting to undermine Paul’s authority with the Galatians by arguing that his status and teaching depended on the Jerusalem apostles, whose views (as represented by the agitators) should therefore trump Paul’s. Paul not only highlights this denial by placing it before his reference to his divine commissioning; he also repeats the point for emphasis.“

276 1K 2:10: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

277 1K 2:15: δὲ πνευματικός ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

278 HOMERUS, *Ilias* 2.485–486.

279 2K 3:5–6: οὐχ ὅτι ἀφ’ ἑαυτῶν ἰκανοὶ ἐσμεν λογίσασθαι τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ’ ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Následující generace křesťanů význam duchovní inspirace ještě podtrhují: Pro Tertulliana komplementuje epistémické ospravedlnění za pomoci duchovní inspirace apoštolské soužití a blízkost k Ježíšovi;²⁸⁰ pro Justina Mučedníka jsou duchovní moudrost, prorocství i zářky dary Ducha;²⁸¹ Eirénaios z Lyonu o apoštolech uvádí: „Poté, co náš Pán povstal z mrtvých, byli [apoštolové] naplněni mocí shůry prostřednictvím Ducha svatého, který se na ně snesl, a nabyli dokonalé poznání.“²⁸² Jak poznamenává v této souvislosti Denis Farkasfalvy, apoštolové „jsou vylíčení jako plně závislí na Kristovi a jejich jedinou úlohou je předávat lidstvu zjevení vtěleného Slova,“ ovšem Eirénaios také tvrdí, že „apoštolové vykonávají své kázání prostřednictvím skutečné a aktivní přítomnosti Ducha.“²⁸³ Všechny zmíněné pasáže kladou důraz na to, že apoštolové mají dokonalé vědění (viz kupříkladu *Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse?* u Tertulliana nebo *habuerunt perfectam agnitionem* u Eirénaia).

Základní mechanismus epistémického ospravedlnění skrze duchovní inspiraci můžeme rekonstruovat v následující podobě: (p1) Pokud nějaké individuum disponuje speciálním přístupem k dokonalému vědění (Bůh), a to buď přímo, nebo důvěryhodným prostřednictvím (Ježíš, Duch, anděl), pravdivostní hodnota propozic, které pronáší, je „pravda“; (p2) ústřední postavy raného křesťanství disponují speciálním přístupem k dokonalému vědění, a to buď přímo (Ježíš), nebo nepřímo (apoštolové prostřednictvím Ježíše a Ducha); (z) pravdivostní hodnota propozic, které pronášejí Ježíš a apoštolové, je „pravda“. Stejně jako v předchozích dvou případech lze tedy epistémické ospravedlnění víry skrze duchovní inspiraci zařadit pod epistémické odůvodnění *per hominem*, protože propozice nabývají pravdivostních hodnot s ohledem na specifické charakteristiky konkrétního mluvčího – tedy konkrétně odvoláním se na jeho přístup k dokonalému vědění.

280 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 22.3, 8–10: *Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse quos magistros Dominus dedit, individuos habens in comitatu in discipulatu in conuictu, quibus obscura quaeque seorsum disserebat, illis dicens datum esse cognoscere arcana quae populo intellegere non liceret? [...] Dixerat plane aliquando: Multa habeo adhuc loqui uobis, sed non potestis modo ea sustinere, tamen adiciens: Cum uenerit ille spiritus ueritatis, ipse uos deducet in omnem ueritatem, ostendit illos nihil ignorasse quos omnem ueritatem consecuturos per spiritum ueritatis repromiserat. Et utique impleuit repromissum, probantibus actis apostolorum descensum spiritus sancti.*

281 Viz MORGAN-WYNNE (1984: 176).

282 IRENAEUS, *Adversus haereses* 3.1.1: *Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt, et habuerunt perfectam agnitionem.*

283 FARKASFALVY (1968: 323): „Thus the Apostles themselves are presented as entirely depending on Christ, having no other task but to channel to mankind the revelations of the Incarnate Word. On the other hand, Irenaeus repeatedly declares that it is through the actual and active presence of the Spirit that the apostles carry out their preaching.“

3.5 Ospravedlnění víry (4): Proroctví

Ospravedlnění víry skrze proroctví vyžaduje několik úvodních poznámek. Musíme především odlišovat ospravedlnění skrze proroctví a ospravedlnění skrze duchovní inspiraci: Duchovní inspirace je sice v proroctvích bezpochyby přítomna, ale existují také případy duchovní inspirace, které nemají prorocký charakter v přísném slova smyslu, nevypovídají tedy nic o budoucnosti. Za druhé, mohlo by se zdát, že ospravedlnění víry skrze proroctví vůbec nenáleží k epistémickému odůvodnění *per hominem*, protože *prima facie* připomíná metodologický model formulace hypotéz, které se následně empiricky testují a vyhodnocují úspěšnost predikcí, které tyto hypotézy generují. Například proroci vyslovují predikce o příchodu Mesiáše, ať je ten již pojímán eschatologicky nebo prorocky, a tyto predikce se pro křesťany naplňují (dosahují epistémického odůvodnění) příchodem Ježíše. Jádrem argumentu, který předkládá ve prospěch křesťanství Justin Mučedník, je vyplnění proroctví (věnuje mu téměř polovinu *První apologie*),²⁸⁴ která mimo již zmíněného mučednictví sehrála stěžejní úlohu také při jeho vlastním obrácení.²⁸⁵ V *První apologii* Justin říká, že rozhodujícím důvodem k tomu, aby lidé přijali Krista, je naplnění proroctví: „Kterak zajisté bychom člověku ukřižovanému věřili, že prvorozencem jest Boha nezplozeného, a že soud všemu pokolení lidskému vynese, kdybychom svědectví o něm, dříve než člověkem se stal, ohlašovaných nenalézali, a jich skutkem potvrzených nespatriovali (εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὐρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἔωρῶμεν).“²⁸⁶

Nemusí se jednat pouze o prorokování příchodu Ježíše jako mesiáše. Tertullianus vnímá pronásledování křesťanů jako vyplněné proroctví, které pronesl Ježíš:

284 JUSTINUS MARTYR, *Apologia prima* 31–53. Pro detailní analýzu proroctví u Justina viz zejména SKARSAUNE (1987). DE VOGEL (1978: 370) upozorňuje, že pro Justina je hlavním argumentem ve prospěch křesťanství právě vyplněné proroctví, nikoliv filosofická argumentace samotná: „The argument of the fulfilment of the prophecies is for him ‘proving’, not any argument from Greek philosophy. This is a remarkable fact, but it is true.“

285 JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone* 7: Τίνοι οὖν, φημί, ἔτι τις χρήσαιτο διδασκάλω ἢ πόθεν ὠφεληθεῖ τις, εἰ μὴδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστιν; Ἐγένοντο τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφητας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν. οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθές καὶ εἶδον καὶ ἐξείπον ἀνθρώποις, μήτ’ εὐλαβηθέντες μήτε δυσωπηθέντες τινὰ, μὴ ἡττημένοι δόξης, ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. Zůstává otázka, zda jsou citované řádky literární fikcí nebo historickou realitou, srov. JOSSA (2003: 172): „Non sappiamo se sia stata effettivamente la realtà dei fatti o se siamo in presenza soltanto di un finzione letteraria.“

286 JUSTINUS MARTYR, *Apologia* 53.2: τίνοι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντός ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτὸν ἀνθρώπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὐρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἔωρῶμεν [...].

„Všechno, co se děje, bylo předpovězeno; to, co teď vidíte, bylo předtím slyšeno [...] Zatím co trpíme [tyto útrapy], čteme [o nich v Písmě], a jak je zkoumáme, [samy se] dokazují. To je dle mého mínění vhodným dokladem jejich božskosti a pravdy proroctví.“²⁸⁷ Tertullianus, stejně jako téměř všichni raně křesťanští autoři, se hlásí k principu, který moderní badatelé označují jako „teorii historické korespondence“²⁸⁸ nebo „historické racionality“, jenž spočívá v „dokonalé shodě mezi tím, co bylo předpovězeno ve Starém Zákoně a vyplněno v Novém“.²⁸⁹ Písmo je legitimizováno naplněním proroctví, která obsahuje, přičemž ono samo je v pozdější době v jistém smyslu považováno za božsky inspirované. Eirénaios třeba říká, že „Písma jsou zajisté dokonalá (*Scripturae quidem perfectae sunt*), protože byla vyřčena Slovem Boha a Duchem“.²⁹⁰ Inkluze ospravedlnění víry skrze proroctví by se tedy neměla, jak se se zdá, začleňovat pod epistémické odůvodnění *per hominem*. Na tuto námitku lze odpovědět následovně: Za prvé téměř všichni raně křesťanští autoři považují proroky a recipienty zjevení za duchovně inspirované, takže ospravedlnění víry skrze proroctví předpokládá ospravedlnění víry skrze duchovní inspiraci, u které jsem doložil, že náleží k epistémickému odůvodnění *per hominem*. Dalším problémem je zjevná kruhovost argumentace, kterou popisuje např. Bernard Sesboué v diskusi argumentu z proroctví u Eirénaia: „Nejenomže je proroctví důkazem události [sc. příchodu Krista], ale tato událost je na druhé straně také důkazem proroctví: Vtělené slovo je sesláno, tak jak to bylo oznámeno.“²⁹¹

Navíc, pokud by ospravedlnění víry skrze proroctví mělo naplnit svoji funkci, třeba v případě Ježíšova příchodu, musí se nejdříve dokázat, že Ježíš je Kristus, totiž mesiáš, kterého ohlašují starozákonní proroci, jednoduše proto, že Ježíš nebyl jediným Židem ve starověké Palestině, který si tento nárok činil.²⁹² Aby mohlo ospravedlnění víry skrze proroctví fungovat, je zapotřebí dalšího kritéria, na jehož základě bude možné určit, zda Ježíš skutečně je, nebo není mesiáš. Řečeno jinak: Aby bylo ospravedlnění víry skrze proroctví platné, je nutné nejdříve dokázat, že Ježíš je skutečně ten člověk, o kterém mluví proroci, a tento důkaz nemůže samo

287 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 20.2–3: *Quicquid agitur, praenuntiabatur; quicquid uidetur, audiebatur [...] Dum patimur, leguntur; dum recognoscimus, probantur. Idoneum, opinor, testimonium diuinitatis ueritas diuinationis.*

288 GUERRA (1991: 117): „simple historical correspondence theory.“

289 KAUFMAN (1991: 172): „From books of Hebrew scripture, Tertullian learned of the perfect correspondence between what was foretold in the Old and fulfilled in the New Testaments. All this gave Christ’s work and Christian revelation historical rationality.“

290 IRENAEUS, *Adversus haereses* 2.28.2: *Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae.*

291 SESBOUÉ (1981: 886–887): „Ainsi donc non seulement la prophétie est une preuve de l’événement, mais l’événement à son tour devient une preuve de la prophétie: le Verbe incarné est envoyé tel qu’il avait été annoncé.“

292 AUNE (1983: 126–129).

proroctví přinést.²⁹³ Ospravedlnění víry skrze proroctví proto předpokládá jako *sine qua non* ještě nějaké další ověření, že Ježíš je mesiáš, které lze podat poukazem na jeho schopnost konat zázraky, na jeho dokonalé morální jednání nebo na duchovní inspiraci. Lze tedy uzavřít, že ospravedlnění víry skrze proroctví vyžaduje a musí v sobě obsahovat ještě nějakou jinou instanci ospravedlnění, která bude náležet epistemickému odůvodnění *per hominem*.

3.6 Ospravedlnění víry (5): Tradice

Poslední způsob ospravedlnění víry je spojen s rolí tradice, která se v raném křesťanství většinou chápe jako nepřerušovaná linie sahající od Boha jako zdroje dokonalého vědění skrze důvěryhodné prostředníky a rodící se církevní uspořádání až do jejich dnů. Toto ospravedlnění víry má poněkud pozdější kořeny, protože v prvních desetiletích po smrti Ježíše se předpokládalo, že jeho druhý příchod nastane velice brzy²⁹⁴ a problematika výstavby církevní institucionální struktury stojí mimo hlavní zájem.

V jednom z nejranějších nekanonických dokumentů, který lze datovat do 90. let 1. století n. l., v *Prvním listě Klementově*, se role tradice konstituuje takto: „Za hlasatele evangelia nám ustanovil Pán Ježíš Kristus apoštoly. Ježíš Kristus byl zase poslán od Boha. Tedy Kristus od Boha, apoštolové od Krista. Obojí v krásném řádu podle Boží vůle [...]. Kázali po vesnicích i městech. Tam věřícím ustanovili za biskupy a jáhny své první žáky, jež z vnuknutí Ducha Svatého uznali za hodné tohoto úřadu.“²⁹⁵ Eirénaios zařazuje do této linie také proroky a nastiňuje dějiny pravdy,²⁹⁶ která byla „předpovězena proroky, kterou učil Pán, kterou rozšířili apoštolové a která byla udržována při životě a předávána dál církvi specificky prostřednictvím presbyterního následovnictví“.²⁹⁷ Delší pasáž z Tertullianova

293 Viz třeba GRANT (1952: 171): „The underlying axiom which made prophecy credible was the omnipotence of God. No matter how stable the present world might seem, no matter how apparently unbreakable the chain of cause and effect, God would act and nothing could resist his power. Thus the miracle stories at the same time reflect this belief and are used to confirm it.“

294 *Mt 24:34*: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.

295 CLEMENS ROMANUS, *Epistula ad Corinthios I* 42.1–4: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρω εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. [...] Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Přel. J. Novák. FERGUSON (2008: 51) mluví v diskusi k této pasáži o „divine chain of authority“.

296 IRENAEUS, *Adversus haereses* 5, praefatio: [...] *et veritate ostensa, et manifestato praeconio Ecclesiae, quod prophetae quidem praeconaverunt, quemadmodum demonstravimus, perfecit autem Christus, Apostoli vero tradiderunt, a quibus Ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis* [...].

297 HEFNER (1964: 304): „announced by the prophets, taught by the Lord, delivered by the apostles, kept alive and passed on by the church specifically by means of presbyterial succession.“

díla *O preskripci heretiků* (*De praescriptione hereticorum*) lze uvést v úplnosti, protože detailně popisuje roli tradice při ospravedlnění víry a navazuje také na další modalitu epistémického ospravedlnění víry:

*Christus Iesus, Dominus noster, [...] quisquis est, cuiuscumque Dei filius, cuiuscumque materiae homo et Deus, cuiuscumque fidei praeceptor, cuiuscumque mercedis repromissor, quid esset, quid fuisset, quam patris uoluntatem administraret, quid homini agendum determinaret, quamdiu in terris agebat, ipse pronuntiabat siue populo palam, siue discipulis seorsum, ex quibus duodecim praecipuos lateri suo allegerat destinatos nationibus magistros. Itaque uno eorum decusso reliquos undecim digrediens ad patrem post resurrectionem iussit ire et docere nationes tingendas in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum. Statim igitur apostoli – quos haec appellatio missos interpretatur – adsumpto per sortem duodecimo Matthia in locum Iudae ex auctoritate prophetiae quae est in psalmo David, consecuti promissam uim Spiritus sancti ad uirtutes et eloquium, primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgauerunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque ciuitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutantur ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut suboles apostolicarum ecclesiarum.*²⁹⁸

Kdo je Kristus Ježíš, náš Pán [...], synem kterého Boha je, z jaké látky je člověk a Bůh, jaké víry je učitelem, jakou odměnu slibuje, co je, co byl, jakou vůli Otce naplnil, co určil, aby člověk konal – to on sám, dokud byl na zemi, oznámil buď veřejně, anebo soukromě učedníkům, ze kterých si vybral k sobě dvanáct výjimečných, aby se stali učiteli národů. Jeden z nich sice odpadl, ale když po vzkříšení měl Ježíš odejít za otcem, zbylým jedenácti přikázal jít, učit národy a křtít ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Hned nato apoštolové (jejichž jméno znamená „ti, co byli posláni“) losem přijali na místo Jidáše jakožto dvanáctého apoštola Matěje, a to na základě autority prorocství, které obsahuje Davidův žalm. Obdrželi slíbenou moc Ducha svatého, aby byli schopni činit zázraky a aby byli výmluvní. Nejdříve svědčili o víře v Ježíše Krista v Judeji a založili tam také sbory (*ecclesiis*), pak se vydali do světa a šířili totéž učení téže víry i u [ostatních] národů. Založili sbory (*ecclesias*) v každém městě, ze kterých následně mnohé ostatní sbory (*ecclesiae*) převzaly tradici víry a semínka učení a každým dnem je přejímají, aby se staly církvemi (*ecclesiae*). A proto se také tyto církve mohou považovat za apoštolské, protože vzešly z [původních] apoštolských sborů (*ecclesiarum*). (přel. J. Franek)

Na ospravedlnění víry skrze tradici lze stejně jako na ospravedlnění skrze proctví ukázat, že role tradice je pouze doplňkový argument, který předpokládá platnost epistémického odůvodnění skrze zázraky, dokonalé morální jednání nebo duchovní inspiraci. Tradice se zakládá na Ježíšově a později apoštolské zvěsti, uchovává ji a brání před vnějšími zásahy. Z pěti diskutovaných ospravedlnění víry náležejí první tři postupy do epistémického odůvodnění *per hominem*; dva následující pak sice *per se* do epistémického odůvodnění *per hominem* nenáležejí, ale jejich úspěšná aplikace je zcela nutně předpokládá.

298 TERTULLIANUS, *De praescriptione hereticorum* 20.1–6.

3.7 Athény a Jeruzalém

Na základě hrubého nárysu koncepce epistémického ospravedlnění víry v raně křesťanské literatuře lze vyvodit následující závěr: (1) aplikace epistémického odůvodnění *per hominem* sice nevyklučuje použití epistémického odůvodnění *per rem*, ovšem (2) kdykoliv se tyto dva mody dostanou do konfliktu, epistémické odůvodnění *per hominem* má vyšší relevanci a prioritu. Protože konfrontace obou modů byla nevyhnutelná, vytvořilo se v raně křesťanské literatuře schizma analogické Raffaellově *Transfiguraci*, které bude mít zásadní vliv na utváření protekcionismu a pojetí náboženství *sui generis* v religionistice 19. a 20. století. Přístup raně křesťanských autorů k epistémickému odůvodnění *per rem* můžeme sledovat prizmatem jejich přístupu k antické filosofii, protože řecká filosofická tradice epistémického odůvodnění *per hominem* nepřipouští. Je ovšem nutné poznamenat, že křesťanští autoři neodmítají tuto modalitu epistémického odůvodnění *a priori*. Nedávno publikované studie dokládají, že již u Pavla se objevují náznaky epistémického odůvodnění *per rem* (tedy nějaké formy „přirozené teologie“ a argumentace, která se nezakládá na zjevení),²⁹⁹ a je triviální doložit tuto tendenci u autorů pozdějších.

Justin Mučedník vytváří originální přístup, který je založen na koncepci „spermatického logu“, podle níž mohli dosáhnout pravého, byť neúplného poznání, rovněž předkřesťanští myslitelé.³⁰⁰ Když Eirénaios řeší otázku, zda andělé mohli postrádat poznání nejvyššího Boha, tvrdí, že pravda monoteismu může být ustanovena a pochopena podle čistě racionálních kritérií (tj. za pomoci epistémického odůvodnění *per rem*) a bez odkazu ke zjevení, protože „i když nikdo nezná Otce, pouze Syn, a nikdo nezná Syna, pouze Otec a ti, kterým to zjevil Syn, stejně všichni vědí alespoň tuto jednu věc, totiž že je jeden Bůh, Pán všeho, protože ji zjevuje rozum, který byl vložen do jejich myslí (*ratio mentibus infixis [...] revelet*)“.³⁰¹ Dokonce i Tertullianus, u kterého lze jen stěží nalézt zvláštní přízeň k tradici antické filosofie, tvrdí, že „velká většina lidského rodu zná Mojžíšova Boha, i když jim není známo ani Mojžíšovo jméno, nemluvě o jeho spisech“,³⁰² protože toto poznání Boha „je každé duši dáno božím darem (*animae enim a primordio conscientia dei dos est*)“.³⁰³ Stejně tak je možné racionálně nahlédnout, že duše je nesmrtelná, protože

299 MOORES (1995); SCOTT (2009).

300 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 13.3: ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὄρων καλῶς ἐφθέρξατο.

301 IRENAEUS, *Adversus haereses* 2.6.1: *Unde etiamsi nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit, tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixis moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus.*

302 TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 1.10.2: *Denique maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, deum Moysi tamen norunt [...].*

303 TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 1.10.3: *Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est [...].*

některé věci, jako třeba nesmrtelnost duše nebo existence jednoho boha, „jsou poznatelné i přirozeně“ (*naturaliter nota sunt*).³⁰⁴

Použití epistemického odůvodnění *per rem* v raném křesťanství ale naráží na dva zásadní problémy. Za prvé, i když uznáme, že „rozum“ nebo „filosofie“ (tedy modalita *per rem*) může objevit některé pravdy bez pomoci božského zjevení (např., že Bůh existuje, že Bůh je pouze jeden, že duše je nesmrtelná), tato možnost je zcela vyloučena u jiných, pro křesťanství mnohem zásadnějších pravd (např., že Bůh seslal Ježíše jako mesiáše, aby spasil lidstvo, vykoupil jeho hříchy zástupnou smrtí na kříži a pak vstal z mrtvých). Z uvedeného vyplývá, že epistemické odůvodnění *per rem* mohlo být pro raně křesťanské autory pouze druhotnou argumentační strategií, jež nezdůvodňovala centrální teze křesťanství. Za druhé, kdykoliv se vyskytne konflikt mezi epistemickým odůvodněním *per rem* a *per hominem*, zjevená pravda, která se ospravedlňuje kombinací již zmíněných postupů, má preferenční status. Také to potvrzuje pouze sekundární postavení argumentace *per rem*.

Hypotetická „minimální verze křesťanství“, založená na tzv. prvním vyznání víry z Pavlova *Prvního listu Korintským*,³⁰⁵ by obsahovala tyto tři propozice: (1) Ježíš zemřel na kříži; (2) Ježíš vstal z mrtvých (tělesně); (3) Ježíšovo úmrtí a zmrtvýchvstání se odehrálo za účelem spasení lidstva. V 1. a 2. století n. l. citovali křesťanští autoři z celého pavlovského korpusu statisticky nejčastěji právě 15. kapitulu *Prvního listu Korintským*,³⁰⁶ plně v duchu Pavlových slov: „Jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra.“³⁰⁷ Aby Pavel (anebo kdokoliv jiný) tyto teze epistemicky odůvodnil, jistě může využít celou řadu argumentačních postupů, které skýtá modalita *per hominem*. Dají se ale zdůvodnit za použití modalit *per rem*? Odpovědí je v tomto případě pouze kvalifikované „ne“,³⁰⁸ protože oba základní metodologické postupy zde kolidují a již Pavel si byl této skutečnosti plně vědom. V úvodu zmiňovaného listu řeší konflikt následovně:

304 TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum* 3.1: *Est quidem et de communibus sensibus sapere in dei rebus, sed in testimonium veri, non in adiutorium falsi, quod sit secundum diuinam, non contra diuinam dispositionem. Quaedam enim et naturaliter nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut deus noster penes omnes.*

305 *IK* 15:3–4: *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὁ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς [...].*

306 MEUNIER (2006: 332).

307 *IK* 15:14: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν.*

308 Jakékoliv pokusy „racionalizovat“ Ježíšovo vzkříšení, jak se o to pokouší třeba Athénagorás ve svém spisku *De resurrectione*, jsou odsouzeny k nezdaru. GRANT (1952: 242) uzavírá: „In this example we see the rationalistic tendency of apologetic leading to its absurd conclusion. Athenagoras is thoroughly unrealistic. It is not as a Christian, however, that he goes astray; it is as an amateur philosopher convinced of the validity of his concept of ‘nature’ and of his deductive method.“

(18) Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. (19) γέγραπται γὰρ, Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. (20) ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρωνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; (21) ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σώσαι τοὺς πιστεύοντας. (22) ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, (23) ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, (24) αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. (25) ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.³⁰⁹

(18) Slovo o kříži je bláznovstvím těm, kdo jsou na cestě k záhubě; nám, kteří jdeme ke spáse, je mocí Boží. (19) Je psáno: ‚Zahubím moudrost moudrých a rozumnost rozumných zavrhnou.‘ (20) Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím? (21) Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou zvěstí. (22) Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, (23) ale my kážeme Krista ukřížovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, (24) ale pro povolané, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost. (25) Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé. (přel. ČEP)

Kdykoliv stojí epistémické odůvodnění *per rem* v cestě zjevené pravdě, je promptně odmítnuto. Jak se shodují badatelé komentující tuto sekci, „Pavel nejmenší pochybnost o tom, že Bůh odmítl vše, co spočívá v pouhé lidské moudrosti“;³¹⁰ „kříž stojí v absolutní kontradikci k lidské moudrosti, bez jakékoliv možnosti kompromisu“;³¹¹ „kříž ničí všechny sekulární a náboženské pokusy o uchopení Boha a světa, které jsou založeny na lidské moudrosti“.³¹² Jakkoliv tyto teze neposkytují epistémickému odůvodnění *per rem* mnoho prostoru a v jistém smyslu anticipují Lutherovo odmítnutí racionality a „rozumu jako ‚krásné děvky““,³¹³ David Garland správně dodává, že „bychom neměli činit unáhlený závěr, že Pavel očerňuje lidskou schopnost rozumu anebo že si myslí, že víra a rozum jsou neslučitelné“.³¹⁴ Nahradíme-li mlhavé koncepty „víry“ a „rozumu“ zde užívanou terminologií, pak z řečeného plyne, že epistémická odůvodnění *per rem* a *per hominem* nejsou sice „neslučitelná“ vždy, ale v případech, kdy si vzájemně konkurují, musí neosobní modalita *per rem* ustoupit. Toto původní Pavlovo řešení tvoří základní myšlenkové schéma celého raně křesťanského diskursu.³¹⁵

309 IK 1:18–25.

310 MORRIS (1985: 44): „Paul leaves not the slightest doubt that God has rejected all that rests on merely human wisdom.“

311 FEE (1987: 66): „the cross stands in absolute, uncompromising contradiction to human wisdom.“

312 GARLAND (2003: 63): „The cross makes hash of all secular and religious attempts based on human wisdom to make sense of God and the world.“

313 Pro Lutherovo nelichotivé hodnocení lidského rozumu viz KAUFMANN (1958: 305–307).

314 GARLAND (2003: 66): „We should not jump to the conclusion that Paul denigrates the human faculty of reason or thinks that faith and reason are irreconcilable.“

315 SCAGLIONI (1972: 213) třeba v souvislosti s Tertullianem uvádí: „Il discorso di Paolo ha inciso pro-

Ačkoli Justin Mučedník tvrdí, že řeční filosofové mají alespoň nedokonalý přístup k pravdě podílem na „spermatickém logu“ anebo znalostí starozákonních spisů (dokonce považuje za křesťany všechny, kteří žili μετὰ λόγου, včetně Sókrata a Hérakleita),³¹⁶ jejich možnosti jsou oproti bezprostřední pravdě zjevení značně omezené. Samotný pojem λόγος σπερματικός nemusí být dědictvím antické filosofické tradice (v sekundární literatuře se objevují zmínky o návaznosti na střední platonismus, tento pojem ovšem používají i stoikové),³¹⁷ ale jeho původ některý spatřují spíše ve výrazu „Slovo Boha“, který se často vyskytuje v *Septuagintě*.³¹⁸ Dále, což je mnohem důležitější, Justin si je zcela jist tím, že zjevená křesťanská doktrína „se zdá být větší než všechno lidské poznání“³¹⁹ a „vznešenější než všechna lidská filosofie“ (πάσης μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερη),³²⁰ navíc ji lze adekvátně postihnout pouze za pomoci a v přítomnosti boží milosti.³²¹ Jak shrnuje Winrich Löhr, „básníci a filosofové měli přístup k božské pravdě, protože četli Písmo a odvodili svou moudrost z něj. Avšak jejich vhléd byl přinejlepším částečný – plnost božské pravdy se stala dostupnou až ve vtělení“.³²²

fondamente nell'animo di Tertulliano, così che riuscirebbe difficile intenderne la posizione su questo punto, prescindendo dall'Apostolo.“

316 JUSTINUS MARTYR, *Apologia prima* 46.3: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα.

317 Viz WRIGHT (1982: 82).

318 PRICE (1988: 20). Již PIPER (1961: 155–156) upozornil na to, že Justinův λόγος není filosofický termín: „While it has often been held that Justin borrowed the concept of the Logos from Philo or from Stoicism, a careful investigation will show that at the best he might have received from those philosophies the stimulus for the use of that term. His understanding of its place in human thought and in metaphysics, however, differs greatly from them“.

319 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 10.1–3: Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγενῆσθαι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν. ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγγαντο καὶ εὖρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.

320 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 15.3.

321 V sekundární literatuře poněkud opomíjený bod dokládá (zejména na sekcích z *Dialogu*) РУСКЕ (1961) a dochází k následujícímu závěru (*op. cit.*, p. 77): „Justin met avant tout l'accent sur la nécessité de la grâce pour comprendre les Écritures; des raisonnements habiles n'y suffisent pas. L'intelligence des Écritures suppose nécessairement une intervention de Dieu ou du Christ, sans laquelle la doctrine des Écritures pourrait paraître au lecteur absurde et indigne de Dieu.“

322 LÖHR (2000: 407): „The poets and philosophers had access to divine truth because they read scripture and derived their wisdom from it. But their insight was partial at best; it is only with the incarnation that the fullness of divine truth became accessible.“; DE VOGEL (1978: 381): „Platonism had only a partial view of the truth and was mixed with error; Christianity was Truth in its fullness. Its relation to philosophy was that of completion and correction.“; BARNARD (1967: 170): „Platonism, for Justin, was as valid a preparation for the Gospel as Judaism has been. But the Gospel came first all the time.“

Toto „imperialistické vnímání dějin“³²³ není typické pouze pro Justina, ale pro raně křesťanský diskurs obecně. Badatelé často dospívají k závěrům, že „Justin v konečném důsledku zavádí christologické kritérium pravdivosti“³²⁴ a jeho teorie „spermatického Slova“ v žádném případě nezakládá možnost otevřeného dialogu, protože „kontrolujícím faktorem je pravda tak, jak se nachází v Kristu, a ta pro Justina představuje výlučný a vyčerpávající prubířský kámen“.³²⁵ Tato subordinace epistémického odůvodnění *per rem* je ještě zřetelnější, pokud srovnáme odvolávání se na racionalitu v řeckém filosofickém textu a v textu křesťanském. Cyrille Crépey kupříkladu srovnává dvě soudobá díla, totiž *Meditace* Marka Aurelia a Justinovy spisy, a dochází k závěru, že pro římského císaře a filosofa neexistuje jiná autorita než „přirozený rozum“ (tj. epistémické odůvodnění *per rem*, plně v souladu s tím, jak to formuloval Cicero pro antickou filosofickou tradici), ovšem pro Justina „lidská moudrost není schopna dosáhnout více než jenom částečné pravdy, nikoliv pravdy celé – tu zjevuje pouze samotný Kristus jakožto vtělený Rozum“.³²⁶

Na rozdíl od Justina se Eirénaios názorům antických filosofů věnuje pouze okrajově a filosofii považuje za nebezpečnou líheň herezí.³²⁷ V celém jeho díle *Proti herezím* (*Adversus haereses*) nacházíme pouze jediné místo, na kterém se řecký filosof dočkal alespoň *prima facie* kladného ohodnocení. Biskup z Lyonu píše, že „Platón je zbožnější (*religiosior*) než títo muži [Eirénaios má zde na mysli Markióna a jeho následovníky], protože uznal, že Bůh je spravedlivý, dobrý a má moc nade vším“.³²⁸ Jak ale správně poznamenává William Schoedel, „člověk se zamýšlí nad tím, zda toto poněkud neochotné srovnání Platóna a Markióna vyznívá ve prospěch prvně jmenovaného“.³²⁹ Na jiném místě svého spisu Eirénaios také předkládá zajímavý argument ve prospěch neredukovatelnosti zjevení na „přirozenou teologii“:

323 DROGE (1987: 315): „Together, both the *logos* theory and the theory of dependence serve to reinforce Justin's imperialistic view of history: Christianity is responsible for whatever truths exist in Greek philosophy. More importantly, Christianity is the sole bearer of truth in its entirety.“

324 WRIGHT (1982: 81): „Ultimately, Justin establishes a christological criterion of truth, by fixing the fragmentary and provisional character of authentic understanding available through the active Logos prior to its full embodiment in Christ.“

325 WRIGHT (1982: 83): „The controlling factor is the truth as it is in Christ which for Justin constitutes an exclusive and exhaustive touchstone.“

326 CRÉPEY (2009: 75): „[L]a sagesse humaine ne puisse atteindre qu'une partie de la vérité, non la vérité intégrale que seul le Christ, Raison incarnée, est à même de révéler.“

327 OSBORN (2001: 237–238).

328 IRENAEUS, *Adversus haereses* 3.25.5: *Quibus religiosior Plato ostenditur, qui eundem Deum et justum et bonum confessus est, habentem potestatem omnium [...]*.

329 SCHOEDEL (1959: 24): „one is left wondering whether a somewhat grudging comparison of Plato with Marcion speaks highly of the former.“

*Dicemus autem adversus eos: utrumne hi omnes qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid enim descenderat? An nunquid ut eam quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui cognoscunt eam hominibus?*³³⁰

Já však proti nim [sc. proti filosofům] řeknu: Tito všichni, kteří byli jmenováni a se kterými se shodujete v argumentaci – poznali pravdu nebo nepoznali pravdu? Pokud ji poznali, pak je sestup Spasitele na tento svět nadbytečný. [Protože pokud pravdu poznali], proč vůbec sestupoval? Snad proto, aby přinesl pravdu, která již byla známá, k poznání těm lidem, kteří ji znají? (přel. J. Franek)

Eirénaios tedy tvrdí, že pokud by „přirozená teologie“ postačovala k tomu, aby lidé poznali Boha a své místo ve světě, pro vtělení (a utrpení) Ježíše by nebyl žádný důvod. U Klementa Alexandrijského, kterému je v českém prostředí věnována mimořádná badatelská pozornost, je tematizace vztahu filosofie a víry značně komplikovaná. Jeho používání pojmů „pravda“ a zejména „víra“ se vyznačuje extrémní polysémií³³¹ a idiosynkraticky směšuje nejrůznější epistemologické koncepce.³³² Souhrnně však lze říci, že také Klement nadřazuje epistémické odůvodnění *per hominem* epistémickému odůvodnění *per rem*. Nejzastí autoritou je pro Klementa apoštolské svědectví: „Písmo není pouhou knihou, která by požívala autoritu v náboženské komunitě – je to hlas Boha.“³³³ Jeho koncept „dokonalé gnóze“, který představuje ve svém díle *Koberce (Stromata)*, je pouhou nadstavbou víry pro učené křesťany a rozdíl mezi neučeným křesťanem víry a učeným křesťanem gnóze „není rozdílem kvalitativním, nýbrž pouze kvantitativním: prvně zmínění jsou věřící, kteří žijí víru obyčejným způsobem, druzí jsou ti, kteří vedou život v duchovní

330 IRENAEUS, *Adversus haereses* 2.14.7.

331 Pro analýzu pojmu „pravda“ u Klementa viz KLIBENGAJTIS (2004); k jeho pojetí víry viz zejména ČERNUŠKOVÁ (2005), která zdůrazňuje mimo epistémických kvalit zejména spojení s milostí, a dále také HAVRDA (2007), který blíže analyzuje Klementovo užití původně epikúrovského pojmu anticipace (πρόληψις). OSBORN (1994: 3–4) rozlišuje u Klementa hned osm různých významových pozic: (1) „preconception“; (2) „assent and decision“; (3) „hearing and seeing“; (4) „listening to God in the scriptures“; (5) „first principle“; (6) „criterion which judges that something was true or false“; (7) „always on the move, from faith to faith, moving up the ladder of dialectic“; (8) „source of power and stability“. Jednodušší schéma podává PERŠIĆ (2005: 157–161), který u Klementa rozlišuje tři hlavní významy pojmu „víra“: (1) „attitude of certainty of human spirit in the first, unproved principles from which a proof is derived“; (2) „firm conviction of reason in what is scientifically proven“; (3) „taking of what is said in the Bible for true without investigation“, přičemž zdůrazňuje, že Klement se k interpretaci (3) staví kriticky.

332 WOLFSON (1942: 223–230) chápe Klementův koncept „víry“ jako kombinaci vlivů aristotelovské a stoické filosofie; LÖSSL (2002: 337) upozorňuje, že vliv Platóna a Aristotela je mnohem silnější než vliv soudobého stoicismu. HAVRDA (2012: 265) v diskusi o způsobech Klementova užití termínu ἀπὸδείξις uvádí, že „[d]espite conceding that faith cannot be proven in terms of Greek logic, and even chastising his opponents for making such a demand, Clement nevertheless attempts to show that the standpoint of faith is logically sound, and even that it has the force of a scientific demonstration.“; srov. také HAVRDA (2011: 346–349).

333 ZUIDDAM (2010: 310 *et passim*): „For Clement, Scripture is not a mere book that has authority in the religious community. It is the voice of God.“

dokonalosti“.³³⁴ Filosofie je pouze druhotná a – jak Klement nepřestává zdůrazňovat –, cokoliv je v ní dobrého, to bylo uloupeno ze židovských spisů: „Vždyť celý život by byl krátký, kdybych ve snaze dokázat loupeže, vycházející ze sebelásky Řeků, chtěl projít všechny jednotlivé případy a předvést, jak si Řekové přivlastňují autorství těch nejkrásnějších nauk, které nám uloupili.“³³⁵ Jak v této souvislosti uzavírá Alain Le Boulluec, „filosofie‘ Řeků je jistě užitečná, ale musí být překonána, není ničím více, než jenom propedeutikou“.³³⁶ Laura Rizzerio mluví o (téměř kierkegaardovsky vyznávajícím) „skoku“ od pozemského poznání k víře, poněvadž „jakožto nejvyšší princip nemůže být Bůh poznán výlučně prostřednictvím aktivity čistého rozumu, protože Bůh křesťanů je více než pouhý princip, je to ‚osoba‘, kterou máme milovat, a základní objekt naší svobody“.³³⁷

Tertullianus připouští možnost, že některé propozice je možné poznat pouze přirozeným rozumem bez pomoci zjevení, na čem se ostatně shodnou i moderní badatelé komentující jeho dílo.³³⁸ Ovšem tato akomodace „rozumu“ je okamžitě popřena ve chvíli, kdy rozum začne cokoliv namítat proti zjevení, resp. proti pravdám, které byly získány epistémickým odůvodněním *per hominem*. Pokud bude někdo tvrdit, že Ježíš z mrtvých vstát nemohl, protože „co je mrtvé, je mrtvé“ (*mortuum quod mortuum*), Tertullianus sám sebe upomene na to, že „Bůh považuje srdce davu za popel a samotná moudrost světa byla prohlášena za bláznovství“ (*ipsam sapientiam saeculi stultitiam pronuntiatam*).³³⁹ Na jiném místě Tertullianus tvrdí, že pokud náhodou mají v některých otázkách filosofové pravdu, pak ji našli stejným způsobem, jakým loď v bouři nalézá přístav, totiž pouze „díky nějaké šťastné náhodě“ (*prospero errore*) a „skrze slepé štěstí“ (*caeca felicitate*).³⁴⁰ Lidské

334 DAL COVOLO (1998: 243): „Clemente divide i cristiani in due classi: i «semplici» e gli «gnostici». Non si tratta di una differenza essenziale, ma solo di grado: i primi sono i credenti che vivono la fede in modo comune, gli altri quelli che conducono una vita di perfezione spirituale.“

335 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 6.2.27.5: ἐπιλείπει γὰρ με ὁ βίος, εἰ καθ' ἕκαστον ἐπεξίεναι αἰροίμην τὴν Ἑλληνικὴν διελέγχων φίλαυτον κλοπὴν, καὶ ὡς σφετερίζονται τὴν εὐρεσίαν τῶν παρ' αὐτοῖς καλλίστων δογμάτων, ἦν παρ' ἡμῶν εὐλήφασιν. Přel. M. Šedina. K Řekům jako „zlodějům moudrosti“ u Klementa viz ŠEDINA (2007: 30–70).

336 LE BOULLUEC (1999: 188): „La «philosophie» des Grecs est certes utile, mais elle doit être dépassée, elle n'est qu'une propédeutique.“ Podobně uzavírá KOVACS (2017: 340), dle které Klement „assigns philosophy a positive role, while also asserting the superiority of Christian understanding of God's magnificent plan to educate and save all humanity.“

337 RIZZERIO (1998: 177): „il est évident que le Principe suprême, Dieu, ne pourra jamais être connu uniquement par l'activité de la raison pure. Car le Dieu des chrétiens est plus qu'un simple Principe, il est une „personne“ à aimer, l'objet premier de notre liberté.“

338 BARCALA (1976a: 245); HAGER (1978: 78–79).

339 TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis* 3.3: *At cum aiunt: 'Mortuum quod mortuum' et 'Viue dum uiuis' et 'Post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa', tunc meminero et cor uulgi cinerem a deo deputatum et ipsam sapientiam saeculi stultitiam pronuntiatam [...].*

340 TERTULLIANUS, *De anima* 2: *Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius. Nonnumquam et in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus*

vědění navíc postrádá soteriologický rozměr a na tuto skutečnost poukazuje např. kontrast lidského rozumu (pro který je neuvěřitelné, že pouhé ponoření do vody může mít spásný účinek, který mu křesťanství připisuje) a moci křtu, který člověka zachraňuje.³⁴¹ Stejně tak je tomu v případě ukřižování a zmrtyvýchvstání Krista: „Syn Boží byl ukřižován; není to hanba, protože to je hanebné. Syn Boží zemřel; je to hodno víry, protože to je nesmyslné. Když byl pohřben, vstal z mrtvých; je to jisté, protože to je nemožné.“³⁴²

Jakkoliv se v sekundární literatuře objevuje názor, že zejména poslední citovaná pasáž z díla *O těle Kristově (De carne Christi)* má pouze topický charakter a je navíc ovlivněná aristotelskou rétorikou,³⁴³ tato interpretace není zcela přesvědčivá. Na jiném místě svého díla, které bylo právem nazváno „dialektikou protikladů“,³⁴⁴ se Tertullianus ptá: „Co má společného Jeruzalém a Atény? Co má společného Akademie a církev? Co mají společného odpadlíci a křesťané?“³⁴⁵ V jiném Tertullianově spisu nalzáme stejnou úvahu: „Jaká je podobnost mezi křesťanem a filosofem? Mezi učedníkem Řecka a nebe? Mezi člověkem, který touží po slávě, a člověkem, který touží po spáse života? Mezi drbnou a člověkem, který se prokazuje skutky? Mezi stavitelem a ničitelem? Mezi nepřítelem a přítelem bludu? Mezi tím, kdo pravdu kazí, a mezi tím, kdo ji zachovává?“³⁴⁶ Samotná syntaktická struktura

offenditur prospero errore, nonnumquam et in tenebris aditus quidam et exitus deprehenduntur caeca felicitate, sed et natura pleraque suggerentur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est.

341 TERTULLIANUS, *De baptismo* 2.2: *Quid ergo? Nonne mirandum est lauacro dilui mortem? Si, quia mirandum est, idcirco non creditur, atquin eo magis credendum est: qualia enim decet esse opera diuina nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed [quia] credimus. Ceterum incredulitas miratur quia non credit: miratur enim simplicia quasi uana, magnifica quasi impossibilia.* Jak uvádí STOCKMEIER (1972: 243), „[o]hne Zweifel wird hier im Gegenüber von *mirari* und *credere* das Paradox christlichen Glaubens sichtbar [...]“

342 TERTULLIANUS, *De carne Christi* 5.4: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.* Přel. P. Kitzler.

343 MOFFATT (1916) jako první upozornil na možný vztah Tertullianova paradoxu k Aristotelově *Rétorice* (1400a5–9): „Jedenadvacátý způsob dokazuje z toho, o čem se sice míní, že se děje, ale není víře podobné, protože prý by o tom nebylo mínění, kdyby to skutečně nebylo nebo nebylo blízko. Ba, je prý to proto tím spíše víře podobné; neboť lidé prý uznávají jenom to, co skutečně jest nebo jest pravděpodobné; je-li tedy něco těžko uvěřitelné a nepravděpodobné, je prý asi pravdivé; neboť tu patrně pravděpodobnost a uvěřitelnost věci není důvodem mínění.“ (přel. A. Kříž). Na možný vliv upozorňují dále BAUER (1970: 11–12); PERŠIĆ (2005: 156); BOCHET (2008: 267–271). Ke vlivu antické rétoriky na Tertulliana srov. SIDER (1971) a z nedávno vydaných prací zejména DUNN (2002; 2005; 2008).

344 BARCALA (1976: 357): „Esta forma de reflexión es la que designamos con el nombre de «dialéctica de los contrarios».“

345 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 7.9: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?*

346 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 46.18: *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis uitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator ueritatis, furator eius et custos?* Přel. J. Novák.

těchto pasáží je srovnatelná se sekcemi *Nového zákona*, ve kterých se proti sobě staví nesmiřitelné protiklady.³⁴⁷

Jakkoliv jsou tyto výpady afrického autora nelítostné a bezpochyby vážně míněné, nemyslím si, že by měl zcela pravdu André Labhardt a ti badatelé, kteří prohlašují Tertulliana za fideistu *par excellence* a za odpůrce „rozumu“. ³⁴⁸ Stejně tak je stěžejní obhajitelná i pozice autorů, kteří jej prohlašují za racionalistu v moderním slova smyslu.³⁴⁹ Autor, který byl právem nazván (již v titulu důležité Osbornovy monografie) „prvním teologem Západu“, ³⁵⁰ jistě rozum (resp. epistémické odůvodnění *per rem*) neodmítá *simpliciter*, což ostatně dokládá použití „přirozené teologie“ tehdy, když dosahuje výsledků, které jsou sluchitelné s pravdou zjevení. Justo González uvádí, že dle Tertulliana „kritérium přirozeného rozumu, ačkoliv je zpravidla platné, není platné vždy a za každých okolností, protože samotný rozum ukazuje, že Bůh, který je nejzazším rozhodujícím faktorem, se mu nemusí podvolovat“. Dále také tvrdí, že „v takovýchto případech není kritériem pravdy nějaká vnitřní logika, kterou bychom mohli odhalit čistě racionálním zkoumáním, ale spíše to, zda Bůh chtěl nebo nechtěl, aby se určitá událost udála – v tomto případě vtělení a jeho důsledky“. ³⁵¹ Vyjádřeno jinými slovy a zde zavedenou terminologií, epistémické odůvodnění *per rem* je aplikovatelné pouze tehdy, když jeho výsledky nejsou v protikladu ke zjevenému poznání, které bylo ospravedlněno prostřednictvím epistémického odůvodnění *per hominem*. Toto řešení, které v hrubých rysech představil již Pavel, ³⁵² pak platí téměř bez výjimky pro celou raně křesťanskou

347 STANTON (1973: 90). Mimo příklady, které uvádí Stanton, srov. také 2K 6:14–16.

348 LABHARDT (1950: *passim*). Podobně se vyjadřuje také QUASTEN (1964: 320–321) nebo GILSON (1986: 97). REFOULÉ (1956) a BRAUN (1971) jsou v interpretaci Tertulliana méně radikální než Labhardt nebo Quasten, ovšem o podřízenosti filosofii zjevení a víře v jeho myšlení nepochybují. CRUCIAT (2016) podrobil detailní analýze použití termínů *philosophus* a *philosophari* v Tertullianově díle a dochází k závěru, že křesťanský apogeta „esprime una concezione radicalmente negativa della philosophia“. Jedním z nejzajímavějších promyšlení Tertullianova paradoxu zůstává WILLIAMS (2006: 3–21, reprint původního textu z roku 1955).

349 Srov. D'ALÈS (1905: 33): „dans la pensée de Tertullien, l'adhésion à la religion chrétienne est un acte éminemment raisonnable“ a zejména BAUER (1970); SIDER (1980) a BOCHET (2008). K podobnému závěru dochází v detailní diskusi paradoxu také OSBORN (1997: 48–64).

350 OSBORN (1997).

351 GONZÁLEZ (1974: 21): „He is saying that the criterion of natural reason, usually valid, is not always ultimately valid, for that reason itself shows that God, who is the ultimate deciding factor, does not have to subject himself to it. He is also saying that in such cases the criterion of truth is not some inner logic which one can discover by purely rational investigation, but rather whether God did or did not will the event in question – in this case the incarnation and its sequel – to happen.“ Srov. také LORTZ (1987: 132): „Die Wahrheit par excellence liegt aber im Glauben. Wer diesen gesucht und gefunden hat und sich zu eigen gemacht hat, der darf wohl zur Stärkung und Befestigung eben dieses Glaubens noch weiter forschen, aber nicht so, daß dieser Glaube selbst wieder in Frage gestellt würde.“

352 DÉCAIRE (1961: 30–31) upozorňuje na jasný Pavlův vliv: „le «paradoxe» de Tertullien est donc celui de saint Paul, dans la première Épître aux Corinthiens; de même, son anti-rationalisme“, srov. také SCAGLIONI (1972).

literaturu. Epistémické odůvodnění *per hominem* v obraně křesťanské víry operuje jako *regula fidei* svého druhu, a to jak u Eirénaia, který ji nazývá „pravidlem pravdy“,³⁵³ tak u Tertulliana, který ji nazývá „pravidlem víry“.³⁵⁴ Pravidlo víry se neváže pouze k potírání heretických proudů uvnitř raného křesťanství,³⁵⁵ nýbrž je „samotnou vírou, samotnou pravdou“³⁵⁶ a uplatňuje se u jakéhokoliv konfliktu mezi osobním a neosobním modem epistémického odůvodnění: „Kdykoliv se zdá, že biblická zvěst jde proti rozumu, pravidlo víry se hlásí o slovo.“³⁵⁷

3.8 Závěr: Základní charakteristiky protekcionistického paradigmatu

Výsledek konfliktu dvou různých přístupů k epistémickému odůvodnění sumari-
zuje André Beckaert slovy „filosofie nevstřebala křesťanství, nýbrž ono vstřebalo
ji“.³⁵⁸ Náboženství (v tomto případě křesťanství) nemůže být za žádných okolností
podřízeno „světské“ moudrosti, ať si již pod ní představujeme filosofii (jak tomu
bylo v minulosti) nebo vědu (jako je tomu spíše dnes); naopak, pravda náboženství
může být epistémicky odůvodněna pouze prostřednictvím modality *per hominem*.
Toto stanovisko kanonizoval pro patristickou filosofii Aurelius Augustinus ve slav-
né pasáži díla *O křesťanské vzdělanosti* (*De doctrina Christiana*). Na jedné straně
uvádí, že křesťané by neměli zcela pohrdat pohanskou moudrostí.³⁵⁹ Uvádí ana-
logii s odchodem izraelského národa z Egypta,³⁶⁰ kdy i Izraelité uloupili egyptské
nádooby ze zlata a stříbra, také šatstvo, které patřilo modlářskému lidu, dokonce
jejich utiskovatelům a nepřátelům. Stejně tak by si dle Augustina měli křesťané vzít

353 IRENAEUS, *Adversus haereses* 1.10.

354 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 13. K „pravidlu víry“ u Tertulliana viz zejména BRAUN (1962: 446–454); WASZINK (1979) a COUNTRYMAN (1982).

355 Tuto tezi zastávají zejména FARMER (1984) a FERGUSON (2001).

356 HÄGGLUND (1958: 4): „Nicht eine im Kampfe gegen die Häresien erfundene oder formulierte Lehrzusammenfassung wird damit gemeint, sondern der Glaube selbst, die Wahrheit selbst, die in der heiligen Schrift, in der Verkündigung des Herrn und der Apostel, geoffenbart und bekanntgemacht worden ist, und in der Taufe einem jeden Christen übergeben und anvertraut wird.“

357 FERNÁNDEZ (2004: 120): „Cuando el mensaje bíblico parece ir contra razón, la regla de fe tiene una palabra que decir.“

358 BECKAERT (1961: 62): „L'évolution historique manifeste bien que la philosophie n'a pas absorbé le christianisme, mais qu'elle s'est résorbée en lui.“ Srov. také GRANT (1952: 263): „As regards these basic physical and metaphysical questions, Nestle rightly observes that Christianity was in no way whatever the heir of Greek philosophy.“

359 AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 2.40.60.

360 Tato analogie se objevuje již u Órigena, viz HEINE (1993: 90): „Origen then illustrates his meaning by his metaphor of 'spoiling the Egyptians', a figure that was to become common coin among the later Fathers of taking things from secular learning and applying them to the disciplines of theology.“

užitek ze „svobodných umění“ (*liberales disciplinae*), která mohou, navzdory jejich pohanskému původu, obsahovat leccos dobrého. I relativně shovívavý Augustin však hned nato dodává, že zjevená pravda křesťanství nemůže být předmětem světských věd. V té souvislosti biskup z Hippo uvádí, že tak jako nemůže být ani zlato a stříbro ani šatstvo Egypta srovnáváno s tím, čím se za krále Šalamouna pyšnil Jeruzalém, tak nemůže být pohanské vědění (*cuncta scientia collecta de libris Gentium*) srovnáváno s „vědou“ Svatého písma (*scientia divinarum Scripturarum*).³⁶¹

Tomáš Akvinský říká v obecnější rovině v podstatě totéž. V *Summě teologické* vymezuje filosofii vůči zjevenému poznání: Tomáš definuje filosofické disciplíny jako zkoumající svět a místo člověka v něm, a to z hlediska lidského rozumu (*philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur*); proti nim pak staví nauku, která zabezpečuje spásu a která je založena na zjevení (*doctrinam quaedam secundum revelationem divinam*).³⁶² Dále upřesňuje, že „věda“, která se zjevením zabývá, je spekulativní a praktická současně, ale v každém případě přesahuje všechny ostatní světské spekulativní či praktické vědy (*omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas*).³⁶³ *Doctor angelicus* ji hodnotí z hlediska jistoty poznání (*secundum certitudinem*) a z hlediska významu pro lidský život (*secundum dignitatem*). Z hlediska jistoty garantuje ostatní vědy pouze chybný a omezený lidský rozum (*ex naturali lumine rationis humanae*), zatímco zjevení se zakládá na nechybném rozumu božském (*ex lumine divinae scientiae*). Co do vznešenosti, ostatní vědy se věnují tomu, co podléhá rozumu (*quae rationi subduntur*), avšak zjevení tomu, co lidský rozum přesahuje (*quae sua altitudine rationem transcendunt*). Nejpozději do uveřejnění Pomponazzioho spisu *De incantationibus* (1556, sepsáno na počátku 16. století), který obsahuje první náznaky návratu k naturalistickému paradigmatu,³⁶⁴ po celé období interregna křesťanství v západní kultuře platí to, co tak půvabně vyjádřil Petrus Damiani, totiž že filosofie je dobrá pouze jako služka teologie:

Haec plane, quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventa sunt, ut in sillogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisteria sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio

Je zřejmé, že to, co má původ v argumentech filosofů nebo řečníků, není snadné sloučit s mystérii božské moci. A vše, co bylo tímto způsobem vynalezeno (jako například nástroje logického vyplývání nebo řečnické klauzule), ať se chrání toho, aby se sverpě vměšovalo do svatých Písem a své potřeby stavělo do protikladu k závěrům božské moci. Pokud však to, co náleží lidskému umění, chceme použít při rozboru svatých výroků, pak by si [filosofie]

361 AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 2.44.63.

362 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Prima pars, Qu. I, A. 1.

363 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Prima pars, Qu. I, A. 5.

364 Pro interpretaci italského filosofa jako rozhodného kritika náboženství viz PINE (1986: 235–274).

3 Protekcionistické paradigma: Raně křesťanská literatura mezi vírou a věděním

*subservire, ne si praecedat, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.*³⁶⁵

neměla zpučně uzurpovat právo učitele a mistra. Naopak, měla by jako služka v poslušnosti sloužit, protože kdyby vedla, ztratila by se; zatímco následuje důsledky vnějších slov, mohla by ztratit nejnítěnější světlo moci a pravou cestu pravdy. (přel. J. Franek)

Stejně jako nejsou apoštolové v dolní polovině Raffaelovy *Transfigurace* schopni uzdravit mladíka posedlého zlým duchem bez pomoci Ježíše, tak není osamocný lidský rozum v kontextu protekcionistického paradigmatu schopen dosáhnout skutečného poznání „posvátná“. Pokud si naturalistické paradigma klade za cíl vysvětlit náboženskou zkušenost její redukcí na nenáboženské prvky, čímž ji vposled identifikuje jako iluzi, protekcionistické paradigma nejen zcela jednoznačně popírá, že by se dalo dosáhnout redukcionistického vysvětlení náboženství, ale všechno rozumové poznání podřizuje požadavkům víry.

365 PETRUS DAMIANI, *Epistula CXIX*, p. 354.