

Papoušek, Dalibor

Večeře Páně v Korintu : k archeologii sociálního konfliktu

Religio. 2006, vol. 14, iss. 2, pp. [209]-226

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125174>

Access Date: 09. 12. 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.

Večeře Páně v Korintu. K archeologii sociálního konfliktu

Dalibor Papoušek*

Pavlovské církve ve světle „nového konsensu“

Rané listy pavlovského novozákonního korpusu (*Ř, 1 K, 2 K, Ga, Fp, 1 Te, Fm*), jež lze do značné míry považovat za autentické dílo Pavla z Tarsu,¹ představují mezi dochovanými texty nejstaršího křesťanství jedinečný pramenný soubor. I když jsou výrazně poznamenány osobním zaujetím autora, díky bezprostřednosti, s níž reagují na běžné problémy tehdejších křesťanů, se v nich projevuje menší míra narativní stylizace než u jiných pramenů, což dovoluje alespoň částečně nahlédnout do každodennosti raně křesťanských obcí. Pavlovy listy tak nabízejí ojedinělou sondu do sociálního života nejstarších křesťanských skupin.

Korintská korespondence zaujímá v tomto ohledu zvláštní místo, neboť se v ní Pavel, často ve vypjatých chvílích, odvolává na starší křesťanskou tradici, mnohdy již v podobě ustálených liturgických formulí.² Mimoděk tak zachoval vůbec nejstarší křesťanské vyznání víry (*1 K 15,3-5*), rané aklamace typu „Ježíš je Pán“ (*Kyrios Iésús; 1 K 12,3*) či slavný hymnus na lásku (*agapé; 1 K 13,1-13*). Při nabádání korintské církve odkazuje též k aitiologii večeře Páně (*kyriakon deipnon; 1 K 11,23-25*), kterou později využili i synoptikové v novozákonních evangeliích (*Mk 14,22-24; Mt 26,26-28; L 22,19-20*). Právě tato pasáž, týkající se večeře Páně, poskytuje komplexnější vhled do sociálního života pavlovských církví, neboť podhaluje dimenzi střetu žitého náboženství se stabilizujícím se rituálem společného jídla.

* Tato studie je aktualizovanou a rozšířenou verzí dosud nepublikovaného příspěvku, předneseného na 2. konferenci CERES *Náboženství a jídlo*, konané 25.-26. října 2004 v Pardubicích.

- 1 Srov. Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1985, 58-251; Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993, 157-241.
- 2 Srov. Dalibor Papoušek, „Židovský nomismus v prvotním křesťanství prizmatem Pavlova díla“, in: Luboš Bělka – Milan Kováč (eds.), *Normativní a žité náboženství*, (Religionistika 9), Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos 1999, 70-79: 75.

V úplnosti text zní (1 K 11,17-34):³

Když už vás napomínám, nemohu také pochválit, že se shromažďujete spíše ke škodě než k prospěchu. Předně slyším, že jsou mezi vámi roztržky (*schismata*), když se v církvi shromažďujete (*synerchomenón hymón en ekklesiá*), a jsem nakloněn tomu věřit. Neboť musí mezi vámi být i různé skupiny (*haireseis*), aby se ukázalo, kdo z vás se osvědčí. Když se však shromažďujete, není to už společenství večeře Páně (*kyriakon deipnon*): každý se dá hned (*prolambanei en tó fagein*) do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije. Což nemáte své domácnosti (*oikias*), kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží (*tés ekklesiás tú theú katafroneite*) a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají? Co vám mám říci? Mám vás snad pochválit? Za to vás nechválím!

Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb (*arton*), vzdal díky, lámal jej a řekl: „Toto jest mé tělo (*sóma*), které se za vás vydává; to číňte na mou památku (*eis tén emén anamnésin*).“ Stejně vzal po večeři i kalich (*poterion*) a řekl: „Tento kalich je nová smlouva (*hé kainé diathéké*), zpečetěná mou krví (*en tó emó haimati*); to číňte, kdykoli budete pít, na mou památku (*eis tén emén anamnésin*).“

Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde. Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně (*anaxiós*), proviní se proti tělu a krvi Páně. Nechť každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije. Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o tělo Páně, jí a pije sám sobě odsouzení (*kríma*). Proto je mezi vámi tolik slabých a nemocných a mnozí umírají. Kdybychom soudili sami sebe, nebyli bychom souzeni. Když nás však soudí Pán, je to k naší nápravě, abychom nebyli souzeni spolu se světem. A tak, bratří moji, když se shromažďujete k společnému stolu (*synerchomenoi*), čekejte jeden na druhého (*eis to fagein allélús ekdecheste*). Kdo má hlad, ať se nají doma (*en oikó*), abyste se neshromažďovali k odsouzení (*me eis kríma synerchéste*).

Analýzy tohoto úryvku prostupují dějiny sociologie raného křesťanství od samých jejich počátků v 19. století.⁴ Významný přelom v jeho interpretaci přinesl tzv. „nový konsensus“, k němuž na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století dospělo několik předních sociologizujících novozákonníků (Abraham Malherbe, Gerd Theissen, Wayne A. Meeks, Jerome Murphy-O'Connor).⁵ Jejich závěry, opírající se především o výzkum

3 Všechny novozákonní citace vycházejí z kritického řeckého vydání (Eberhard Nestle – Kurt Aland et al. [eds.], *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 271979) a z českého ekumenického překladu (*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost 31985).

4 Srov. Bengt Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis: Fortress Press 1990, 21-76.

5 Abraham Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge – London: Louisiana University Press 1977 (Philadelphia: Fortress Press 21983); Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979 (31989); Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press 1983 (2003); Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington: M. Glazier 1983 (Collegeville: The Liturgical Press 32002).

pavlovských církví, prolomily starší pohled, pojímající rané křesťanství jako hnutí tvořené v drtivé většině chudými, proletářskými vrstvami obyvatelstva.⁶ Přes rozdíly v dílčích stanoviscích „nový konsensus“ spočíval ve společném zjištění, že křesťanské církve v podstatně větší míře tvořily „výsek procházející napříč společností“.⁷ Opěrným bodem „nového konsensu“ byly zvláště raně křesťanské zprávy o konání bohoslužebných shromáždění v soukromých domech. Vzhledem k tomu, že hostitelé takových setkání sotva mohli stát mimo křesťanské kruhy, bylo zřejmé, že se členy křesťanských obcí stávali i příslušníci majetnějších vrstev a sociální stratifikace tak – navzdory raně křesťanské propagandě (srov. *Sk* 5,1-11) – hrála významnou roli i uvnitř církví.

Přestože „nový konsensus“ vzbudil i výrazně kritické reakce,⁸ následující období přineslo spíše prohlubování jeho interpretačního potenciálu, vyrůstajícího ze spojení s teoretickou sociologií náboženství. Ostřejší diskusi vyvolalo teprve nedávno vydané dílo Justina J. Meggitta *Paul, Poverty and Survival* (1998),⁹ které staronovým důrazem na masovou chudobu prvních křesťanů zpochybnilo zásadní teze „nového konsensu“.

Jakkoliv se současná polemika o oprávněnosti „nového konsensu“ soustřeďuje především na analýzy písemných pramenů, komparaci s širším antickým kontextem a řešení metodologických otázek,¹⁰ její důležitou sou-

6 Tezi o proletářském charakteru raně křesťanských obcí rozpracovali zvláště marxisté Friedrich Engels a Karl Kautsky (Friedrich Engels, „Zur Geschichte des Urchristentums“, *Die neue Zeit* 1-2, 1894-1895 = Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke* XXII, Berlin: Dietz Verlag 1970, 447-473 [česky: „K dějinám raného křesťanství“, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy* XXII, Praha: Svoboda 1967, 503-527]; Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart: J. H. W. Dietz 1908 [česky: *Původ křesťanství*, Praha: SNPL 1961]). – Na novozákonní bádání měl však největší vliv Adolf Deissmann, který v kontrastu k třídnímu marxistickému pojetí vycházel spíše z romantizujících představ o příslušnosti křesťanů k nejhudším vrstvám římského lidu (Adolf Deissmann, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1908; id., *Paulus: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1911 [21925]). Celá diskuse, ústící posléze v „nový konsensus“, byla výrazně ovlivněna proměňujícím se ideologickým rámcem bádání. Blíže viz Steven J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus“, *Journal for the Study of the New Testament* 26/3, 2004, 323-361: 326-337.

7 Abraham Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge – London: Louisiana University Press 1977, 31.

8 Srov. Robin Scroggs, „The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research“, *New Testament Studies* 26/2, 1980, 164-179; Georg Schöllgen, „Was wissen wir über die Sozialstruktur der Paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W. A. Meeks“, *New Testament Studies* 34/1, 1988, 71-82.

9 Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh: T. & T. Clark 1998.

10 Viz zejm. Dale B. Martin, „Review Essay: Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, 51-64; Gerd Theissen, „The

části zůstávají i archeologické aspekty, které se uplatnily již v původní artikulaci „nového konsensu“.

Archeologie a možnosti analýzy korintské roztržky

Východiskem archeologického uchopení dané problematiky je dnes již klasická práce J. Murphyho-O'Connora *St. Paul's Corinth* (1983),¹¹ zabývající se možnostmi archeologické evidence sociálního konfliktu v korintské církvi. Murphy-O'Connor si položil prostou otázku, kde konkrétně se mohla bohoslužebná shromáždění křesťanů konat a zda lze hypotetická řešení tohoto problému, dedukovaná z textů, propojit s aktuálními výsledky archeologického výzkumu v Korintu. Zabýval se především prostorovou dispozicí soukromých korintských domů a jejím možným vlivem na podobu křesťanských shromáždění a vznik sociálních konfliktů v jejich průběhu.

Vzhledem k předpokládané sociální stratifikaci uvnitř korintské obce vyšel z architektonického řešení římské villy jako soukromé rezidence příslušníků vyšších vrstev a možného místa konání bohoslužebných shromáždění.¹² Podle Murphyho-O'Connora mohla být zdrojem sociálního napětí okolnost, že se rituální hostina z prostorových důvodů odehrávala v rozdílných částech villy. Prestižní část hostiny probíhala v reprezentativní hodovní síni (*triclinium*), jejíž prostor byl však omezen počtem lehátek, na nichž hodovníci během jídla leželi.¹³ Většina obce se proto mohla

Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J. J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, 65-84; id., „Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J. J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*“, *Journal for the Study of the New Testament* 25/3, 2003, 371-391; Justin J. Meggitt, „Response to Martin and Theissen“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, 85-94; Steven J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus“, *Journal for the Study of the New Testament* 26/3, 2004, 323-361; John Barclay, „Poverty in Pauline Studies: A Response to Steven Friesen“, *Journal for the Study of the New Testament* 26/3, 2004, 363-366; Peter Oakes, „Constructing Poverty Scales for Graeco-Roman Society: A Response to Steven Friesen's ‚Poverty in Pauline Studies‘“, *Journal for the Study of the New Testament* 26/3, 2004, 367-371; Bengt Holmberg, „The Methods of Historical Reconstruction in the Scholarly ‚Recovery‘ of Corinthian Christianity“, in: Edward Adams – David G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*, Louisville: Westminster John Knox Press 2004, 255-271.

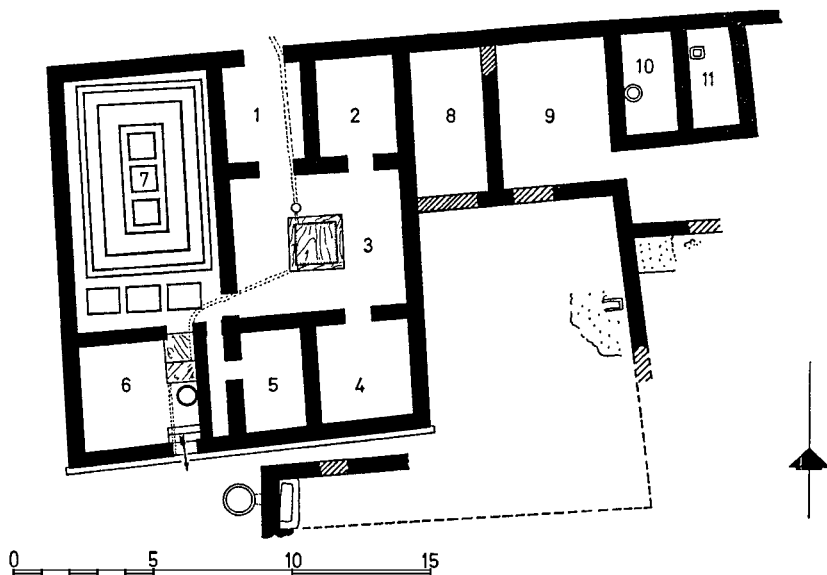
11 Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Collegeville: The Liturgical Press 2002.

12 *Ibid.*, 178-185.

13 Latinský termín *triclinium* je odvozen od obvyklého počtu tří lehátek (řec. *klíné*), která byla zpravidla uspořádána do tvaru písmene U, aby strana ke vstupním dveřím zůstala volná.

shromáždit nanejvýš ve vnitřním otevřeném dvoře (*atrium*), který byl zpravidla zčásti zastřešen (*compluvium*) a v jehož volném středu se nacházela nádrž k zachycování dešťové vody (*impluvium*).

Murphy-O'Connor se v Korintu mohl opřít o jediný doklad římské villy z Pavlovy doby, a to o objev luxusního sídla v lokalitě Anaploga (obr. 1). Rozměry triclinia této villy, jehož podlaha byla vyzdobena velkolepou mozaikou,¹⁴ činily 5,5x7,5 m (41,25 m²), přičemž atrium měřilo 5x6 m (30 m²). Murphy-O'Connor považoval obě plochy za typické a blízké prů-



Obr. 1. Korint – Anaploga. Celkový plán římské villy

(3) Atrium s impluviem, (7) triclinium s mozaikovou podlahou. Podle S. G. Miller, „A Mosaic Floor...“, 335; D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 351; srov. J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 179.

14 Triclinium vykazuje několik stavebních fází, z nichž pouze nejstarší zřejmě spadá do 1. století. Mozaiku někteří badatelé datují na základě stylového rozboru až do 3. století (Stella G. Miller, „A Mosaic Floor from a Roman Villa at Anaploga“, *Hesperia* 41, 1972, 332-354; srov. David G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of Theatre“, *New Testament Studies* 50/3, 2004, 349-369: 353-355).

měru, který na základě soudobých analogií¹⁵ spočítal na 37 m² pro triclinium a 74 m² pro atrium. Zatímco prostor triclinia byl omezen počtem lehátek a mohl pojmut pouze 7-9 osob, v atriu se i přes prostorové omezení plochou impluvia mohlo naráz sejít a vsedě stolovat až 50 lidí.¹⁶

Vzhledem k omezené kapacitě triclinia lze podle Murphyho-O'Connora předpokládat, že sem hostitel (Gaius?)¹⁷ pozval pouze své sociální vrstevníky, kteří mu v budoucnu mohli podobné pozvání oplatit. Zbytek „celé církve“ (*hé ekklesiá holé; 1 K 14,23*), jejíž velikost odhadl podle počtu dochovaných jmen přibližně na 50 osob,¹⁸ se musel spokojit s méně komfortním atriem.¹⁹ Prostoru atria by se pak také týkala Pavlova poznámka směřovaná k hladovějícím příslušníkům nejnižších vrstev, kteří nedisponovali volným časem a na shromáždění mohli přijít pozdě (*1 K 11,33-34*).²⁰

15 Jako soudobé analogie z 1. století Murphy-O'Connor uvádí villu Vettiů v Pompejích a villy v Olynthu a Efesu (J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 180-181). Nejbližší korintskou analogií, kterou také do komparace zahrnul, i když spadá až do 2. století, je tzv. Shearova villa poblíž Sikyónské brány, nazývaná tak podle svého objevitele (Theodore L. Shear, *Corinth V: The Roman Villa*, Cambridge: Harvard University Press 1930; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 179-180).

16 J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 180-182.

17 Dochované údaje o korintském křesťanu Gaiovi jsou velmi skrovné: Kromě jeho jména a zmínky o tom, že byl pokřtěn Pavlem (*1 K 1,14*), se zachovala pouze zpráva, že posloužil jako hostitel Pavlovi i „veškeré církvi“ (*ho xenos mú kai holés tés ekklesiás; Ř 16,23*). Murphyho-O'Connorova poznámka, že by Gaius mohl být vlastníkem luxusní villy (J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 183), je čistě hypotetická a mnozí badatelé ji přímo či nepřímo kritizují s poukazem na celkově nižší sociální status korintských křesťanů (srov. D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 359).

18 Murphy-O'Connor uvádí 16 jmen korintských křesťanů, zmiňovaných v Pavlových listech a ve *Skutcích apoštolských*: Prisc(ill)a a Aquila (*Sk 18,2*); Titius Justus (*Sk 18,7*); Crispus (*1 K 1,14; Sk 18,8*); Sóstenés (*Sk 18,17*); Gaius (*1 K 1,14; Ř 16,23*); Štěpán (*1 K 1,16; 16,17*); Apollós (*1 K 16,12*); Fortunatus, Achaikos (*1 K 16,17*); Lucius, Jásón, Sósipatros, Tertius, Erastos a Quartus (*Ř 16,21-24*). Připočtením partnerů a dalších členů domácností (dětí, otroci) dospěl k základnímu odhadu 40-50 osob (J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 182), k němuž se také kloní většina autorů (srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 83); někteří však připouštějí i dvojnásobný počet (Andreas Lindemann, *Der Erste Korintherbrief*, [Handbuch zum Neuen Testament 9/1], Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 2000, 13).

19 Badatelé, navazující na Murphyho-O'Connorovy závěry, uvádějí jako další možné prostory, které mohly pojmut větší počet osob, peristyl (*peristylum*) a zahradu (*viridarium*). Srov. Peter Lampe, „Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (*1 Kor 11,17-34*)“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 82, 1991, 183-213: 201; Carolyn Osiek – David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville: Westminster John Knox Press 1997, 200-203.

20 Časový aspekt diskriminace chudších příslušníků církve je pouze jedním z možných výkladů, závislý na překladu klíčového výrazu *ekdechesthe* (*1 K 11,33*). Dvoji význam slovesa *ekdechesthai* – „očekávat“ či „přijímat“ (jako hosta; srov. *3 Mak 5,26*; Josephus

V návaznosti na „pauperistickou“ tendenci J. J. Meggitta, který tezi, že se křesťané scházeli ve villách, považuje za sociálně příliš vyhrocenou,²¹ předložil nedávno David G. Horrell jinou možnost, jež podle něj více respektuje sociální stratifikaci korintských křesťanů.²² Upozornil na řadu domů č. 1, 3, 5 a 7, tvořících jednu stranu ulice východně od korintského divadla a odkrytých během několika kampaní v osmdesátých letech 20. století (obr. 2). Nejzajímavější z tohoto souboru jsou domy č. 1 a 3 postavené pravděpodobně na počátku 1. století a upravené krátce po roce 77, kdy celé město poškodilo silné zemětřesení;²³ domy č. 5 a 7 jsou o něco mladší.²⁴

Domy č. 1 a 3 mají podobnou dispozici sestávající ze dvou místností, přičemž v severnější z dvojice místností se nacházelo vždy několik kruhových pecí: dvě v domě č. 1 a tři v domě č. 3. Oba domy měly vstupy i okna směrem na východní divadelní ulici. Patrně až v sedmdesátých letech, po ničivém zemětřesení, byly k oběma domům přistavěny zezadu menší prostory bez oken, které asi sloužily jako skladiště.²⁵

Vzhledem k tomu, že domy dosahovaly větších rozměrů a v jejich interiéru byl zaznamenán vyšší počet pecí i hojný výskyt zvířecích kostí (zejména lebek a zadních končetin), byly zřejmě využívány ke komerčním účelům – nejpravděpodobněji jako přípravná a prodejna pečeného masa. Není vyloučeno, že provozovny v přízemí nabízely okny přímo na ulici občerstvení návštěvníkům divadla i náhodným kolemjdoucím.²⁶ V nedo-

Flavius, *Antiquitates Iudaicae* VII,351), umožňuje vyložit hladovění chudších účastníků večere nejen jejich pozdním příchodem, ale také rozdílným jídlem podávaným hostům v tricliniu a v atriu. Podobnou roli může hrát i dvojitý výklad dříve užitého slovesa *prolambanein* (*I K* 11,21); v závislosti na časové intenzitě předpony *pro-* může sloveso znamenat „vzít si něco předem (před stanoveným časem)“, ale také pouze „přijmout“. Ať už by se jednalo o časovou, nebo prostorovou okolnost, ani jeden z výkladů nepopírá napětí mezi majetnými a nemajetnými (J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 183-184; srov. Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: William B. Eerdmans – Carlisle: The Paternoster Press 1995, 248-249).

21 J. J. Meggitt, *Paul, Poverty...*, 153, 179.

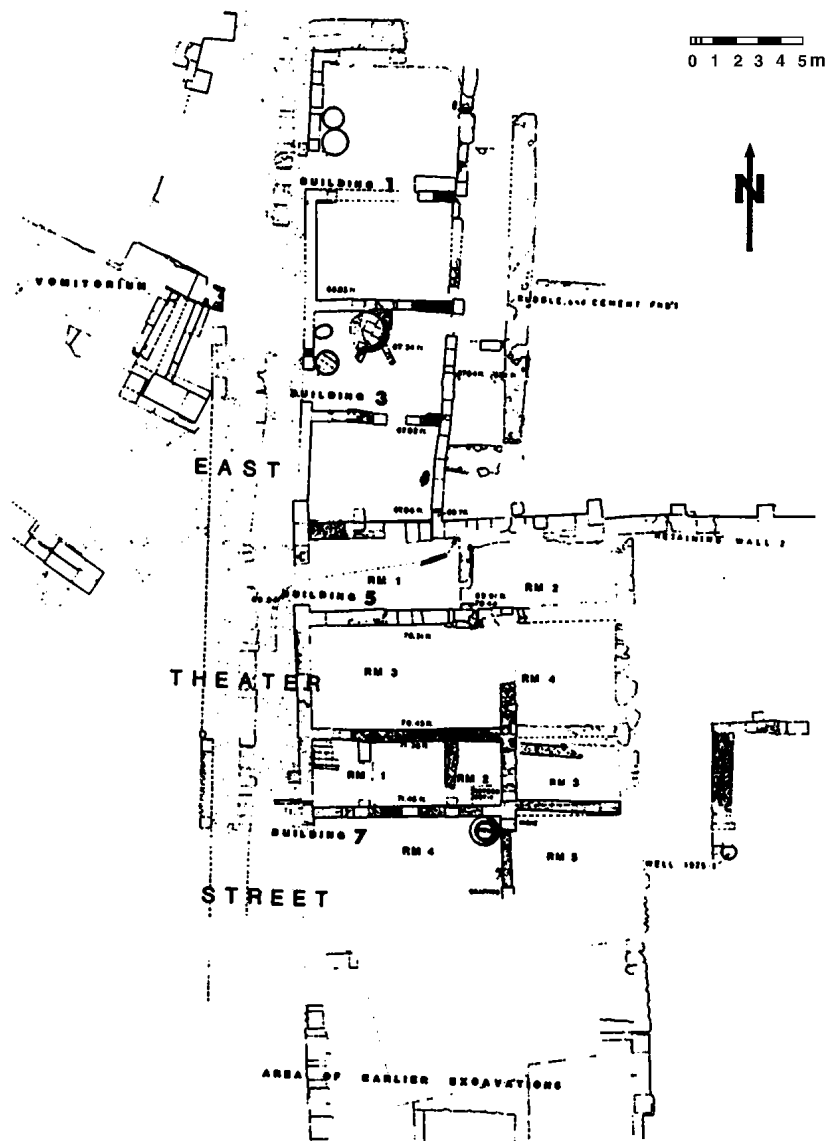
22 D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 360-369.

23 Srov. James Wiseman, „Corinth and Rome I: 228 B.C. – A.D. 267“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 7/1, Berlin: Walter de Gruyter 1979, 438-548: 506.

24 Charles K. Williams – O. H. Zervos, „Corinth 1985: East of the Theater“, *Hesperia* 55, 1986, 129-175: 153.

25 Ch. K. Williams – O. H. Zervos, „Corinth 1985...“, 132; Charles K. Williams – O. H. Zervos, „Corinth 1987: South of Temple E and East of the Theater“, *Hesperia* 57, 1988, 95-146: 122.

26 Ch. K. Williams – O. H. Zervos, „Corinth 1985...“, 131, 146-148. Uvedenou interpretaci posiluje výhodná poloha domů naproti vchodu (*vomitorium*) do divadla (viz obr. 2).



Obr. 2. Korint. Celkový plán východní divadelní ulice

Domy č. 1, 3, 5 a 7 tvoří východní stranu ulice. Podle Ch. K. Williams – O. H. Zervos, „Corinth 1987...“, 121; D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 362.

chovaném horním patře byla zřejmě ubytována rodina majitele, jak nepřímo dokládají nalezené zlomky fresek, jež byly součástí výzdoby vyššího patra domu č. 3.²⁷

Právě takové domy mohly být místem konání křesťanských shromáždění, což by podle Horrella více odpovídalo sociálnímu statusu křesťanských hostitelů, kteří sice nepatřili k nejhudším vrstvám, ale ani k nejbohatším, bydlícím ve villách.²⁸ Navržená možnost lépe koresponduje se zmínkami o povoláních korintských křesťanů, počínaje Aquilou a Priskou a konče Pavlem samotným: „Jestliže Prisca a Aquila hostili shromáždění *ekklésie* ve svém domě, podle všeho v místnosti či místnostech nad svou dílnou nebo vedle ní [I K 16,19; srov. Sk 18,2-3; Ř 16,3], mohli provozovatelé občerstvení z východní divadelní ulice ... stejně tak hostit shromáždění v horní místnosti či místnostech [svého domu]“.²⁹ Horrell je však dalek toho, aby uvedený příklad považoval za typický domácí prostor, v němž se korintští křesťané scházeli k bohoslužbám. Upozorňuje na celou škálu možností: od venkovských vill až po zemědělské usedlosti, městských bytů v nájemních domech (*insulae*) až po obytné prostory sousedící s dílnami a obchody.³⁰ Zároveň připouští, že jeho příklad – na rozdíl od Murphyho-O’Connorova řešení – nenabízí vysvětlení sociálního konfliktu v korintské církvi.³¹

27 L. Gadberg, „Roman Wall-Painting at Corinth: New Evidence from East of the Theater“, in: Timothy E. Gregory (ed.), *The Corinthia in the Roman Period: Including the Papers Given at a Symposium Held at The Ohio State University on 7-9 March, 1991*, (Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series 8), Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology 1993, 47-64.

28 D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 365.

29 *Ibid.*, 367. Horrell v této zobecňující souvislosti příhodně odkazuje na jednoho z koryfeů „nového konsensu“, Wayne A. Meekse, podle kterého „typickým křesťanem ... je svobodný řemeslník a drobný obchodník“ (Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press 1983, 73; srov. D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 360).

30 Srov. též David L. Balch, „Rich Pompeian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Building in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches“, *Journal for the Study of the New Testament* 27/1, 2004, 27-46.

31 Výrazně však koresponduje s okolnostmi křesťanského shromáždění v Troadě, jehož zázračný průběh líčí Lukáš: „První den v týdnu jsme se sešli k lámání chleba a Pavel promluvil ke shromáždění. ... Byli jsme shromáždění v horní místnosti (*en tó hyperóo*), kde bylo mnoho lamp. Nějaký mladík jménem Eutychos seděl na okně, a protože Pavel mluvil dlouho, přemáhal ho spánek. Ušnul a spadl z třetího poschodí (*apo tú trístegú*), a když ho zvedli, byl mrtvý.“ (Sk 20,7-9) Historicitu následného zázračného oživení Pavlem je irelevantní, podstatné je prostorové aranžmá celé události, které odpovídá nálezkové situaci ve východní divadelní ulici v Korintu (D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 368-369).

Kromě problematického Erastova nápisu, který však svým obsahem neodkazuje ke křesťanství,³² nejsou v Korintu k dispozici žádné přímé archeologické doklady působení křesťanů před 4. stoletím. Přestože se tedy v obou případech jedná o hypotézy, limitované navíc nedostatkem reprezentativních výkopů,³³ přináší Horrellova koncepce podstatně rozšíření pohledu, nastíněného ovšem už Murphym-O'Connorem, který také počítal s dílnami a obchody jako možnými křesťanskými shromaždišti, aniž by je však mohl dokumentovat přesvědčivými archeologickými nálezy.³⁴

Sociální stratifikace jako zdroj napětí

Obě polohy archeologického přístupu, pracující s diferencovaným prostorem římské villy, nebo obytným zázemím dílny či obchodu, jsou vlastně archeologickou variantou současné polemiky mezi zastánci „nového konsensu“ a stoupenci „pauperizace“ v čele s Justinem J. Meggitem.³⁵

-
- 32 Erastos je jedinou osobou, u které Pavel zmiňuje nikoliv její roli v křesťanské obci, nýbrž její oficiální úřad ve městě: „správce městské pokladny (*ho oikonomos tés poleós*)“ (Ř 16,23). Vzhledem k tomu, že řecký titul *oikonomos*, doložený na mnoha nápisích, náležel volnému městskému úředníkovi, který pečoval o veřejné prostředky nebo majetek, ale současně také mohl označovat veřejného otroka, není zcela jasný sociální status jeho nositele. Problém s Erastovou identifikací umocnil latinský nápis, který byl v Korintu objeven na dláždění východně od divadla a zmiňuje jeho jméno v souvislosti s obdržením funkce aedila. Nápis zní: „[praenomen nomen] ERASTUS PRO AEDILIT[AT]E S(ua) P(ecunia) STRAVIT“ (John H. Kent, *Corinth VIII/3: The Inscriptions 1926-1950*, Princeton: American School of Classical Studies at Athens 1966, 99-100, no. 232, pl. 21). Diskuse o možné totožnosti obou postav, jejich sociální pozici, úřadu a příslušnosti ke křesťanství zůstává otevřená. Srov. Henry J. Cadbury, „Erastus of Corinth“, *Journal of Biblical Literature* 50, 1931, 42-58; W. A. Meeks, *The First Urban Christians...*, 58-59; David Gill, „Erastus the Aedile“, *Tyndale Bulletin* 40, 1989, 293-301; Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 18), Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1993, 46-56; Gerd Theissen, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65, 1974, 232-272: 237-246 = id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979, 231-271: 236-245; id., „The Social Structure of Pauline Communities...“, 79-80; Justin J. Meggitt, „The Social Status of Erastus (Rom, 13:23)“, *Novum Testamentum* 38, 1996, 218-223; id., *Paul, Poverty...*, 135-141; S. J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies...“, 354-355.
- 33 V této souvislosti je příznačný MacMullenův povzdech nad odvrácenou stranou grantové politiky, citovaný Meggitem i Horrellem: Vzhledem k obecnému očekávání impozantních badatelských výsledků „si sotva kdo myslí, že by se proslavil vykopáním slumu“ (Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven – London: Yale University Press 1974, 93; srov. Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty...*, 62; D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, 360).
- 34 J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, 192-198.

Diskuse k sociálním dějinám raného křesťanství se od formulace „nového konsensu“ soustředily především na rozporuplný vztah ekonomické úrovně křesťanů a jejich sociálního statusu.³⁶ Při analýzách se uplatnily v zásadě dva modely popisující specifickou sociální pozici nejstarších křesťanů: inkonsistence či disonance statusu (*inconsistency of status, dissonance of status*) a sociální deviace (*social deviance*).

(1) Disonance či inkonsistence statusu nastává, nejsou-li základní prvky příslušnosti k dané sociální vrstvě (moc, privilegia, prestiž) kongruentní. Zpravidla se týká situace, kdy konkrétní osoba požívá vysokou prestiž, která však nesouzní s její mocenskou pozicí a respektovanými privilegii.³⁷ V antické společnosti byla disonance či inkonsistence statusu typická například pro propuštěnce (*liberti*), cizince (*peregrini*) a ženy, jimž byl bez ohledu na ekonomické postavení znemožněn přístup k vysokým úřadům.³⁸

(2) Druhý diferenační model staví na teorii sociální deviace. Deviantní skupiny vznikají jako důsledek veřejného označení deviantních jedinců ze strany většinové společnosti (*labelling*) a snahy takto označených konvenční jednáni „neutralizovat“ nastolením nové normy uvnitř vznikající skupiny.³⁹ Křesťané, jež se obecně vyznačovali výraznou disonancí statusu, čelili problémům s plnou integrací do většinové společnosti, a byli proto – bez ohledu na případný majetek a vzdělanost – nazíráni jako deviantní minorita.⁴⁰

Obě tyto dimenze zásadně ovlivňovaly sociální stratifikaci antické společnosti jako celku.⁴¹ Její rekonstrukce je však dosti obtížná vzhledem k tomu, že se většina dochovaných pramenů týká úzké elity, jež se tradič-

35 Srov. B. Holmberg, „The Methods of Historical Reconstruction...“, 261-267.

36 Wayne A. Meeks vymezuje sociální status raných křesťanů jako komplexní fenomén, který utváří deset proměnných kategorií: etnický původ, stav (*ordo*), občanství, osobní svoboda, majetek, povolání, věk, pohlaví, veřejné úřady a pocty (W. A. Meeks, *The First Urban Christians...*, 53-55). Kritikové vytykají celému konceptu sociálního statusu jistou vágnost, kterou – vzhledem k torzovitým pramenům – spatřují především v obtížné, ne-li nemožné měřitelnosti uvedených kategorií a jejich vztahů (G. Schöllgen, „Was wissen wir über die Sozialstruktur...“, 71-82; S. J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies...“, 333-335).

37 Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer²1997, 64.

38 Srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 67.

39 E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 214-216.

40 Srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 68.

41 Východiskem následujícího modelu sociální stratifikace antické společnosti je klasické dílo Gézy Alföldyho (*Römische Sozialgeschichte*, [Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 8], Wiesbaden: Steiner³1984; srov. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 62-74; G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 70-75).

ně členila do tří stavů (*ordines*): (a) senátoři (*ordo senatorius*), (b) jezdcí (*ordo equester*) a (c) dekurioni (*ordo decurionum*). Příslušnost k těmto stavovským elitám byla ovšem početně limitována⁴² a z výkonu moci navíc byly vyloučeny ženy, které se tak častěji než výsoce postavení muži, i když také výjimečně, mohly stávat křesťankami.⁴³

Zatímco příslušníci vyšších vrstev (*honestiores*) tvořili asi jen 1% populace, subdekurionské vrstvy (*humiliores*) reprezentovaly 99% obyvatelstva (tj. asi 70 miliónů osob)⁴⁴ a tvořily rezervoár, z jehož městské části (*plebs urbana*) se rekrutovala hlavní masa křesťanů, s individuálními výjimkami (Erastos?, Gaius?) na spodním okraji vyšších vrstev (obr. 3). I když subdekurionské vrstvy představovaly drtivou většinu Římského impéria, jejich další stratifikace je – vyjma rozdílů mezi městem a venkovem – problematická. Navzdory pestrosti v přístupech jednotlivých autorů se přinejmenším v obecnosti ukazuje, že antika neznala střední vrstvu v moderním třídním pojetí.⁴⁵ Neexistence střední třídy však rozhodně nepotvrzuje Meggittovu představu homogenní subdekurionské chudiny, bojující o prosté přežití. Stratifikace tak obrovské masy obyvatelstva byla nutná už z principu.⁴⁶

Společenské rozdíly a konflikty, registrované i mimopavlovskými křesťanskými prameny (*Hermův Pastýř*, *Sim.* 2,5-7; srov. *Jk* 1,9-10; 2,1-7), Justin J. Meggitt sice nepopírá, ale nepovažuje je za relevantní pro utváření sociální struktury raně křesťanských obcí. Pramennou evidenci sociál-

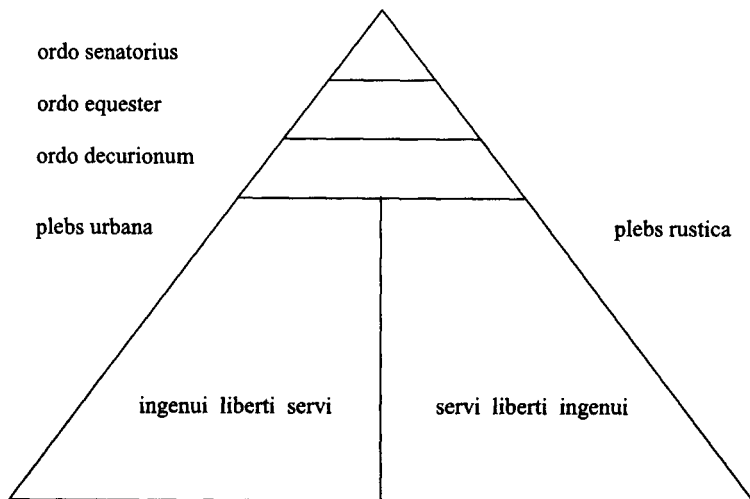
42 Bratři Stegemannové proto vylučují jako zvláštní skupiny vyšší vrstvy (*Oberschichtgruppen*) také (d) bohaté jedince bez stavovské příslušnosti a (e) příslušníky dvorů, domácností a rodin uvedených vyšších vrstev (*retainers*), včetně dobře situovaných otroků a propuštěnců (E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 70-80).

43 K významu žen pro růst a šíření raného křesťanství viz např. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders the History*, Princeton: Princeton University Press 1996, 95-128.

44 Srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 71-72; B. Holmberg, „The Methods of Historical Reconstruction...“, 265.

45 Srov. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 70; B. Holmberg, *Sociology and the New Testament...*, 22; id., „The Methods of Historical Reconstruction...“, 264.

46 Bratři Stegemannové rámcově rozlišují dvě hlavní skupiny nižší vrstvy (*Unterschichtgruppen*) s řadou přechodových prvků: (a) relativně chudé (*penétes*), kteří mohli žít v přiměřeném dostatku, a (b) absolutně chudé (*ptóchoi*), kteří trvale nedosahovali ani existenčního minima (E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 73-74, 88-92). – V této souvislosti je významný Friesenův pokus stratifikovat nižší vrstvy pomocí řady kritérií do sedmistupňové škály (S. J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies...“, 337-347). Problém jeho pojetí však spočívá v čistě ekonomickém přístupu, který nebere v úvahu jiné aspekty sociálního statusu (k Friesenově kritice viz J. Barclay, „Poverty in Pauline Studies...“, 363-366; P. Oakes, „Constructing Poverty Scales...“, 367-371).



Obr. 3. Sociální stratifikace římsko-helénistické společnosti

Podle G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 74; G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte...*, 125; srov. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 74.

ních tenzí se pokouší překlenout koncepcí raně křesťanského mutualismu, který chápe jako specificky křesťanskou strategii přežití.⁴⁷ Mutualismus vymezuje jako „implicitní nebo explicitní přesvědčení, že individuální nebo kolektivní prospěch je dosažitelný především ve vzájemné závislosti (*mutual interdependence*)“.⁴⁸ Současně zdůrazňuje, že mutualismus není totéž co reciprocita. Ta totiž nemusí vyrůstat z principu rovnosti, jak to kupříkladu ukazují dobové sociální vztahy mezi patrony a klienty.

Dokladem přednostního zájmu křesťanů řešit ekonomické potřeby vzájemnou, rovnostářsky založenou pomocí má být podle Meggitta zejména Pavlova sbírka pro chudé křesťany v Jeruzalémě (*Sk* 24,17; *Ga* 2,10; srov. *Ř* 15,25-27; *1 K* 16,1-3; *2 K* 8,19). Heuristickým problémem však zůstává okolnost, že jde o jev naprosto ojedinělý.⁴⁹ Ostatní zmínky v křesťanských

47 J. J. Meggitt, *Paul, Poverty...*, 163.

48 *Ibid.*, 158.

49 K širším souvislostem Pavlovy sbírky viz zejm. Dieter Georgi, *Der Armen zu denken: Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 21994; Stephan Joubert, *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 124), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000.

pramenech, včetně Pavlových listů (srov. např. *Fp* 4, 10-20; 2 *K* 11,7-9; 12,14-18), odkazují spíše k nerovnostářské reciprocitě, budované zvláště na vztazích patrona a klienta. Podobné rysy ostatně vykazují i židovské diasporní komunity nebo kultovní sdružení vyrůstající z výsostně antických tradic (*thiasoi*, *collegia*).⁵⁰

Meggitt tento širší sociální kontext programově ignoruje a trvá na jedinečnosti křesťanského mutualismu, podmíněného plošnou chudobou křesťanů. Jeho přísně dvoupólové vidění, rozlamující antickou společnost na elitu a chudinu, zůstává svým způsobem ve vleku raně křesťanské propagandy sociální rovnosti, rozvíjené zvláště Lukášem (*Sk* 5,1-11). Vyhrocená sociální dichotomie, zdůrazňující unikátnost křesťanství, celý problém vzdaluje historickému kontextu a romanticky jej teologizuje.⁵¹

Obhajoba „nového konsensu“

V diskusi o platnosti „nového konsensu“ Gerd Theissen vychází z předpokladu, že křesťané jako deviantní skupina, budující pod tlakem většinové společnosti vlastní svébytnou identitu, transcendovali běžné sociální kategorie a považovali se za privilegované společenství, jež je přímo podřízeno Kristu (*familia Dei*).⁵² Jedinou analogií s podřízeností Kristu jako Pánu světa by pak byla císařská klientela (*familia Caesaris*), která – podobně jako křesťané – prostupovala běžnou stratifikaci společnosti (obr. 4). Třebaže většina křesťanů nepochybně náležela k nižším vrstvám (*plebs urbana*), jejich podřízenost Kristu posilovala etiku vzájemnosti a ideál rovnostářství.

S ohledem na Meggittovu koncepci Theissen vypichuje v dosavadním bádání dvě základní kombinace ethosu a sociální reality:

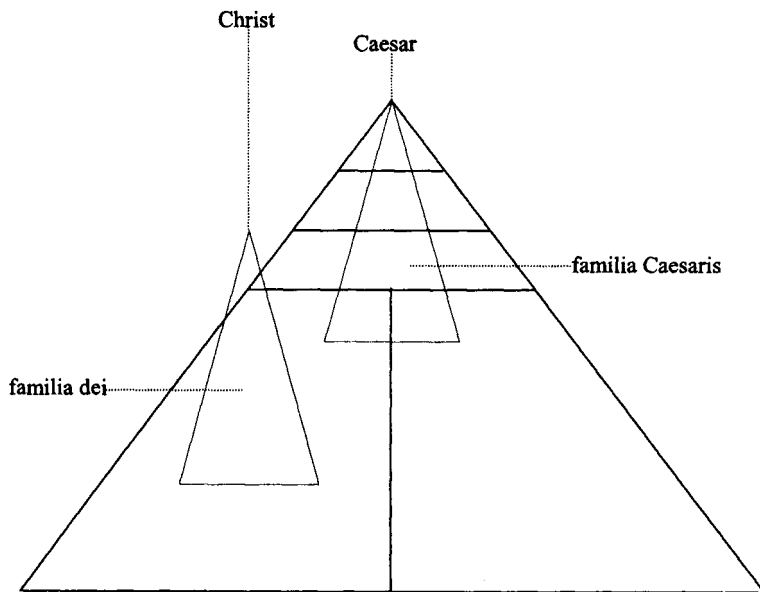
- patriarchalismus a sociální stratifikace (Theissen a zastánci „nového konsensu“);
- mutualismus a sociální homogenita (Meggitt a jeho stoupenci).⁵³

50 Srov. D. B. Martin, „Review Essay...“, 62-63; G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 75. K typům antických náboženských sdružení viz zejm. John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996.

51 Jak ukázal Jonathan Z. Smith, apriorní, teologicky založená teze o unikátnosti raného křesťanství, vymykajícího se kontextu antického světa, principiálně podvazuje možnost jeho komparativního studia (J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, [Jordan Lectures in Comparative Religion 14], London: School of Oriental and African Studies – Chicago: University of Chicago Press 1990).

52 G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 73.

53 *Ibid.*, 83-84.



Obr. 4. Křesťané jako *familia Dei* v římsko-helénistické společnosti
Podle G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, 74; G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte...*, 125.

Theissen nenapadá Meggittův rovnostářský ideál mutualismu, nýbrž tvrzení, že mu v nejstarším křesťanství odpovídala sociální homogenita církví. Pro pavlovské obce navrhuje dialektické řešení propojující uvedené dvojice v nové kombinaci:

- sociální stratifikace a mutualismus.

Podle Theissena v křesťanských komunitách nepochybně existovalo sociální napětí, které kolidovalo s rovnostářským ideálem. Radikální ethos, soustředěný ve „virtuální realitě svátosti“ (křesťanství a večeře Páně), do jisté míry působil i na každodenní život. Na druhé straně sociálně stratifikovaná křesťanská komunita přetvářela ideální požadavek mutualismu v „patriarchalismus lásky“ (*love patriarchalism*),⁵⁴ inspirovaný tradičními vztahy patrona a klienta.

⁵⁴ *Ibid.*, 84. Termín „patriarchalismus lásky“ (*Liebspatriarchalismus*) zavedl Ernst Troeltsch (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, [Geschichtliche Schriften 1], Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1923, 67-83). Srov. již G. Theissen, „Soziale Schichtung...“, 269.

Toto napětí v Pavlově argumentaci zaznamenal i Wayne A Meeks, když se zabýval budováním skupinové identity korintských křesťanů prostřednictvím rituálu.⁵⁵ Jejich kultovní exkluzivita (křest, eucharistie) sice nabývala zdůrazňováním eschatologie až kosmické dimenze, navenek však zůstávala otevřená problémům každodennosti. Pavlova ekleziologie se tak vyznačuje zvláštní dvojností: na jedné straně respektem k sociálním danostem tehdejšího života, na straně druhé egalitářskou propagandou, vyvozenou z jednotlicího principu humanity zakotvené v Kristu.⁵⁶ V samotném Korintu se to týká nejen večeře Páně (*I K* 11,17-34), ale také požívání masa z pohanských obětí (*I K* 8,1-13; 10,25-31)⁵⁷ či přístupu k ženám (*I K* 11,2-16; srov. *Ga* 3,26-29).⁵⁸

Stejně jako byla sociální stratifikace korintských křesťanů zřejmě složitější, než dovolují nahlédnout písemné prameny, i materiální podmínky nabízely patrně širší škálu možností, než lze terénními výzkumy zjistit. Archeologické rozkrývání sociálního života korintské církve je podobně

55 W. A. Meeks, *The First Urban Christians...*, 140-163.

56 Srov. *ibid.*, 160-162.

57 Viz zejm. Wendell L. Willis, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, (Dissertation Series, Society of Biblical Literature 68), Chico: Scholar Press 1985; Dietrich-Alex Koch, „Seid unanstößig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes“ (1 Cor. 10.32): Christliche Identität im *makellon* in Korinth und bei Privateinladungen“, in: Michael Trowitzsch (ed.), *Paulus, Apostel Jesu Christi: Festschrift für Günter Klein zum 70. Geburtstag*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1998, 35-54; id., „Alles, was *en makellō* verkauft wird, eßt...“: Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Cor. 10.25“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90, 1999, 194-219; John Fotopoulos, *Food Offered to Idols in Roman Corinth: A Socio-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8.1 – 11.1*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 151), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2003; W. A. Meeks, *The First Urban Christians...*, 69-70, 97-100; G. Theissen, „Social Conflicts...“, 381-389.

58 Viz zejm. Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity“, *History of Religions* 13, 1974, 165-208; Jerome Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in I Corinthians 11:2-16“, *Catholic Biblical Quarterly* 42, 1980, 482-500; Dennis Ronald MacDonald, *There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, (Harvard Dissertations in Religion 20), Philadelphia: Fortress Press 1987; David G. Horrell, „No Longer Jew or Greek: Paul's Corporate Christology and the Construction of Christian Community“, in: David G. Horrell – Christopher M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, (Supplements to Novum Testamentum 99), Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 2000, 321-344; James W. Thompson, „Creation, Shame and Nature in I Cor 11:2-16: The Background and Coherence of Paul's Argument“, in: John T. Fitzgerald – Thomas H. Olbricht – L. Michael White (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, (Supplements to Novum Testamentum 110), Leiden – Boston: E. J. Brill 2003, 237-257.



obtížné jako jeho rekonstrukce z Pavlovy reakce na misijní potíže v Korintu. Zkoumání sociálních podmínek života korintských křesťanů pomocí archeologie však může plnit funkci významného korektivu, neboť dobově žitá sociální realita byla v dochovaných textech většinou zastřena raně křesťanskou mýtotvorbou a ideologií.



SUMMARY

The Lord's Supper in Corinth: Towards the Archaeology of Social Conflict

The so-called „new consensus“, achieved at the turn of the 1970's and the 1980's by a group of sociologically inlined New Testament scholars (A. Malherbe, G. Theissen, W. A. Meeks, J. Murphy-O'Connor), shifted the hitherto socio-historical research of earliest Christianity to a new level. Although their conclusions differed in details, they all stated that early Christian communities were not homogenously proletarian, but socially stratified. Their argumentation was built mainly on new analyses of Paul's letters, providing unique evidence of social tensions and differences among early Christians.

The article reconsiders the recent discussion provoked by Justin J. Meggitt's book *Paul, Poverty and Survival* (Edinburgh: T. & T. Clark 1998), which questioned the „new consensus“ and reasserted the theory of social homogeneity and equal mutualism within the early Christian churches. The main attention is focused on the conflict over the Lord's Supper in Corinth (*1 Cor.* 11:17-34) and its analysis from an archaeological perspective (J. Murphy-O'Connor, D. G. Horrell). Archaeological suggestions are considered as an important contribution which can deepen the current discussions on social stratification of the Corinthian church and support the „new consensus“ with a larger body of evidence. The author stresses the complementary character of archaeological and textual methods used in the socio-historical research of early Christian life.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

DALIBOR PAPOUŠEK

e-mail: papousek@phil.muni.cz