

cestu“ do let 49–52 (str. 67), nelze proti tomu kromě upozornění na problematiku věrohodnost užitého pramene nic podstatného namítat. Ale datování Pavlovy vazby v palestinské Kaisareji (srov. Sk. ap. 23,12 – 24,27) do let 58–58 (str. 69 a 75) již nerespektuje druhou oporu pro absolutní chronologii, neboť Porcius Festus, který na počátku svého místodržitelského úřadu odeslal Pavla do Říma (Sk. ap. 25,1 – 26,32), se stal prokurátorem Judeje buď roku 54, nebo 56 (srov. PWRE XXII, Stuttgart 1954, sl. 221 n.). Oba zmíněné časové údaje se totiž opírají o Eusebiova Chronika, přičemž arménský překlad klade Festův nástup do roku 54, kdežto spolehlivější Hieronymův latinský překlad do roku 56. Na celkové chronologii Pavlova života, jak ji Schelkle uvádí v přehledu na str. 75, by se ovšem nemuselo mnoho měnit, budeme-li – jak radí P. L. Schmidt (Der Kleine Pauly, Bd. IV, Stuttgart 1972, sl. 1 059) – slova Skutků apošt. 24, 27 „po naplnění dvou let“ vztahovat nikoli na dobu Pavlovy vazby, nýbrž na trvání místodržitelského úřadu Festova předchůdce, jímž byl C. Antonius Felix. Podle toho by byl Pavel zatčen asi o velikonočních roku 55 a o rok později jako římský občan odeslán k císařovu soudu do Říma.

Pavel osobně neznal Ježíše a jeho učení se také podstatně liší od Ježíšových výroků v synoptických evangeliích (str. 163). Schelkle nachází vysvětlení v tom, že Ježíš vyšel z přísného židovského prostředí, kdežto Pavel z diaspory a nadto měl řecké vzdělání (str. 164). Ale je již nanejvýš sporné, můžeme-li v evangeliích slova literárně ztvárněné Ježíšovy osobnosti pokládat za vskutku autentická a paralely mezi nimi a Pavlovými odkazy na „slova Páně“ vysvětlovat jako Pavlovu závislost na tom, co bylo napsáno až po Pavlově smrti a nadto autory, kteří – přímo či nepřímo – znali Pavlovo učení. Sám Schelkle klade sice sepsání evangelií již do let 70–100 (str. 164), ale ani při tomto nízkém datování se novozákonní evangelia nedají charakterizovat jinak než legenda, jejíž ústřední postava hlásá názory živé mezi prvotními křesťany v popavlovské době.

Schelkle tedy metodologicky vychází z tradiční křesťanské koncepce, která v souladu se Skutky apoštolů uznává návaznost Pavlova učení na učení Ježíše, v němž i „apoštol národů“ viděl svého Krista. Avšak přísnější historická kritika ukazuje, že se evangeliijní Ježíš Kristus, jehož starší obraz vyrůstal z židokřesťanského radikalismu, postupně stále více stával hlasatelem pavlovských pacifistických a kosmopolitických názorů. Jinak ovšem Schelklova systematická studie přesně vystihuje hlavní rysy původního pavlovského křesťanství a pro svou přehlednost je spolehlivou příručkou k rychlému poučení o jednotlivých Pavlových listech i o hlavních myšlenkách těch listů, které – nehledě k pozdějším přidávkám – mohou být pokládány za skutečné Pavlovo literární dílo.

Josef Česka

Ulrich Berner: *Origenes*. Erträge der Forschung, Band 147. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Stran VII + 125.

K nejrozpačitéji hodnoceným dílům v celé starokřesťanské literatuře patří bezesporu spisy Origenovy, od starověku obdivované i zatracované. V řeckém originále se dochovala jen jejich část, více jich známe v latinském překladě, zejména Rufinově, Hieronymově a Hilariově. To ovšem s sebou přináší další problémy, zvláště pokud jde o překlady Rufinovy, kterým již současníci kolem roku 400 vytýkali celkovou nepřesnost i snahu purifikovat Origenova problematika nebo dokonce již za bludy prohlášená místa. Origenés, který horečným způsobem tvořil své přetné spisy v první polovině III. století n. l., nebyl ještě svázán přísnými dogmaty a ve svých traktátech i různých komentářích, exegezích a polemikách dával také různé názory spíše jen k úvaze, než že by je měl všechny jednou provždy promyšlené.

Obdivuhodná Origenova vzdělanost, jeho všestrannost v nábožensko-filozofické tematice, jeho formálně přesná logika i v alegoriích si libující metodologie uváděly po staletí do rozpak všechny myslivé křesťanské teology, tak či onak vázané ortodoxií. U. Berner však ve své knize o Origenovi neprobírá celé dějiny origenismu, nýbrž podává pouze kritický přehled měnících se hodnocení, jaká o něm lze od XIX. století nalézt v novodobé odborné literatuře.

Po stručném úvodu (str. 1—7), obsahujícím dva krátké exkursy s bibliografickými údaji (str. 3—5 o Órigenově životě a str. 5—7 o órigenismu), se autor nejdříve (str. 9—67) zamýšlí nad tradičním teologickým i filozofickým přístupem k Órigenovi jako k systematickovi a postupně probírá různé aspekty, s jakými se ke studiu jeho díla přistupovalo. V Thomasiově pohledu na Órigenovo učení jako na reflektující teologii a dogmatiku (str. 9—12) vidí vědomé zúžení položené otázky, ale o termínu „reflektierende Tätigkeit“, G. Thomasiem roku 1837 zavedeném, se vyslovuje celkem pochvalně (str. 12), neboť prý u Órigena umožňuje dobře rozlišovat názory promyšlené od těch, o nichž se Athanasios ve IV. století vyjádřil, že je Órigenés napsal „hledaje a cviče se“.

O svůj německý překlad Órigenova spisu *De principiis*, dochovaného v latinském převodu Rufinově, se roku 1835 opřel K. F. Schnitzer při své romanticky optimistické snaze správně vědecky rekonstruovat Órigenův systém a poznat tak přesně první a — podle jeho mínění — úplný pokus o křesťanskou dogmatiku, přičemž v rámci této „vědecké teologie“ obhajoval Órigenovu nezávislost na gnosticismu (str. 12—18). O málo později E. R. Redepenning, který roku 1841 rozvíjel téma „Glaubenswissenschaft“, nezdůrazňoval sice tolik teologické stanovisko a v jednotlivostech kritizoval órigenovskou exezezi (str. 14 n.), ale F. Ch. Baur, v jehož učebnici dějin křesťanského dogmatu (*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*) je Órigenovo dílo zcela ve vleku pojmut „systém“ a „věda“, dospěl roku 1847 již k závěru (str. 17), že Órigenés učinil další krok, aby víru povýšenou na vědění (*Wissen*) vynesl na úroveň vědy (*Wissenschaft*).

Teprve ke konci XIX. století se objevilo více pojednání, jejichž autoři (M. J. Denis, E. de Faye aj.) charakterizovali Órigena z idealistických pozic jako filozofa (str. 18), třebaže se jinak většinou zdůrazňovala heterodoxie Órigenova teologického systému (tamtéž). Mnozí badatelé se totiž nechtěli Órigenovy filozofie vzdát. Tak např. B. F. Westcott roku 1887 uznával, že se Órigenés vázal na církevní autoritu, a proto jeho systém v obsahu víry s sebou nenese žádnou změnu, ovšem sám órigenovský systém je absolutním idealismem, působícím prý jako natažené hodinové péro před akcí (str. 19 n.). Ostatně již rok předtím srovnával Ch. Bigg Órigena jako prvního velkého vědce, kazatele, zbožného spisovatele, komentátora i dogmatika s Leibnitzem, Butlerem a Abélarodem, ale spatřoval v něm také duchovního předchůdce Bernarda z Clairvaux i jiných mystiků (str. 21).

Rovněž A. von Harnack charakterizoval Órigena jako „otce církevní vědy v nejširším smyslu toho slova“ a uznával v něm jednak pravověrného tradicionalistu, věřícího, že křesťanství samo o sobě přináší věřícím lidem spásu, jednak idealistického filozofa, který převedl celý obsah církevní víry do idejí (str. 23 n.). Ale Órigenés byl na přelomu XIX. a XX. století oceňován i jinak: F. Loofs, odmítající Harnackův důraz na „bezpodmínečný biblicismus“, spatřoval v Órigenově eschatologii odklon od tradice (str. 26), R. Seeberg vyzvedal jeho impulzivní sklon k uzavřenému křesťanskému názoru (str. 27) a C. T. Cruttwell dospěl k přesvědčení, že Órigenés, stejně teolog jako filozof, šel ve šlépějích křesťanské tradice a jen v jejích mezerách si dovoľoval svobodu k vytváření hypotéz (str. 29). Rovněž na sklonku minulého století zdůrazňoval L. Atzberger, že se u Órigena vůbec nevyskytuje eschatologie ve vlastním smyslu, a o Órigenově myšlení soudil, že bylo determinováno věrností církvi na straně jedné a důsledky vlastního teologického systému na straně druhé (str. 32 n.).

Teprve ve dvacátých letech XX. století došlo v órigenovském bádání k podstatnějšímu posunu, když E. de Faye zkoumal celé filozofické prostředí, ve kterém Órigenés vyrůstal a žil, a když si kladl otázku, pokud byl Órigenés, v podstatě křesťan a církevník, platónským filozofem a pokud věřícím člověkem (str. 33—37). Nic na věci nemění, že se v téže době snažila Harnackova žákyň A. Miura-Stange nalézt v Órigenových spekulacích svobodu vůle a jakýsi zvláštní racionalismus (str. 38).

Roku 1932 přirovnával H. Koch Órigenův systém k elipse, jejímž ohnisky jsou pojem boha a svoboda vůle, a samého Órigena zařazoval do apologetické tradice, přičemž obdobně jako Harnack konstatoval, že Órigenés vnesl do čtyř biblických textů řeckou náboženskou filozofii (str. 39—43). H. Karpp pak v monografii o problémech starokřesťanské antropologie, napsané roku 1938 a publikované roku 1950, pojal órigenovskou psychologii jako část spekulace chtějící myšlením zvládnout teodiceu, přičemž órigenovská spekulace je podle něho sumou hypotéz, které nelze prohlásit za učení a směrodatný výklad, nýbrž dají se spíše srovnávat s Aristotelovými aporiemi. Órigenés prý nad nimi spíše dumal, než jim učil, a teprve Rufinus a Hieronymus jim každý svým způsobem dali zhrblé ryby (str. 43 n.). Rovněž těsně před druhou světovou válkou

se zamýšlel A. Nygren nad otázkou, zda byl Órigenés více křesťanem nebo platonikem, a v syntéze těchto dvou jeho orientací posouval těžiště na řeckou stranu (str. 45 n.).

V téže době se v díle H. Lietzmannna znovu dostal do popředí vědeckého zájmu Órigenův vztah ke gnósi (str. 47 n.) a H. von Campenhausen u Órigena dokonce hledal odmytologizovaný gnóstický mýtos o pádu světa (str. 48). Po druhé světové válce dospěl H. Jonas k závěru, že nefalšovanýho spekulativního Órigena nelze nalézt v Rufinově překladu díla *De principis*, nýbrž ve fragmentech roztroušených v protihereetických spisech a učebních textech, neboť právě vše spekulativní bylo zároveň heterodoxní (str. 49). Formální strukturu órigenovského systému chápal roku 1952 H. Dembowski jako období gnóstické mytologie a její vymezení vysvětloval vertikálním pohybem od jednoty přes mnohost zpět k jednotě (str. 52).

E. von Ivánka, který v díle *Plato christianus* z roku 1964 zkoumá vliv a přeměnu platonismu ve spisech církevních Otců, rozlišuje gnósi v užším a širším smyslu. Órigenés totiž podle něho (str. 53 n.) potíral je užší pojetí, odmítající, že by svět mohl být stvořen dobrým a spravedlivým bohem, a o konstruování řádů jsouna (*Seinsordnungen*) v širším gnóstickém smyslu soudil, že vzešlo ze spásného děje (aus dem Heilsgeschichtlichen). Ze stejného zorného úhlu zdůraznil roku 1973 P. Kübel neústupnost, s jakou Órigenés hájil proti valentinovským gnóstickům svobodu vůle (str. 55).

Jinak se ovšem znovu objevuje otázka, do jaké míry měnil Órigenés výklad bible, a R. P. C. Hanson na ni v padesátých letech odpověděl tak, že Órigenés nemůže být označován za velkého interpreta bible v tom smyslu jako Augustinus, Luther, Westcott a snad i Barth, neboť prý nikdy nepřejal biblické stanovisko ve vztahu k významu dějin. Bible prý mu zabránila, aby se stal gnóstikem, ale „magický kruh allégorése“ mu stejně umožňoval dávat jednotlivým biblickým pasážím takový význam, jak si přál (str. 59). Ostatně podle pojetí F. H. Kettlera z roku 1960 je celý Órigenův filozofickoteologický systém zatměním nikoli následkem mezerovitého dochování jeho díla, nýbrž proto, že on sám své nejmolejší názory vyjadřoval zastřeně (tamtéž). Tuto tezi upřesnil Kettler o šest let později v tom smyslu, že Órigenés nebyl přesvědčen o vyřešení všech problémů a že tedy i uvnitř jeho systému se řešeni nějakých okrajových problémů nemůže jevit tak jisté jako řešení klíčových otázek (str. 61).

Dlouhou dobu tedy v teologické a filozofické literatuře zcela převládalo hodnocení Órigena jako systematika, až teprve v posledních desetiletích se začala tato koncepce korigovat zdůrazňováním Órigenovy církevní zbožnosti a mystiky. G. Bardy ve svém Órigenovi (2. vyd. z r. 1931) v tomto smyslu vyzvedl Órigenovu lásku ke Kristovi i praktický pro církev význam jeho důrazu na martyrium (str. 68 n.). V téže době si W. Völker položil otázku, „zda lze při použití veškerého órigenistického písemnictví nakreslit o této osobnosti obraz, který by se více blížil skutečnosti“, načež dospěl k závěru, že se Órigenés více přimkl k opravdovému křesťanství a k biblí, než by se dalo očekávat z výkladů vycházejících z jeho spisu *De principis*. Přitom Völker nepopíral órigenovskou poznávací dynamiku (*Erkenntnistrieb*) a racionální prvek v jeho gnósi, ačkoli vcelku tento fenomén zasunuje do pozadí a podřizuje jej jinak zaměřené souvislosti, jmenovitě tomu, jak si zbožné klestilo cestu přes všechna pokušení vzhůru k mystickému nazírání na boha (str. 71–74).

Kdežto Völker posouval órigenistickou teologii Kristova společenství prakticky zcela z hlediska náboženské zkušenosti, zamýšlel se A. Lieske roku 1938 nad otázkou, zda a do jaké míry se dá realismus órigenistického společenství logu alespoň ve svých hlavních prvcích odvodit z jeho teologie milosti (*Gnadenologie*), a našel odpověď v tom, že Órigenova teologie mystického společenství logu není žádnou pouhou projekcí či systematizováním subjektivně mystického prožitku, nýbrž konsekventním výrazem jeho trinitářské teologie milosti (str. 75).

Roku 1950 obrátil H. de Lubac pozornost na „nesystematickou“ výzkumnou tradici, a to především na Órigenovu duchovní exegezi, kterou charakterizuje jako pokus pochopit ducha v dějinách anebo umožnit dějinám přechod k duchu (str. 77–79). O šest let později zdůrazňoval H. Crouzel mystické Órigenovo poznávání. Ačkoli totiž Órigenés využíval filozofie, stále prý si uvědomoval, že filozofie zůstává matkou hereze, takže má být správně zařazován do dějin apologetiky a jednota v jeho díle se prý má správně hledat nikoli v racionálním systému, nýbrž v teologické a spirituální syntéze, tematicky soustředěné kolem obrazu boha jakožto ústředního bodu jednak christologie, jednak antropologie (str. 80–82).

Órigenův nikoli racionalismus, nýbrž intelektualismus je ostatně motivem monografie, kterou o Órigenově mládí publikoval již roku 1935 R. Cadiou. Órigenova teologie

je podle něho pouze řadou domněnek a snah určených k ospravedlnění dogmatu, aniž by přitom byla zanedbána jakákoli věc. Origenés, jenž často mluvil o chápání, vnímání a rozjímání (comprendre, voir, contempler), nikdy podle jeho přesvědčení nezapomínal na cíl, jímž je nevysslovitelná jednota a dokonalá intuice, a proto prý jeho intelektualismus není racionalismem (str. 89 n.).

V podstatě kompromisní stanovisko nacházíme v knize, kterou o Origenovi uveřejnil roku 1948 J. Daniélou. V jeho pojetí se u Origena uplatňují dva aspekty, které prý vytvářejí pravého teologa: úsilí o systematizaci a zároveň odmítavé stanovisko k deformování zjevené pravdy za tím účelem, aby se přizpůsobila požadavkům systému, z čehož tedy vyplývá akceptování určité inkoherece (str. 91–94). J. Daniélou se pak stal vzorem dalším origenovským badatelům, kteří se — jako W. Jaeger, J. H. Waszink, V. E. Hasler, H. T. Kerr, Marguerite Harl aj. (str. 94–98) — snaží překlenout jednostranná řešení zprostředkujícími hledisky, ale pořád zde zůstává postulátem „sledovat Origena při práci“, tj. jednotlivá origenovská díla interpretovat pouze z jejich vnitřní textové souvislosti (textimmanent) a nevyoházet hned z celkového Origenova hodnocení (str. 99–102).

Bernerův přehled různých studijních přístupů k Origenovi, doplněný ještě dalšími dvěma exkursy — o překladech a výkladech spisu *De principiis* (str. 63–67) a o církevních výkladech Origena (str. 84–87) — a opatřený přípojenými poznámkami (str. 103–125), nepochybně svědčí o prohlubování analýzy a upřesňování interpretace jednotlivých Origenových míst, a právě tato tendence bude zřejmě v míře ještě zesílené pokračovat (str. 102). Přesto však Bernerova knížka, aniž si to sám její autor přeje, především ukazuje, jak se teologové a idealističtí filozofové při řešení dané problematiky veelku stále točí v jakémsi bludném kruhu a jak se — ostatně již od starověku — jako klíčová znovu a znovu vrací otázka, zda a jak dalece se Origenés vzdálil od oficiálního církevního učení (str. 86). Církevní vztah k Origenovi se však v podstatě chápe nedialekticky, poněvadž se náležitě nepřihlíží k postupnému formování křesťanské teologie v rámci celého historického procesu, v němž se utvářela církevní dogmatika, takže mnohé difference mezi Origenem a oficiálním církevním učením vznikly teprve v době, kdy již církev přesně vymezeným vyznáním víry zúžila svým teologům prostor ke spekulacím.

Josef Češka

Richard Klein: *Die Romrede des Aelius Aristides, Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, stran VIII + 176.

O Chvalořeči na Řím, sepsané Ailiem Aristeidem, nebylo v novodobé klasické filologii dlouho valné mínění. Jako u jiných rétorických výtvorů tohoto význačného představitele druhé sofistiky se na ní cenila pečlivá stylistická stránka a čistá attičtina, ale její obsah vzbuzoval zájem namnoze jen potud, že se zkoumalo, z jakých předloh Aristeides vycházel. Teprve historikové začali přes zjevnou idealizaci Aristeidova výkladu pracovat s Chvalořečí na Řím jako s hodnotným pramenem k objektivnímu poznání ne-li politických poměrů, tedy alespoň názorů o nich uprostřed II. století n. l. (o různých řešení dané problematiky viz str. 160–172). V Chvalořeči se pochopitelně neodrážejí názory, jež bychom mohli pokládat za obecně rozšířené ve společenském vědomí všeho obyvatelstva římské říše, ale i to stačí, že poznáváme — třeba v ideализované podobě —, jak se uprostřed II. století n. l. na římskou vládu a na římský mír dívali příslušníci horních městských vrstev.

R. Klein přistupuje k problematice Aristeidovy Chvalořeči na Řím (v Dindorfově vydání publikované pod číslem XIV, v Keilově pod číslem XXVI) z historického hlediska. Proto nejdříve pojednává o urbanizaci římské říše v jejím historickém vývoji, přičemž se zabývá politickým a právním postavením měst (str. 2–24), městy jako středisky sociálního a společenského života (str. 24–51) a vnitřními městskými poměry, speciálně ve II. století n. l. (str. 51–70). Autorův zájem, v němž kupodivu v pozadí zůstávají poměry hospodářské, se ovšem soustřeďuje především na řecká