

Papoušek, Dalibor

Počátky křesťanství

Počátky křesťanství 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita,
2014

ISBN 978-80-210-6920-6; ISBN 978-80-210-6923-7 (online :
Mobipocket)

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/130732>

License: CC BY-NC-ND 3.0 CZ

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220902

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

Počátky křesťanství

Dalibor Papoušek

Masarykova univerzita

Brno 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Počátky křesťanství

Dalibor Papoušek

Masarykova univerzita Brno 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-6920-6 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-6921-3 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-6922-0 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-6923-7 (online : Mobipocket)

Obsah

Úvodem	7
Průběh a ukončení předmětu	9
Komentáře k seminárním rozpravám.	9
Seminární rozprava	11
Kolokvium	12
Shrnutí podmínek ukončení	14
1. Počátky křesťanství ve světle religionistiky. . .	15
Eschatologické paradigma prvotního křesťanství	15
Religionistická reinterpretace počátků křesťanství . . .	31
Diferenciace raně křesťanských skupin	45
Sociální utváření a mýtotvorba	65
Studijní literatura:	73
2. Pramenná kritika a historický Ježíš.	76
Počátky kritického bádání: nastolení otázky o historickém Ježíši (60. léta 18. století – 40. léta 19. století)	76
Optimismus liberálního bádání: první hledání historického Ježíše (40. léta 19. století – přelom 19. a 20. století)	80
Zhroucení liberálního ježíšovského bádání (počátek 20. století – 60. léta 20. století).	83

„Nové tázání“ po historickém Ježíši: druhé hledání historického Ježíše (60.–80. léta 20. století)	85
Židovské bádání o historickém Ježíši (počátek 20. století – 80. léta 20. století)	88
Třetí hledání historického Ježíše (od poloviny 80. let 20. století)	90
Religionistická kritika hledání historického Ježíše (od poloviny 90. let 20. století)	97
Studijní literatura	104
Četba a komentář: Srovnání Matoušova a Lukášova evangelia	108
Vybrané prameny	110

3. Rituální život raných křesťanů. 124

Pavlovské církve ve světle „nového konsensu“	124
Archeologie a možnosti analýzy korintské roztržky	130
Sociální stratifikace jako zdroj napětí	143
Obhajoba „nového konsensu“	150
Studijní literatura	155
Četba a komentář: Eucharistie v pojetí Pavlových listů a v Didaché.	158
Vybrané prameny	160

4. Postavení žen v raně křesťanských obcích. . . 167

Příbuzenství, rodina a domácnost v antické společnosti	167
Konstrukce mužského a ženského genderu.	171
Antropologie Pavla z Tarsu	174

Muži a ženy v Ga 3,26–29	177
Muži a ženy v 1K 11,2–16	184
Studijní literatura	197
Četba a komentář: Ženy v pavlovské tradici.	200
Vybrané prameny	202

5. Křesťané v pohledu římského světa. 220

Nejstarší reflexe křesťanství v dílech římských autorů	220
Pronásledování křesťanů	228
Studijní literatura	231
Četba a komentář: Korespondence Plinia Mladšího s císařem Traianem	234
Vybrané prameny:	236

6. Vizuální kultura raného křesťanství 243

Náboženství „tady – tam – někde“	243
Vizuální křesťanská kultura v předkonstantinovském období	249
Studijní literatura	253
Analýza a komentář: Vizuální reprezentace Ježíšova ukřižování	256
Vybrané prameny	258

Úvodem

Předložená studijní podpora nemá charakter klasické učebnice, souborně a systematicky podávající komplexní pohled na vznik křesťanství. Navazuje na úvodní přehledový kurz *Křesťanství I* (RLA06, RLKA06), kde jsou počátky křesťanství rýsovány v širší dějinné a religionistické perspektivě jeho dalšího vývoje. Na tomto základě je zde problematika postupného utváření nejstaršího křesťanství, zahrnujícího přibližně celé 1. století a první polovinu 2. století, nasvícena prostřednictvím pěti problémových sond, jež sledují rozdílné dimenze počátků křesťanství jako „nového náboženství“ vznikajícího v podmínkách pozdní antiky.

Teoretickým a metodologickým svorníkem studijní podpory je projekt religionistického „přepisu počátků křesťanství“,^[1] jenž se s výrazným nasazením sociálně vědných východisek pokusil kriticky zhodnotit a v mnoha ohledech překonat dosavadní, převážně teologizující zkoumání počátků křesťanství, jak se etablovalo zejména v protestantské badatelské tradici. Kontury tohoto paradigmatického zlomu nastiňuje úvodní studie (1. kapitola). Na ni navazují jednotlivé sondy ozřejmující proces geneze křesťanství z pěti rozdílných úhlů: pramenné kritiky a otázky „historického Ježíše“ (2. kapitola), rituálního života raných křesťanů (3. kapitola), postavení žen v raně křesťanských

[1] K celému projektu viz zejm. Ron Cameron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004.

obcích (4. kapitola), pohledu římského světa na křesťany (5. kapitola) a nejstarší vizuální kultury křesťanství (6. kapitola). Každá z těchto pěti kapitol má obdobnou strukturu. Konkrétní sonda je otevřena úvodní přehledovou studií (zamýšlenou jako vhodný doplněk ústní přednášky) a výběrem doporučené studijní literatury. Navazují vybrané prameny určené ke komentáři, jež je zadán prostřednictvím problémových otázek k daným pramenům a doplněn o pomocnou literaturu usnadňující orientaci v problému. V závěru každé kapitoly jsou vybrané prameny zpřístupněny v plném rozsahu.

Podrobný popis průběhu a ukončení předmětu je k dispozici v úvodní části celé studijní podpory. Je zřejmé, že nabízený text je pouze maketou možného průběhu kurzu, jehož konkrétní podoba bude utvářena jak podmínkami konkrétního semestru, tak možnostmi učitelů a iniciativou studentů. Závěrečné kolokvium, v němž si studenti samostatně vybírají konkrétní prameny a formulují vlastní otázky k řešení, plní důležitou roli zpětné vazby, jež může významně ovlivňovat podobu kurzu do budoucna.

Závěrem chci poděkovat své kolegyni Ivě Doležalové, s níž mám to potěšení dlouhodobě se nad problematikou raného křesťanství setkávat a vést rozsáhlé diskuse. Jak doufám, postřehy, k nimž jsme postupně dospěli a jež se v nemalé míře promítají i do tohoto textu, budeme moci nabízet i v rámci výuky tohoto nově koncipovaného kurzu, poodhalujícího jednu z důležitých epizod v dějinách náboženství.

Průběh a ukončení předmětu

Předmět sestává z pravidelně se střídajících **přednášek** a navazujících **seminářů**, na které studenti předem zpracovávají stručný **komentář k vybraným pramenům** a formou **panelové diskuse** v jejich průběhu obhajují svoje stanoviska. Následující pokyny představují formální podobu kurzu, jež se může v závislosti na podmínkách konkrétního semestru lišit.

Komentáře k seminárním rozpravám

Co je komentář

K tématům všech seminárních rozprav každý student na základě doporučené literatury písemně vypracuje krátký komentář k zadaným pramenům. Komentářem se rozumí **původní autorský text** souvisle podávající **argumentovanou odpověď** na zadané otázky vztahující se k uvedeným pramenům. Nejde tedy o analytické výpisky (konspekt) ani zkrácenou reprodukci zadaného pramene.

Struktura a rozsah komentáře

Rozsah komentáře činí přibližně **2 normované strany** (3 600 znaků včetně mezer a případných poznámek pod čarou). Povin-

ným **záhlavím** komentáře je úplná citace komentovaného textu a jméno autora komentáře. Jádro komentáře tvoří souvislé odpovědi na **dvě ze zadaných otázek**. Volba otázek je zcela na autorovi komentáře, řešené otázky musí být v komentáři jasně uvedeny, nejlépe jejich přesným zkopírováním. Jednu ze zadaných otázek může student **nahradit vlastní, samostatně formulovanou otázkou**. Pokud je jako podklad ke komentáři užívána další literatura, musí být řádně citována (komentovaný pramen lze citovat jen odkazem na příslušné stránky či paragrafy).

Odevzdávání komentářů

Komentáře se odevzdávají k danému termínu výhradně v elektronické podobě (nejlépe ve formátu MS Word), a to prostřednictvím e-learningové aplikace (dále jen ELF).

Hodnocení komentářů:

Každý řádně odevzdaný komentář je hodnocen **0-20 body**. Celkové hodnocení komentáře je součtem bodů ze tří položek – **obsahové úrovně první řešené otázky** (0-8 bodů), **obsahové úrovně řešení druhé otázky** (0-8 bodů) a **dodržení formálních náležitostí** (0-4 body). Bodové hodnocení komentářů (včetně celkové statistiky) je studentům individuálně zpřístupněno. Za všechny komentáře je třeba v celkovém součtu získat **nejméně 60 bodů** z možného maxima 100 bodů. V případě nižšího součtu bodů je student celkově hodnocen jako nevyhovující bez možnosti opravy. Komentáře se jednotlivě hodnotí pouze jednou a jejich hodnocení nelze vylepšovat dodatečným vkládáním opravených verzí.

Sankce a opravy

Komentáře odevzdané po stanoveném termínu jsou automaticky hodnoceny pouze ve škále **0–5 bodů**. Pro úspěšné absolvování předmětu je však nezbytné **všechny komentáře odevzdat**, a to do **konce semestrální výuky**. V opačném případě je student celkově hodnocen jako nevyhovující bez možnosti opravy (a to i tehdy, když by součet hodnocení neúplného počtu komentářů dosahoval 60 a více bodů).

Seminární rozprava

Panelová diskuse

Seminární rozprava je organizována formou panelové diskuse, která představuje **kolektivní zpětnou vazbu komentářů**. Panelové diskuse se účastní vždy jen vybraný počet studentů na základě otázek řešených v komentáři. Během semestru je požadováno **nejméně jedno vystoupení** v panelové diskusi. V panelové diskusi mohou najednou vystoupit **nejvýše čtyři studenti**. Vystoupení v panelové diskusi jsou evidována v ELFu.

Sankce a opravy

Je-li vystoupení v panelové diskusi hodnoceno jako nevyhovující, je třeba je opakovat. Pokud student neabsolvuje během semestru alespoň jedno přijatelné vystoupení v panelové diskusi, je na konci semestru celkově hodnocen jako nevyhovující bez možnosti opravy.

Kolokvium

Komentář k samostatně zvoleným pramenům

Student vypracuje komentář podle formálních parametrů pro komentáře zadávané v průběhu semestru. Rozsah komentáře činí přibližně **5 normovaných stran** (9 000 znaků včetně mezer a případných poznámek pod čarou). Do rozsahu se nepočítají případné obrazové přílohy. Pro komentář si student samostatně **zvolí vhodné prameny** a **formuluje vlastní otázku**, která musí být v textu jasně uvedena. Prameny, zvolené jako předmět komentáře, musí naplňovat alespoň jednu z uvedených kombinací:

- nejméně **jeden kanonický** a **jeden apokryfní** pramen,
- nejméně **dva apokryfní** prameny,
- nejméně jeden doklad **materiální kultury** a jeden **písemný pramen** podle vlastního výběru.

Komentář se musí krýt s tematickým vymezením kurzu, avšak nesmí kopírovat témata semestrálních komentářů v daném semestru ani výstupy předchozího běhu základních kurzů *Křesťanství I* (RLA06, RLKA06).

Odevzdávání kolokviálních komentářů

Komentáře se odevzdávají nejpozději **tři dny před konáním kolokvia**, a to výhradně v elektronické podobě (nejlépe ve formátu MS Word) prostřednictvím ELFu.

Kolokviální rozprava a hodnocení komentáře

Kolokvium probíhá ve zkouškovém období formou **ústní rozpravy** nad textem vlastního komentáře. Po jejím skončení obdrží student **orientační bodové hodnocení**, které ukazuje, zda komentář obhájil a na jaké úrovni. Hodnocení zahrnuje **obsahové i formální náležitosti** komentáře a úroveň jeho **ústní obhajoby**. K úspěšnému ukončení kurzu je třeba v kolokviální rozpravě získat **nejméně 60 bodů** z možného maxima 100 bodů. V případě nižšího zisku je student hodnocen jako nevyhovující.

Sankce a opravy

Předpokladem přístupu k závěrečnému kolokviu je splnění semestrálních požadavků (semestrální komentáře, vystoupení v panelové diskusi). Termín odevzdání komentáře o jeden den předchází nejzazší termín pro přihlášení ke kolokviu. Nebude-li v tomto termínu komentář odevzdán, student bude vyučujícím z daného zkušebního termínu odhlášen a musí se přihlásit k novému termínu (pokud je v daném zkouškovém období ještě k dispozici). Rezerva mezi termínem odevzdání komentáře a nejzazším termínem pro přihlášení umožňuje případným dalším zájemcům přihlásit se k takto uvolněnému termínu kolokvia. Při nevyhovujícím hodnocení kolokviální obhajoby lze komentář přepracovat, znovu jej odevzdat a přihlásit se k některému ze zbývajících termínů kolokvia.

Shrnutí podmínek ukončení

- elektronicky odevzdané **semestrální komentáře** s vyhovujícím hodnocením
- nejméně jedno vyhovující vystoupení v **semestrální panelové diskusi**
- úspěšná **ústní obhajoba vlastního komentáře** v kolokviální rozpravě

1. Počátky křesťanství ve světle religionistiky

Eschatologické paradigma prvotního křesťanství

Evangelijní příběh, založený na harmonizaci novozákonních spisů, fungoval jako neochvějný mytický základ křesťanství po většinu jeho historie. Osud Ježíše vstupujícího do světa a dějin, aby konal zázraky, povolal učedníky, učil o Božím království a vedl polemiku s židovskými představiteli, tvořil v tomto působivém dramatu expozici, jež nezadržitelně spěla ke krizi ukřižování, která otřásla celým společenstvím. Vykupitelskou katarzi tragédie pak bylo Ježíšovo zmrtvýchvstání a nanebevstoupení, založení církve a univerzální křesťanská misie, jež vycházela z původního kruhu Ježíšových učedníků, posvěceného sestoupením Ducha svatého. Tento tradiční obraz, opírající se zejména o Lukášovu dějinnou koncepci, adaptovanou posléze Eusebiem z Kaisareje do *Církevních dějin*,^[2] předpokládal vznik a lineární

[2] Srov. Ron Cameron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borman – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary*

šíření křesťanství ze singulárního bodu „velikonočních událostí“.[3]

Mytickou samozřejmost evangelijního příběhu rozrušilo teprve osvícenství, jež vystoupilo s požadavkem svobodného studia náboženství založeného na rozumu. Počátky kritického bádání o prvotním křesťanství jsou spojeny především se jménem **Hermannu Samuela Reimara** (1694–1768), který – inspirován anglickým deismem – vyslovil ve své *Apologii*[4] racionalistický požadavek zkoumání Nového zákona nezávisle na církevním pojetí, s důrazem na kritické zhodnocení rozporů

Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi, (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden: E. J. Brill 1994, s. 501–525.

[3] Burton L. Mack v této souvislosti výstižně hovoří o „scénáři velkého třesku“ („On Redescribing Christian Origins“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, s. 247–269: 247; studie byla v upravené verzi zařazena do Mackovy knihy *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, s. 59–80: 59).

[4] Zásadní Reimarovo dílo *Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes* vydal po jeho smrti a anonymně Gotthold Ephraim Lessing v sedmi „Fragmentech“ (*Zur Geschichte und Literatur: Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* I–VI, Brunswick: Waysenhaus 1774–1777; *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger: Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Brunswick: [s.n.] 1778; moderní vydání: Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes* I–II, ed. Gerhard Alexander, Frankfurt am Main: Insel 1972).

mezi novozákonnými texty.^[5] Na rozdíl od běžného církevního chápání nepojímal Ježíše jako božského zakladatele nového náboženství, nýbrž jako historickou postavu, která navazovala na eschatologické a apokalyptické myšlení „pozdního“ judaismu. Důrazem na historického Ježíše a eschatologický rozměr jeho učení vytyčil osu, kolem níž oscilovaly hlavní proudy dalšího novozákonního bádání.^[6]

Na základě literárně-historické kritiky se již v průběhu 19. století podařilo tradiční obraz počátků křesťanství do jisté míry vyvázat ze sevření harmonizovaného kánonu. Průkopníkem rozlišení různých raně křesťanských proudů se stal **Ferdinand Christian Baur** (1792–1860), který diferenciaci prvotního křesťanství vyvozoval z rozdílných tendencí (*Tendenzkritik*) jednotlivých novozákonních spisů. Z rozboru Pavlových listů odvodil vývojové schéma směřující od židokřesťanského partikularismu přes pavlovský kosmopolitismus až k univerzální katolické syntéze, která napětí obou předchozích proudů dialekticky překonala.^[7] Podle tohoto modelu se posléze poku-

[5] Srov. Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, (Orbis Academicus 3), Freiburg – München: Alber 1958, s. 105–106; Harald Schulze, „Religionskritik in der deutschen Aufklärung: Das Hauptwerk des Reimarus im 200. Jahre des Fragmentenstreites“, *Theologische Literaturzeitung* 103, 1978, s. 705–713.

[6] Srov. Ron Cameron, „The Anatomy of a Discourse: On ‚Eschatology‘ as a Category for Explaining Christian Origins“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, s. 231–245.

[7] Ferdinand Christian Baur, „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche, der

sil koordinovat chronologii novozákonních evangelií v pořadí Matouš – Lukáš – Marek.^[8] Při své práci Baur čerpal z Hege-
lovy dialektické filozofie dějin, která sice svým „racionálním
mysticismem“ stále zůstávala zakotvena v křesťanství, nicméně
umožnila metodologický posun, jenž mladším reprezentantům
tübingské školy dovolil rozšířit pramennou základnu studia
o nekanonické zdroje.^[9]

V úzké souvislosti s tímto metodologickým pohybem byl
řešen centrální problém raně křesťanských pramenů, o něž by
bylo možno opřít kritickou biografii historického Ježíše. Již ve tři-
cátých letech 19. století se **David Friedrich Strauss** (1804–1874)
jednoznačně přiklonil k závěru, že Ježíšův „život“ je třeba konci-

Apostel Petrus in Rom“, *Tübinger Theologische Zeitschrift* 4,
1831, s. 61–206; moderní vydání: Ferdinand Christian Baur,
*Ausgewählte Werke in Einzelausgaben I: Historisch-kritische
Untersuchungen zum Neuen Testament*, ed. Klaus Scholder,
Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1963, s.
1–146. Srov. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament...*, s. 156–164.

[8] Ferdinand Christian Baur, *Kritische Untersuchungen über
die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zueinander, ihren
Charakter und Ursprung*, Tübingen: Fues 1847.

[9] Eduard Zeller, „Über den dogmatischen Charakter des
dritten Evangeliums, mit besonderer Rücksicht auf sein
Verhältnis zur Apostelgeschichte und zum Johannesevan-
gelium“, *Theologische Jahrbücher* 2, 1843, s. 59–90; Albrecht
Ritschl, *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evan-
gelium des Lucas: Eine kritische Untersuchung*, Tübingen:
Ostander 1846; Adolf Hilgenfeld, *Die Evangelien, nach ihrer
Entstehung und geistlichen Bedeutung*, Leipzig: S. Hirzel
1854. Srov. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament...*, s. 201–208.

povat jako životopis historické, nikoliv nadpřirozené postavy.^[10] V průběhu šedesátých let pak vyvrcholila diskuse, zda se mají stát základním zdrojem Ježíšovy biografie synoptikové, nebo *Janovo evangelium*. V polemice s Friedrichem E. D. Schleiermacherem (1768–1834)^[11] Strauss odmítl janovskou christologii jako nadpřirozenou.^[12] K podobným výsledkům dospěl také Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910).^[13]

Nový průlom v pohledu na počátky křesťanství přinesl **Johannes Weiss** (1863–1914), který se již mohl opřít o komplexní řešení synoptické otázky v podobě teorie dvou pramenů – Marka a sbírky Ježíšových výroků, jež se dochovala v Matoušově a Lukášově podání^[14] a pro niž v návaznosti na Eduarda Simonse

[10] David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I–II, Tübingen: C. F. Osiander 1835–1836.

[11] Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, *Das Leben Jesu: Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten*, hrsg. von Karl Gustav Rütenik, Berlin: Reimer 1864.

[12] David Friedrich Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Berlin: Duncker 1865.

[13] Heinrich Julius Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig: Wilhelm Engelmann 1863.

[14] Bernhard Weiss – Johannes Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, (Kritiasch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1, 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 81892.

užil označení *Q* (*Quelle*).^[15] Weiss odmítl liberálně etický profil Ježíše, kterým se Ježíšovy životopisy, včetně nejpopulárnějšího „života“ z pera Ernesta Renana (1823–1892),^[16] příliš vzdalovaly historickému kontextu evangelií. Při rozboru Božího království, které kritizovaní autoři často interpretovali jako etický řád prosazující se skrze Ježíše ve světě, Weiss podtrhl jeho transcendentní a futurální dimenzi. Zdůraznil, že Ježíš pojímal Boží království jako „nadpozemskou entitu stojící v ostré opozici vůči tomuto světu“.^[17] Vzhledem k nadsvětškému, „objektivnímu“ charakteru Božího království je podle Weisse jakákoliv etická aplikace či teologická interpretace „původního eschatologicko-apokalyptického významu této ideje“ neoprávněná.^[18] Jeho závěry současně nepřímou podporou Wilhelmu Bousset (1865–1920), když požadoval systematický, nikoliv pouze nahodilý výzkum

[15] Eduard Simons, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?*, Bonn: Strauss 1880. Srov. Frans Neyrinck, „Note on the Siglum Q“, in: id. (ed.), *Evangelica II: 1982–1991 Collected Essays*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 99), Leuven: Peeters – Leuven University Press 1991, s. 470–476: 474.

[16] Ernest Renan, *La vie de Jésus*, Paris: Michel Lévy Frères 1863 (český překlad: *Život Ježíšův*, Praha: Steinhauser 21864).

[17] Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892, s. 114.

[18] *Ibid.*

„pozdního“ judaismu jako širšího kontextu, z něhož rané křesťanství vyrůstalo.^[19]

Obrat k eschatologickému paradigmatu přivítal na počátku 20. století **Albert Schweitzer** (1875–1965), který svým přelomovým dílem *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906)^[20] ovlivnil novozákonní bádání na podstatnou část nadcházejícího století. Schweitzer se sympatiemi zaznamenal, že se Johannes Weiss vrátil k některým tezím, které před více než stoletím vyslovil Reimarus.^[21] Ocenil především to, že Weiss – stejně jako Reimarus – založil svou koncepci „na výlučném uplatnění eschatologie“.^[22] Podporou Weissova „návratu“ k eschatologickému Ježíši Schweitzer významně přispěl ke stabilizaci paradigmatu, k němuž se v průběhu 20. století přiklonila většina novozákonníků.

Avšak zatímco dřívější badatelé chápali eschatologii v duchu historismu 19. století spíše jako konkrétně historický projev Ježíšova učení, v pozdějším bádání se eschatologie proměnila v univerzální svorník, sklenutý nad odhalovanou diverzitou prvotního křesťanství. Schweitzer sám tváří v tvář nemožnosti rekonstruovat z dochovaných pramenů Ježíšův historický obraz

[19] Wilhelm Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum: Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892, s. 6.

[20] Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1906; druhé vydání z roku 1913 již vyšlo pouze pod názvem *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

[21] A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede...*, s. 23.

[22] *Ibid.*, s. 9.

inklinoval k existenciálnímu vidění. V závěru své práce obhajoval eschatologické paradigma poukazem, že:

to věčné na Ježíšových slovech spočívá právě v tom, že byla vyslovena z pozic eschatologického pojetí světa, ... a tím jsou vhodná pro jakýkoliv svět.^[23]

Ve Schweitzerově argumentaci tím z hlediska kritické metodologie nastal paradoxní obrat.^[24] Jestliže Ježíšovo eschatologické chápání světa znamenalo, že jeho konkrétní svět pro něj pozbyl na významu, potom je bezvýznamná historická situace každého, kdo jde v „Ježíšových stopách“. Historicky podmíněný koncept eschatologie se tak již ve Schweitzerově pojetí stal naddějinnou entitou, prostou jakékoliv historické determinace i kontingence.^[25] Ve své podstatě byl vyvázán z historického kontextu.

Klasické rozvinutí Schweitzerova pojetí eschatologie přinesl **Rudolf Bultmann** (1884–1976), který již na počátku dvacátých let kritickým zkoumáním formy podání (*Formgeschichte*) přesvědčivě ukázal, že evangelijní tradice nelze přímo spojit s his-

[23] *Ibid.*, s. 400 (ve 2. vydání z roku 1913, z něhož většinou vycházejí pozdější edice, Schweitzer svoje závěrečné teze přepracoval; srov. např. Albert Schweitzer, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden* III, Berlin: Union Verlag ²1973).

[24] Srov. Henning Pleitner, *Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers*, Tübingen: Francke 1992.

[25] Srov. Jonathan Z. Smith, „Social Formations of Early Christianities: A Response to Ron Cameron and Burton Mack“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, s. 271–278: 272.

torickým Ježíšem.^[26] Teologickou odpověď na tento rozpor hledal v existencialismu, paralelně rozvíjeném na filozofické bázi jeho marburským kolegou Martinem Heideggerem (1889–1976). Při existenciálním sestupu k vlastnímu jádru evangelia Bultmann vyzdvihl, podobně jako Schweitzer, eschatologickou naléhavost Božího království:

Stojí-li člověk před rozhodnutím, a právě to je podstatnou charakteristikou jeho lidství, potom každá hodina je poslední hodinou, a chápeme, že u Ježíše celá soudobá mytologie vstupuje do služby tomuto pojetí lidské existence ...^[27]

V roce 1939, u příležitosti výročí Weissova úmrtí, Bultmann již s uspokojením mohl konstatovat, že se „eschatologický význam Ježíšova zvěstování, přesněji raně křesťanských zvěstování vůbec, stal pro nás ... samozřejmým“.^[28] O dva roky později spojil existenciální důraz s požadavkem demytologizace, kterou však nechápal jako očištění historického jádra evangelia cestou racionální kritiky mýtu, nýbrž hermeneuticky – jako výklad existenciální situace, do níž evangelium staví každého člověka.^[29] Eschatologie tím byla zbavena svého deskriptivně

[26] Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921.

[27] Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin: Deutsche Bibliothek 1926, s. 47.

[28] Rudolf Bultmann, „Johannes Weiss zum Gedächtnis“, *Theologische Blätter* 18, 1939, s. 243.

[29] Rudolf Bultmann, „Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: Hans Werner Bartsch (ed.), *Kerygma*

historického zakotvení, respektovaného ještě Weissem, a v návaznosti na Schweitzera se definitivně stala existenciální nadějnou kategorií. V přednáškách na univerzitě v Edinburghu Bultmann svoje stanovisko shrnul slovy:

Ježíš Kristus jako eschatologická událost není faktem minulosti, ale je tím, který ve zvěstování oslovuje každou přítomnost.^[30]

Proti Bultmannovi vystoupil nejvýrazněji **Ernst Käsemann** (1906–1998), který na jeho pojetí kritizoval přílišnou discrepanci mezi historickým Ježíšem a kerygmatickým Kristem. Vytýkal mu vyprázdnění historického obsahu Ježíšova zvěstování a přehlížení významu jeho narativního předávání v rané církvi jako účinné obrany proti dokétismu.^[31] Käsemann hájil především kontinuitu apokalyptického diskurzu přecházejícího do křesťanství z židovství. Svůj názor koncentroval v proslulém metaforickém vyjádření o apokalyptice jako „matce křesťanské

und Mythos: Ein theologisches Gespräch, (Theologische Forschung 1), Hamburg: Reich & Heidrich 1948, s. 15–53.

[30] Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*, (The Gifford Lectures 1955), Edinburgh: Edinburgh University Press 1957, s. 151 (český překlad: *Dějiny a eschatologie*, trans. Břetislav Horyna, Praha: Oikúmené 1994, s. 127).

[31] Ernst Käsemann, „Das Problem des historischen Jesus“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, 1954, s. 125–153; id., „Neutestamentliche Fragen von heute“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54, 1957, s. 1–21.

teologie“.[32] Bultmann reagoval smírnou poznámkou, že nepopírá kontinuitu mezi historickým Ježíšem a kérygmatem o Kristu. Avšak vzhledem k tomu, že Ježíš Kristus, přítomný v kérygmatu, byl vnímán jako „eschatologická událost“, bylo by podle Bultmanna vhodnější říci, že „eschatologie – nikoliv apokalyptika – je matkou křesťanské teologie“.[33]

I přes ostrou diskusi však Käsemann – stejně jako většina ostatních novozákoníků – v podstatě respektoval eschatologické paradigma, jak to mimo jiné dokládá jeho vystoupení na

[32] Ernst Käsemann, „Die Anfänge christlicher Theologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57, 1960, s. 162-185 = Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1965, s. 82-104.

[33] K diskusi viz Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1960, 3), Heidelberg: Winter 1960; id., „Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann“, in: Walther Eltester – Franz Heinrich Kettler (eds.), *Apophoreta: Festschrift für Ernst Hänchen zu seinem siebzigsten Geburtstag am 10. Dezember 1964*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30), Berlin: Alfred Töpelmann 1964, s. 64-69. – Ernst Käsemann, „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59, 1962, s. 257-284; id., „Sackgassen im Streit um den historischen Jesus“, in: Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, s. 31-68.

zasedání Světové rady církví v Montrealu v roce 1963. Ve svém referátu prohlásil:

jednota církve byla, je a zůstává založena především na eschatologii jako hodnotě, která se naplňuje, jen pokud je přijímána jako dar.^[34]

Eschatologické paradigma tak bylo úzce propojeno s hledáním nové, ekumenické ekleziologie, která by na jedné straně respektovala diverzitu církví a současně se opírala o hlubší průsečík jejich křesťanské jednoty.

Bultmannovská existenciální interpretace nabídla přitažlivý „překlad“ apokalyptické řeči prvotního křesťanství v situaci, kdy křesťanský svět hledal východisko z tragické civilizační zkušenosti dvou světových válek.^[35] Zatímco kritika redakce, rozvíjející se po druhé světové válce^[36] a reprezentovaná v Německu zejména **Güntherem Bornkammem** (1905–1990),^[37]

[34] Ernst Käsemann, „Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology“, *Novum Testamentum* 6, 1963, s. 290–297: 295.

[35] Srov. Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press 1988, s. 58–59.

[36] Srov. Edgar V. McKnight, „Form and Redaction Criticism“, in: Eldon Jay Epp – George W. MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholar Press 1989, s. 149–174, zvl. s. 153–157.

[37] Günther Bornkamm, „Endewartung und Kirche in Matthäusevangelium“, in: Günther Bornkamm – Gerhard Barth – Hans Joachim Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1960, s. 13–47.

Willim Marxsenem (1919–1993)^[38] a **Hansem Conzelmannem** (1915–1976),^[39] odkrývala další roviny plurality prvotního křesťanství a nepřímo tak posilovala legitimitu vnitřní rozrůzněnosti současného křesťanstva, eschatologické paradigma umožnilo vybudovat absolutní ontologickou kategorii, která by hroučící se svět znovu stabilizovala. Termín „eschatologie“ se z deskriptivního nástroje proměnil ve výraz jedinečné podstaty vznikajícího křesťanství.

Koncept eschatologie vytržený z kontextu helénistického světa plnil funkci jakési „kouzelné hůlky“^[40] chránící unikátnost Nového zákona a počátků křesťanství. Zatímco Schweitzer ještě do značné míry považoval „eschatologii“ za konkrétně historický argument proti liberálně modernizovaným „životům Ježíše“, pro bultmannovskou linii se „eschatologie“ stala zárukou principiální novosti a nesrovnatelné nadřazenosti původního

[38] Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 67), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.

[39] Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, (Beiträge zur historischen Theologie 17), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1954, ⁴1962.

[40] Srov. Dieter Georgi, „Rudolf Bultmann’s *Theology of the New Testament Revisited*“, in: Edward C. Hobbs (ed.), *Bultmann, Retrospect and Prospect: The Centenary Symposium at Wellesley*, (Harvard Theological Studies 35), Philadelphia: Fortress Press 1985, s. 75–87: 82.

křesťanství, stojícího v ostrém kontrastu k okolnímu náboženskému prostředí. **Dieter Georgi** (1929–2005) k tomu podotkl:

Všude, kde se někdo odváží srovnávat, někoho napadne analogie nebo se zvažuje jiná náboženská volba než kano-nická, tam se vyzývá „eschatologie“, a démoni, stíny musí zmizet. Historický criticismus se tak proměňuje v exorcismus.^[41]

Potlačení taxonomické funkce „eschatologie“ a její proměna v ontologickou kategorii podstatně podvázaly možnost komparativního studia raného křesťanství v jeho pluralitě i v širším kontextu antického světa. Odlišnost singularizovaného křesťanství byla natolik radikalizována, že jakýkoliv pokus o komparaci v helénistickém rámci byl považován za „nepřijatelný a bezbožný“.

Jak uvádí Jonathan Z. Smith, ontologicky zakotvená „jedi-nečnost“ a priori degraduje analogii, neboť se orientuje především na problém identity, nikoliv difference.^[42] Zatímco analogie, interpretované často jako „historické pozadí Nového zákona“, zůstávaly při komparacích na okraji zájmu, otvírala se zejména

[41] *Ibid.*, s. 82.

[42] Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: The University of Chicago Press 1987, s. 14; id., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, (Jordan Lectures in Comparative Religion 14 / Chicago Studies in the History of Judaism), London: School of Oriental and African Studies, University of London – Chicago: The University of

otázka genealogických srovnání „uvnitř křesťanství“. Předpokladem genealogické komparace je však nejen „přímý vztah“ mezi komparovanými jevy ve smyslu „výpůjčky“ a „závislosti“, ale také „ryzí počátek“,^[43] který měla v případě počátků křesťanství zajistit právě „eschatologie“.

Konkrétním zdrojem této ontologicky generalizované „eschatologie“ se stalo pavlovské křesťanství, jež bylo a je považováno za „unikátní“ jak s ohledem na ostatní soudobá náboženství, tak ve vztahu k jiným proudům raného křesťanství. Tvoří osu, která garantuje „rodokmen“ a podpírá celou konstrukci raného křesťanství. Smith právem upozorňuje, že tu prosvítá retrospektivní reformační patos^[44] chránící původní „čisté“ jádro křesťanství proti pozdějším deformacím.

Ve své době však pavlovské křesťanství nebylo jediným proudem nově se rodícího náboženství. Jak ukázal především **Gerd Lüdemann**,^[45] samotný paulinismus se záhy větvil do různých odnoží, nehledě k ostrým protipavlovským polemikám jeho „židokřesťanských“ odpůrců, kteří si udrželi určité

Chicago Press 1990, s. 38. Srov. Iva Doležalová, „Jonathan Z. Smith a diskuse o počátcích křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 5/1, 1997, s. 63–68.

[43] Srov. J. Z. Smith, *Drudgery Divine...*, s. 47.

[44] Doslova Smith mluví o „protestantském historiografickém mýtu“ (*ibid.*, s. 43).

[45] Gerd Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 130), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, ²1990; id., *Ketzer: Die andere Seite des frühen Christentum*, Stuttgart: Radius Verlag 1995, ²1996.

pozice až do sklonku starověku. Bultmannův demytologizační průnik „za Pavla“ tedy nutně musel být ahistorickým krokem, odvoláním k nezbadatelnému „tajemství“ velikonočních událostí. Z historie tím vstoupil zpět do mýtu, byť formulovaného s mimořádnou teologickou invencí. Existenciální absolutizací jednoho z formativních projevů vznikajícího náboženství tak zkoumání počátků křesťanství principiálně opustilo akademický diskurz.^[46]

[46] Shrnutí polemických reakcí na kritiku eschatologického paradigmatu viz např. Petr Pokorný, *Jesus in the Eyes of His Followers: Newly Discovered Manuscripts and Old Christian Confessions*, (Dead Sea Scrolls & Christian Origins Library 4), North Richland Hills: BIBAL Press 1998.

Religionistická reinterpretace počátků křesťanství

S programovým požadavkem religionistického „přepsání“ počátků křesťanství vystoupil na výročním zasedání Společnosti pro biblickou literaturu v roce 1995 **Burton L. Mack** (nar. 1935),^[47] který zpochybnil obecně přijímané evangelijní schéma, založené zvláště na lukášovské tradici „velikonočních událostí“,^[48] a navrhl reorientaci dosavadního studia. Na jeho podněty navázal rozsáhlý projekt hledající nové pojetí počátků křesťanství.^[49]

[47] Burton L. Mack, „On Redescribing Christian Origins“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, s. 247-269; studie byla v upravené verzi zařazena do Mackovy knihy *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, s. 59-80. Srov. Dalibor Papoušek, „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10/1, 2002, s. 95-112.

[48] Srov. Ron Cameron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borman – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden: E. J. Brill 1994, s. 501-525.

[49] K metodologickým východiskům a průběžným výsledkům projektu, organizovaného pod záštitou Společnosti pro biblickou literaturu (*Society of Biblical Literature*) a ve spolupráci se Severoamerickou asociací pro studium nábo-

Mack nejprve podal výčet konkrétních „aporií“, které nelze tradičním obrazem vzniku křesťanství vysvětlit, a jsou proto v současnosti předmětem ostrých diskusí.^[50] Vypíchl zejména ty body, jež mají pro konstrukci počátků křesťanství zásadní význam a jejichž kritické přezkoumání může proto poskytnout nový, adekvátnější obraz. Zaměřil se především na otázku historického Ježíše (diskuse o historicitě perikopy o vyčištění Chrámu, nová interpretace ukřižování a pašijového příběhu, vztah mudrosloví a apokalyptiky v prameni *Q*, datování *Matoušova evangelia*) a přehodnocení významu pavlovské teologie a individuální náboženské zkušenosti jako primárních zdrojů pro výklad vzniku křesťanství.

Uvádí tři hlavní metodologické důvody, pro které je třeba evangelijní schéma opustit a nahradit je novým paradigmatem:

(1) První problém představuje argumentace v kruhu, která „na způsob *Hlavy 22*“^[51] pojímá Nový zákon jako verifikační zdroj konvenčního obrazu vzniku křesťanství a vzápětí tímto

ženství (*North American Association for the Study of Religion*), viz B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 201-216. Hlavní výsledky projektu podává sborník Ron Cameron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004.

[50] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 249-250; id., *The Christian Myth...*, s. 61-63; srov. Ron Cameron – Merrill P. Miller, „Introduction: Ancient Myths and Modern Theories of Christian Origins“, in: iid. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004, s. 1-30: 5.

[51] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 251; id., *The Christian Myth...*, s. 63-64.

obrazem dokumentuje proces, který ke vzniku novozákonního souboru vedl. Obecněji řečeno, jde o vztah mytického textu a kritické historie, jejichž přesné rozlišování při pokusech o rekonstrukci počátků křesťanství stále zůstává metodologickou výzvou.

(2) Navazující okruh problémů vyrůstá z rozporu mezi historickým zkoumáním směřujícím ke kritické interpretaci a hermeneutickým „překladem“ respektujícím současný teologický pohled. Zatímco kritické bádání usiluje o zasazení vzniku křesťanství do dobového kontextu konkrétních lidských dějin, a to pomocí aparátu humanitních a sociálních věd, teologická hermeneutika ponechává „tajemství“ vzniku křesťanství nakonec nedotčeno, neboť považuje Nový zákon za stále živý posvátný text zprostředkující konstitutivní náboženskou zkušenost. Novozákonní exegeze je v tomto smyslu teologicky „sofistikovanou formou mytického myšlení“.^[52] Jejím cílem není příspěvek k obecnému lidskému rozumění, nýbrž přesvědčivá aktualizace mýtu.

(3) Za nejvýznamnější problém považuje Mack obecný pojem náboženství, s nímž novozákonní bádání – často implicitně – pracuje. Teologický důraz na jedinečnost raného křesťanství podle něj posiluje odtrženost většiny novozákonníků od teoretického úsilí vymezit náboženství na širším základě poznatků komparativní religionistiky a kulturní antropologie. Obecný pojem náboženství je v novozákonním bádání zpravidla konstruován s důrazem na osobní transformaci, jež je chápána jako „individuální náboženská zkušenost“ zakládající vztah mezi člověkem a posvátnem.^[53] Ať už se takové vymezení opírá o Bultmannův

[52] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 251; id., *The Christian Myth...*, s. 64.

[53] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 252; id., *The Christian Myth...*, s. 65.

existencialismus^[54] či Eliadovu totální hermeneutiku,^[55] zpravidla nepřesahuje abstrakce vytvářené zejména nad křesťanským světem. Zatímco první z uvedených autorů vychází z výlučného dějinného postavení Ježíše, druhý zachovává superioritu křesťanství především v návaznosti na teologizující aspekty rozumějící fenomenologie.^[56] Ani jeden však nenabízí dostatečně

[54] Viz zvl. Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*, (The Gifford Lectures 1955), Edinburgh: Edinburgh University Press 1957 (český překlad: *Dějiny a eschatologie*, trans. Břetislav Horyna, Praha: Oikúmené 1994).

[55] Viz zvl. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press 1969.

[56] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 253; id., *The Christian Myth...*, s. 67.

univerzální nástroj, který by umožňoval nehodnotící komparace v kontextu antického světa.^[57]

[57] Pozorohudnou paralelu k Mackovu úsilí o nové zakotvení zkoumání vzniku křesťanství představuje „program religionistické analýzy raně křesťanského náboženství“, který navazuje na tradice německé školy dějin náboženství (*Religionsgeschichtliche Schule*; srov. William Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1897 = Georg Strecker [ed.], *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, [Wege der Forschung 367], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, s. 81-154) a který nově formuloval především Heikki Räisänen (*Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, London: SCM Press 1990; srov. id., „Die frühchristliche Gedankenwelt: Eine religionswissenschaftliche Alternative zur ‚neutestamentlichen Theologie‘“, in: Christoph Dohmen – Thomas Söding [eds.], *Eine Bibel – zwei Testamente: Positionen biblischer Theologie*, Paderborn: Schöningh 1995, s. 253-265; id., „Comparative Religion, Theology, and New Testament Exegesis“, *Studia Theologica* 52, 1998, s. 116-129).

Program zdůrazňuje tři body, které jsou v rozporu s normativně vázanou „novozákonní teologií“ jako dílčí teologickou disciplínou:

(1) Metodický odstup od normativního nároku náboženských textů, které mají být traktovány jako předmět, nikoliv jako východisko analýzy. Zkoumání vzniku křesťanství má být zpřístupněno lidem rozdílných náboženských identit (*identitätsoffen*) a nezávislé na možných aplikacích v církevní praxi (*applikationsfern*).

(2) Překročení hranic kánonu. Kanonická a nekanonická literatura prvních dvou staletí je nahlížena jako principiálně rovnocenná.

(3) Vymanění z kategoriálního rozlišování „ortodoxie“ a „hereze“. Všechny raně křesťanské proudy jsou v principu považovány za stejně oprávněné. Ortodoxie je tedy „hereze, která se prosadila“.

Další tři body spíše zdůrazňují pozitivní vymezení religionistického, resp. nábožensko-dějinného přístupu k počátkům křesťanství:

(4) Uznání plurality a rozpornosti teologických konceptů raného křesťanství. Mnohočetnost raně křesťanských proudů ovšem neimplikuje rezignaci na otázku „jednoty v mnohosti“.

(5) Interpretace teologických idejí respektující reálný životní kontext, v němž vznikaly. Teologické koncepty jsou chápány jako výraz náboženské a sociální zkušenosti.

(6) Otevřenost vůči dějinám náboženství. Při analýze vzniku křesťanství je třeba brát v úvahu jeho interakce s ostatními soudobými náboženstvími, která mají být traktována bez hodnotících předsudků vyzdvihujících apriorní převahu křesťanství.

Srov. Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus ²2001, s. 17–19 (autor překvapivě Mackovu koncepci v této souvislosti naprosto ignoruje).

Na základě kritiky dosud převažujících přístupů Mack formuloval obecné teze, jež by se mohly stát teoretickým skeletem projektu nové interpretace vzniku křesťanství.^[58] Za základní východisko považuje religionistický přístup k náboženství jako k lidskému výtvoru, jako k fenoménu lidských dějin, který lze uchopit vědeckou metodou. Z tohoto zorného úhlu se hlavní otázky vzniku křesťanství koncentrují na historické okolnosti formování jednotlivých křesťanských skupin, vývoj jejich praktik a rituálů, jejich mýtotvorné činnosti a literární produkce. Konkrétní teoretické podněty Mack shrnul v pěti bodech:

(1) **Náboženství je sociálním konstruktem.** Mack nepochybněje individuální náboženskou zkušenost, avšak kritizuje ji jako východisko pro vymezování náboženství či vytváření obecně religionistické teorie.^[59] Náboženství nahlíží jako

[58] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 254-256; id., *The Christian Myth...*, s. 67-70; srov. R. Cameron – M. P. Miller, „Introduction...“, s. 7-8.

[59] K Mackově argumentaci lze dodat, že právě při studiu helénismu se individualismus ukazuje jako jedna z nejzákladnějších forem metodologické předpojatosti. Na rozdíl od novověkého pojetí individualismu, v němž je individuální svoboda chápána jako pozitivní hodnota, zakládající moderní občanskou společnost, byl helénistický individualismus vnímán jako tíživá ztráta tradičního zakotvení ve světě. Individuální svoboda znamenala pro helénistického člověka, zmítaného civilizačními otřesy, odcizení a uvržení do bezdomoví pod vládou vrtkavého osudu (Tyché, Fortuna). Blíže viz Luther H. Martin, *Hellenistic Religions: An Introduction*, New York – Oxford: Oxford University Press 1987, s. 16-34 (český překlad: *Helénistická náboženství*, [Religionistika 4], trans. Iva Doležalová a Dalibor Papoušek,

sociálně sdílený kulturní statek. V případě raného křesťanství jde tedy především o to, jak a proč byly křesťanské mýty a rituály vytvářeny a přijímány konkrétními lidmi, jaký měly vliv na utváření jednotlivých křesťanských skupin a jejich vzájemné vymezování.

(2) **Lidské jednání je zásadně utvářeno procesem sociálního formování.** Obecným rysem lidské aktivity je vytváření malých i velkých pospolitostí, které vyžaduje mimořádné nasazení v komunikaci a sociálním experimentování. Navzdory častým selháním a tenzím, s nimiž je tento proces spojen, se pospolitý život osvědčuje jako dominantní strategie přežití. Z tohoto hlediska lze rané křesťanství chápat jako záměrný a ve své době atraktivní experiment v oblasti sociálního formování a tvorby mýtu.

(3) **Mýty** jsou více než fascinující fantazií, zmatenou pamětí, zcestnou vědou nebo kolektivním klamem. V životě dané pospolitosti stvrzují společně sdílené statky i limity minulosti a vytvářejí tak césuru, která zpravidla brání kritickému zkoumání soudobého stavu skupiny. Proto je třeba přistupovat k rané křesťanské mýtotvorné činnosti nikoliv jako k důsledku setkání křesťanů s Bohem nebo Božím synem, nýbrž jako k výsledku snahy křesťanů pochopit a ospravedlnit jejich vlastní zapojení do hnutí, které nabízelo smysl jejich sociální existence. Mýtus

Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 15–30); id., „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture“, *Numen* 41, 1994, s. 117–140; srov. též Eric R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 1965 (český překlad: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: Přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*, trans. Martin Pokorný, Praha: Petr Rezek 1997).

neslouží pouze k vytváření zázračných narativních světů, ale také k reflexi toho světa, v němž člověk žije. Zásadní je tedy otázka, co nejstarší křesťané doufali získat, když rozvíjeli vlastní imaginaci o minulosti a různých světech právě takovým způsobem, jaký se dochoval v textech.

(4) **Rituály** jsou více než usmíření bohů nebo magické pokusy zprostředkovat jejich moc. Představují mechanismus, kterým lidé poutají svoji pozornost k určité aktivitě nebo události, jež má pro danou skupinu sociální význam, přičemž jejich provozování je odděleno od běžné praxe. V případě počátků křesťanství je třeba zkoumat, které aktivity byly vybírány k rituální performanci, proč byly zvoleny právě ony, jak byly prováděny a co mělo jejich provádění dané skupině přinést.

(5) **Mýtotorba a sociální utváření probíhají v úzké souvislosti.** Za stabilních okolností, kdy tlak na změnu způsobu života není vážný, nemusí být mýty se sociální strukturou nově provazovány. Avšak jakmile se podmínky změny a sociální stavba je – zvláště při střetu rozdílných kultur – vystavena otřesům, staré uspořádání světa vyžaduje revizi v mytické i sociální oblasti. Reaktualizace mýtu a sociální přeskupování jsou pak většinou provázeny rozsáhlým experimentováním. Vyjma zjevných patologických případů jsou k překonání tíživé situace využívány i ty nejtroufalejší sociální experimenty a nejfantastičtější mytické konstrukce.

V metodě Mack navazuje na **Jonathana Z. Smitha** (nar. 1938). Hovoří o čtyřech operacích, které provázejí každé bádání: deskripci, komparaci, redeskripci a korekci kategorií.^[60]

[60] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 256–259; id., *The Christian Myth...*, s. 70–74; srov. R. Cameron – M. P. Miller, „Introduction...“, s. 8–9. Srov. též Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, (Jordan Lectures in Comparative

Při **deskripci** Mack klade důraz na formy dokumentace daného jevu, jeho sociálně historický výskyt, kulturní kontext a zvláštní situaci, na níž by jev mohl reagovat. Náležitou pozornost je třeba též věnovat umístění daného jevu do textury jeho sociálního, historického a kulturního prostředí, konkrétní textury, která mu jako lidskému výtvoru dává konkrétní význam.

Při **komparaci** je třeba rovným dílem přihlížet jak k analogiím, tak k diferencím mezi srovnávanými jevy. Mack vydvihuje zvláště komparace v kontextu pozdně antického světa, které nabízejí dostatek materiálu k zasazení raného křesťanství do širších souvislostí a přitom zůstávají v rámci jednoho kulturního komplexu. Relativní vzájemná blízkost řady jevů helénistického světa, umocněná synkretismem^[61] a provokující otázky

Religion 14 / Chicago Studies in the History of Judaism), London: School of Oriental and African Studies, University of London – Chicago: The University of Chicago Press 1990, s. 53; id., „The End’ of Comparison: Redescription and Rectification“, in: Kimberley C. Patton – Benjamin C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 2000, s. 237–241: 239.

- [61] Termín synkretismus je v práci – s odvoláním na původní Plútarchovo vymezení (*De fraterno amore* 19) – užíván ve významu záměrné aktivace co největšího počtu konstruktivních prvků v daném kulturním systému, jehož dosavadní struktura je zásadně ohrožena nebo začíná selhávat. Užití termínu tedy polemizuje s „tradičním“ pojetím synkretismu jako „nesourodé směsice náboženských elementů“, které je příznačné pro teologizující chápání „pohanských“ helénistických náboženství v kontrastu se soudobým, povýtce „unikátním“ křesťanstvím. K religionistickému po-

„vlivu“ a „odvozování“, patří ve vztahu k ranému křesťanství k nejobtížnějším partiím jeho studia.^[62] Avšak analogie získané při výzkumu soudobých náboženství mohou být velmi cenné, neboť mnohdy pomáhají překlenout torzovitost křesťanských pramenů a doplnit je informacemi z kontextu, který v dochovaných křesťanských textech není patrný. Tento přístup Mack opírá o předpoklad, že křesťané žili ve stejném „kulturním ovzduší“ jako vyznavači jiných soudobých náboženství, přestože na podobné sociálně-historické situace mohli reagovat zcela odlišným způsobem.

Redeskripce vyrůstá z komparace, jež zpravidla poskytuje komplexnější soubor dat. Srovnání může odhalit nové faktory, které činí dané situace podobnými, nové důvody, proč lidé v těchto situacích projevují zájem a rozvíjejí specifickou imaginační. Proměna předmětu studia je v důsledku komparace často tak zásadní, že nestačí jen nový popis zkoumaných případů, ale je třeba upravit i základní terminologii, s níž obor pracuje.^[63]

V rámci **korekce kategorií** jsou mnohdy přeznačeny tradiční termíny, jejichž vnitřní pojmová náplň se ukáže příliš zatížená hodnotícími konotacemi. Mnohdy je dokonce nalezen

jetí synkretismu viz L. H. Martin, *Hellenistic Religions...*, s. 10–11 (*Helénistická náboženství...*, s. 10–11); srov. též Ulrich Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1982; Andreas Feldtkeller, „Der Synkretismus – Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen“, *Evangelische Theologie* 52, 1992, s. 224–245.

[62] Mack původně hovořil přímo o „strašáku“ studia raného křesťanství („On Redescribing...“, s. 257).

[63] Srov. William E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 21994.

nový termín, který nárokům redeskripce odpovídá lépe než staré označení.

V reakci na Mackův projekt religionistické reinterpretace vzniku křesťanství Smith připomíná jeho zanoření do novokantovského rozlišení přírodních a humanitních věd, které v religionistice stejně jako v biblické hermeneutice stále přetrvává.^[64] Zatímco pro přírodní vědy je v tomto pojetí příznačné „vysvětlení“ (*Erklären*), jež klade důraz na zobecnění a podřizování světa „objektivním zákonům“, pro humanitní vědy je charakteristické „rozumění“ (*Verstehen*), jež upřednostňuje individualitu, či dokonce unikátnost. Toto rozlišení pak zakládá rozdílný přístup přírodních a humanitních věd k redukci, kterou přírodní vědy bohatě využívají, zatímco humanitní vědy ji zpravidla odmítají jako neadekvátní.^[65] Smith ukazuje, že distinkce mezi oběma proudy vědeckého zkoumání není tak zásadní, jak se mnohdy zdůrazňuje, neboť obě vědní strategie pracují koneckonců na principu překladu, tzn. vycházejí z předpokladu, že jazyk odpovídající jedné doméně (známého/blízkého) může zprostředkovat

[64] Jonathan Z. Smith, „Social Formations of Early Christianities: A Response to Ron Cameron and Burton Mack“, *Method and Theory in the Study of Religions* 8/3, 1996, s. 271–278: 272–273.

[65] V současnosti toto tradiční napětí nově aktualizoval rozvoj kognitivní religionistiky a pokusy uplatnit její východiska a postupy ve výzkumu raného křesťanství. Srov. Luther H. Martin, „The Promise of Cognitive Science for the Study of Early Christianity“, in: Petri Luomanen – Ilkka Pyysiäinen – Risto Uro (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*, (Biblical Interpretation Series 89), Leiden – Boston: E. J. Brill 2007, s. 37–56.

jazyk charakteristický pro jinou doménu (neznámého/vzdáleného).^[66] Překlad není nikdy plně adekvátní, což platí jak pro přirozený jazyk, tak pro vytváření modelů. Ústředním problémem překladu je tedy kritická komparace. Kognitivní síla překladu či modelu spočívá v jeho odlišnosti od zkoumaného fenoménu, nikoliv ve shodě s ním.^[67] Tím je také obecně zdůvodněna kritika teorií, které počátky křesťanství odvozují z lukášovské tradice a zůstávají tak jen reprodukcí, resp. parafrází křesťanského mýtu.

V souvislosti s použitím srovnávací metody se nabízí otázka vztahu **genealogických a analogických komparací**, kterou Mack umocňuje tvrzením, že „antická doba nám [naštěstí] poskytuje více než dost údajů ke srovnávání“, jež nastoluje „otázky vlivu a odvozování“.^[68] Smith, v návaznosti na širší diskusi,^[69]

[66] Komplementaritu explanačních a hermeneutických strategií zdůrazňuje i Jacques Waardenburg, který ji však zdůvodňuje faktickým překrýváním obou metodologií při konkrétních výzkumech. Srov. Jacques Waardenburg, „The Emergence of Science of Religion: Explanatory Theory and Hermeneutics“, *Religio: Revue pro religionistiku* 5/2, 1997, s. 107–116.

[67] Smith v této souvislosti připomíná známou Borgesovu povídku o kartografech, kteří ve snaze vytvořit co nejpřesnější mapu říše dospěli k její věrné kopii, jež tím však pozbyla funkce orientačního nástroje.

[68] B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 257; id., *The Christian Myth...*, s. 72.

[69] Viz zvl. Hans G. Kippenberg, „Comparing Ancient Religions: A Discussion of J. Z. Smith’s ‚Drudgery Divine‘“, *Nunmen* 39/2, 1992, s. 220–225; Burton L. Mack, „After Drudgery

podmiňuje možnost genealogických komparací splněním tři základních předpokladů: (1) komparace musí být podložena silnou teorií; (2) data pro komparaci musí představovat neobvykle rozsáhlý soubor, v němž převažují mikrodistinkce; a (3) z předchozích dvou bodů musí vyplývat jasná pravidla diference.^[70] Jako příklady uvádí indoevropskou lingvistiku a etnologii, případně archeologii. „Nic z toho,“ podotýká, „se v současnosti netýká výzkumu raných křesťanství nebo náboženství pozdní antiky.“^[71] Torzovitost dochovaných pramenů metodologicky připouští pouze provádění analogických komparací.

Divine“, *Numen* 39/2, 1992, s. 225–233. Srov. též Iva Doležalová, „Jonathan Z. Smith a diskuse o počátcích křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 5/1, 1997, s. 63–68.

[70] J. Z. Smith, „Social Formations...“, s. 276.

[71] *Ibid.*, s. 276. Nejživější dokladem nutnosti rozlišovat genealogické a analogické komparace je ostrá polemika nad analogií pramene *Q* s tradicemi u kynických filozofech. Napětí graduje ve chvíli, kdy jsou analogické komparace považovány za genealogické a teologicky hodnoceny jako nebezpečí pro samotné základy křesťanství. Shrnutí diskuse viz John Kloppenborg-Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress Press 2000, s. 420–432.

Diferenciace raně křesťanských skupin

Významný podnět k metodickému rozbití monolitního obrazu raného křesťanství přinesl již v roce 1831 **Ferdinand Christian Baur** (1792–1860), kdy na základě textové analýzy polemických pasáží Pavlovy korespondence a vnější inspirace Hegelovou filozofií dějin rozlišil dva antitetické raně křesťanské proudy – petrinismus a paulinismus, jejichž pomocí vyložil dynamiku vzniku katolické církve.^[72] V pozdějších diskusích oba tyto pojmy vyznačily základní raně křesťanskou dichotomii židokřesťanství (*Judenchristentum*) a pohanokřesťanství (*Heidenchristentum*), jejíž další diferenciace byla výsledkem třibení konkrétních badatelských metod i úporných teologických polemik.^[73]

Baurův přední žák **Albert Ritschl** (1822–1889) se například ve stopách svého učitele klonil k pozitivnějšímu hodnocení pavlovského pohanokřesťanství, které svojí teologickou a misijní otevřeností více odpovídalo duchu liberálního protestantis-

[72] Ferdinand Christian Baur, „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche, der Apostel Petrus in Rom“, *Tübinger Theologische Zeitschrift* 4, 1831, s. 61–206; moderní vydání: Ferdinand Christian Baur, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben I: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament*, ed. Klaus Scholder, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1963, s. 1–146.

[73] Srov. Wayne A. Meeks, „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity“, in: Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville – London – Leiden: Westminster John Knox Press 2001, s. 17–27.

mu.^[74] Ritschlův žák **Adolf von Harnack** (1851–1930) naopak považoval helenizaci křesťanství za projev nežádoucího synkretismu, od něhož je třeba prostřednictvím historické kritiky jádro křesťanství očistit.^[75] S poukazem na plnou dostatečnost studia křesťanství jako jediného skutečného náboženství však důsledně odmítal ponoření teologie do obecných dějin náboženství,^[76] jak to v duchu nábožensko-dějinné školy (*Religionsgeschichtliche Schule*) požadoval její hlavní představitel **Ernst Troeltsch** (1865–1923).^[77]

Důraz na nábožensko-dějinný přístup, zachovávající ovšem superioritu křesťanství,^[78] vyvrcholil v novozákonním bádání

[74] Albert Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn: Marcus 21857.

[75] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig: Hinrichs 1902, s. 226–229.

[76] Adolf von Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Giessen: Ricker 1901.

[77] Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1902.

[78] Srov. Gerd Lüdemann, „Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft“, in: Hans Martin Müller (ed.), *Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh: Gerd Mohn 1992, s. 311–338.

dílem **Wilhelma Bousseta** (1865–1920), který program nábožensko-dějinné školy formuloval slovy:

Celé dějiny lidského náboženství chceme ... zkoumat s úctou, jako dějiny toho, jak Bůh ve všech dobách a na všech místech promlouvá k lidskému rodu.^[79]

Navzdory rozšíření pohledu na rané křesťanství Bousset zachoval protestantské hodnocení jeho diverzity jako projevu „synkretických elementů“, které do křesťanství pronikly v procesu jeho krystalizace a „na jejichž vyloučení je třeba pracovat“.^[80]

Ostrý zlom v působení nábožensko-dějinné školy přinesla ve dvacátých letech 20. století dialektická teologie **Karla Bartha** (1886–1968), která zjevení, jakožto výlučnou Boží aktivitu, a náboženství, jakožto výhradně lidský výtvar, oddělila nepřekročitelnou propastí a na tomto základě odmítla religionistiku jako nadbytečnou disciplínu odvádějící teologii od podstaty křesťanství.^[81] Barthova nová ortodoxie tím na dlouhou dobu význam-

[79] Wilhelm Bousset, *Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907, s. 11.

[80] *Ibid.*, s. 7.

[81] Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München: Kaiser 1927; moderní vydání: Karl Barth, *Gesamtausgabe II: Akademische Werke*, ed. Gerhard Sauter – Hinrich Stoevensandt, Zürich: Theologischer Verlag 1982, s. 397–402; srov. id., „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“, in: id., *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zolli-

ně podvázala religionistický výzkum raného křesťanství v jeho historické pluralitě.

Novozákonní škola dějin formy (*Formgeschichte*), reprezentovaná v té době především svými zakladateli **Martinem Dibeliem** (1883–1947) a **Rudolfem Bultmannem** (1884–1976),^[82] nestála v tak principiálním rozporu s požadavky nábožensko-dějinné školy jako Barthova dialektická teologie. Vzhledem k úsilí zakotvit nalezené segmenty nejstarších křesťanských tradic v kontextu života raných církví (*Sitz im Leben*) do značné míry respektovala zásady historismu, avšak teologickým zaujetím pro existenciální interpretaci kristovského mýtu ahistoricky posouvala jeden z projevů raně křesťanské diverzity do pozice unikátního naddějinného kérygmatu, které zůstávalo nedotknutelným těžištěm jinak impozantních analýz.

Výjimečnou anticipační práci pod provokativním názvem *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* publikoval za této situace již v roce 1934 **Walter Bauer** (1877–1960).^[83] Na základě důsledného historismu, překračujícího teologický rámeček

kon – Zürich: Evangelisches Verlag 1938, s. 305–324, zvl. s. 317–322. – V českém prostředí představuje svébytný pokus vyrovnat se s Barthovou teologií ve vztahu k religionistice Jan Heller (1925–2008). Viz Jan Heller – Milan Mrázek, *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha: Kalich 1988, ²2004.

[82] Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1919; Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921.

[83] Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934.

nábožensko-dějinné školy^[84] i Bultmannova existencialismu, kategoricky odmítl retrospektivní přenášení pozdějších ortodoxních měřítek na nejstarší křesťanství. Na historickém rozboru různých geografických oblastí přesvědčivě ukázal, že vztah ortodoxie a hereze nemá charakter primárního zdroje a sekundárních odchylek, nýbrž že ortodoxie, jež se počínala etablovat v prostředí římské církve až na sklonku 2. století, představovala výsledek složitého vývoje, v němž se řada zpočátku přijímaných podob křesťanství stala teprve později herezemi.

První vydání Bauerova díla sice prošlo řadou recenzí, zásadní odezvu však vzbudilo až v polovině šedesátých let 20. století, kdy bylo znovu vydáno.^[85] Bultmann sám je přijal s jistou opatrností, vědom si toho, že Bauerova hlavní teze principiálně vrací problém raně křesťanské diverzity až k počátkům křes-

[84] Srov. Gerd Lüdemann, „Das Wissenschaftverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus“, in: Hans Martin Müller (ed.), *Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh: Gerd Mohn 1992, s. 78–107.

[85] Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, (Beiträge zur historischen Theologie 10), ed. Georg Strecker, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ²1964; přehled recenzí 1. vydání vydavatel připojil v rámci vlastního doslovu (s. 288–306). Srov. též Georg Strecker, „A Report on the New Edition of Walter Bauer’s *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*“, *Journal of Bible and Religion* 33, 1965, s. 53–56; Hans Dieter Betz, „Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity: Some Critical Remarks on Georg Strecker’s Republication of Walter Bauer’s *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*“, *Interpretation* 19, 1965, s. 299–311.

ťanské teologie.^[86] Na Bauerovy metodologické podněty tak navázali zejména Bultmannovi následovníci **James M. Robinson** (nar. 1924) a **Helmut Köster** (nar. 1926).^[87] Vystoupili proti statickému chápání „pozadí“ Nového zákona, které nábožensko-dějinná škola pojímala jako nesourodý synkretický konglomerát, v němž krystalizace křesťanství probíhala, a vyhlásili požadavek studia nejstaršího křesťanství v pluralitě jeho historických trajektorií napříč helénistickým světem.^[88] Zatímco Bauer se s ohledem na torzovitost nejstarších křesťanských pramenů zaměřil na období první poloviny 2. století, Köster s Robinsonem aplikovali jeho přístup na křesťanské prameny 1. století, přičemž zdůraznili význam sociologických metod pro rozlišení jednotlivých křesťanských proudů a skupin.^[89] Chronologickým

[86] Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* III, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1953, § 55 (s. 473–486: 482). Srov. H. D. Betz, „Orthodoxy and Heresy...“, s. 299–300.

[87] Srov. James M. Robinson, „Basic Shifts in German Theology“, *Interpretation* 16, 1962, s. 76–97; Helmut Köster, „Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem“, in: Erich Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1964, s. 61–76.

[88] James M. Robinson – Helmut Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971. Srov. Abraham J. Malherbe, „Greco-Roman Religion and Philosophy and the New Testament“, in: Eldon Jay Epp – George W. MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholar Press 1989, s. 3–26, zvl. s. 9–11.

[89] J. M. Robinson – H. Koester (eds.), *Trajectories...*, s. 274.

posunem do 1. století se ovšem přiblížili mytickému jádru křesťanství, před kterým se nakonec zastavili.

Robinson sám je považován za jednoho z nejvýraznějších iniciátorů „nového hledání historického Ježíše“,^[90] které se ve stopách Bultmannova kerygmatického Krista pokoušelo za tradičními Ježíšovými výroky zaslechnout podobně znějící existenciální hlas historického Ježíše. Tyto snahy, nesené více teologickým než historickým zájmem, však spíše znamenaly definitivní konec postaru kladené otázky po historickém Ježíši než její vyřešení.^[91]

Religionistické kritice se nevyhnulo ani hlavní Kösterovo dílo *Einführung in das Neue Testament*,^[92] zamýšlené jako obecně historický pandán k literárně zaměřeným *Geschichte der ur-*

[90] James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, (Studies in Biblical Theology 5), Naperville: Allec R. Allenson 1959. K Bultmannově reakci na nové otevření otázky historického Ježíše viz Rudolf Bultmann, „Das Verhältnis der urchristlichen Botschaft zum historischen Jesus“, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1960, 3) Heidelberg: Winter 21961.

[91] Srov. Burton L. Mack, *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, s. 28.

[92] Helmut Köster, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1980; anglické vydání: Helmut Koester, *Introduction to the New Testament I–II*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1982.

christlichen Literatur z pera **Philippa Vielhauera** (1914–1977).^[93] Přes respekt ke Kösterovu přínosu, zvláště v otázce gnostického *Tomášova evangelia*,^[94] Burton L. Mack již v roce 1988 upozornil, že Köster neprolomil vliv svého učitele a setrvává na nedotknutelnosti konceptu „velikonočních událostí“.^[95] Jako doklad uvedl rozsáhlejší citaci z jeho díla:

Obsah a účinek [Ježíšových] zjevení jsou rozhodující. ... Přirozeně se přitom předpokládá, že Ježíš, který zemřel na kříži, žije. Ale nejde o fakt, které by měl pro Ježíše a jeho osud nějaký význam. Ani z něho nevyplývá jednoznačné a jasné vysvětlení Ježíšova poslání. ...Vzkříšení a zjevení jsou nejlépe vysvětlitelná jako katalyzátor, který vyvolal reakce, jež vyústily v misijní aktivitu a zakládání církví, ale také vedly ke krystalizaci tradice o Ježíšovi a jeho službě. Především však vzkříšení změnilo utrpení a smutek, či dokonce nenávist a odmítání, v radost, tvořivost a víru. Třebaže vzkříšení nepřineslo nic nového, pro první křesťanské vy-

[93] Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1975, 21981. Srov. H. Köster, *Einführung...*, s. VII.

[94] Helmut Koester, „One Jesus and Four Primitive Gospels“, in: James M. Robinson – Helmut Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971, s. 158–204. Srov. Burton L. Mack, „On Redescribing Christian Origins“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, s. 262; id., *The Christian Myth...*, s. 77.

[95] Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press 1988, s. 7–8, pozn. 3.

znavače učinilo novým vše. ... Radikálně se odlišovali ... od ostatních Židů v Jeruzalémě svým nadšeným vědomím, že jsou nadáni Duchem, tj. Božím Duchem, který se vylije na konci času, přinese dar jazyků a proroctví, způsobí zázraky a utvrdí členy společenství v přesvědčení, že patří k Bohem vyvolenému lidu.^[96]

Podle Macka Köster nekriticky reprodukuje lukášovský mýtus o počátcích křesťanství, který ve svém jádru stojí mimo historickou evidenci a možnost vědecké argumentace.^[97] A to i přesto, že sám datuje jeho zdroj – Lukášovo dílo – až do druhé či třetí dekády 2. století.^[98] „Pavlovské trajektorii“ raného křesťanství tím Köster od počátku propůjčil výsostné postavení, čímž byl celý jeho model diferenciací nejstaršího křesťanství zpochybněn v samotném základu.

Mack předložil v rámci projektu reinterpretace počátků křesťanství novou koncepci, která odmítá hledání historického Ježíše jako metodologicky pochybné východisko a navrhuje změnu těžiště.^[99] Vychází z předpokladu, že i nejstarší křesťanské prameny jsou již výrazem mýtotvorné činnosti křesťanů a prokazatelně tak odrážejí především život raně křesťanských komunit. Zásadní otázkou se tím stává diferenciací raně křes-

[96] H. Koester, *Introduction...* II, s. 84–87; srov. id., *Einführung...*, s. 517–520.

[97] Ke kritice Köstera se Mack příležitostně vrací i později. Viz B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 252–253; id., *The Christian Myth...*, s. 66, srov. s. 33.

[98] H. Koester, *Introduction...* II, s. 310; srov. id., *Einführung...*, s. 749.

[99] B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 25–40.

řanských skupin a rekonstrukce jejich vazeb na dochované tradice.

Při diferenciaci raně křesťanských skupin Mack zdůrazňuje „rozdílná kulturní zázemí a odlišné osobní příběhy“, které determinovaly způsob, jakým se daná skupina identifikovala.^[100] Implicitně tím navazuje na „klasické“ vymezení sociální identity, které se zaměřením na její individuální dimenzi rozpracoval zejména **Erving Goffman** (1922–1982).^[101] Individuální identitu vymezil jako status, který je budován jak ve vztahu jednotlivce k jiným lidem, tak v jeho biografické kontinuitě. Goffman si ovšem byl dobře vědom sociálního rozměru identity, což potvrzuje jeho zájem o budování obrazu individua v interakci s vnější sociální realitou.^[102]

Mack se však k přímému přenášení metod sociologie náboženství, vypracovaných zejména při studiu současných náboženských skupin, staví poměrně skepticky. Jeho hlavní výhrada se týká právě zacílení sociologických výzkumů na otázky in-

[100] B. L. Mack, *Who Wrote...*, s. 44.

[101] Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1963 (český překlad: *Stigma: Poznámky k problému zvládání narušené identity*, [Most 3], trans. Tomáš Prášek, Praha: Sociologické nakladatelství 2003).

[102] Srov. Richard Jenkins, *Social Identity*, London – New York: Routledge 1996, s. 21–24. K aplikaci kolektivně pojaté Goffmanovy teorie v oblasti raného křesťanství viz např. Andreas Feldkeller, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums: Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 25), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, s. 10–15.

dividua, které má sice v moderních diverzifikovaných společnostech, s jejichž rozvojem je sociologie spjata, své místo, avšak starověkému, veskrze negativnímu pojetí individuality neodpovídá.^[103] Například častá snaha rozvíjet Weberovo pojetí charismatického panství na Ježíšově postavě^[104] strhává sociology a kulturní antropology k tradičnímu individualizovanému ob-

[103] B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 213. Viz též pozn. 58.

[104] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* III: *Typen der Herrschaft*, (Grundriß der Sozialökonomik 3), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1922; moderní vydání: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1976 (český překlad: Max Weber, *Autorita, etika a společnost: Pohled sociologa do dějin*, [Souvislosti 11], trans. Jan Škoda, Praha: Mladá fronta 1997, s. 132-162). Srov. Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985; id., *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988; Martin Riesebrodt, „Charisma in Max Weber’s Sociology of Religion“, *Religion* 29, 1999, s. 1-14. – K aplikaci v sociologii raného křesťanství viz např. Michael N. Ebertz, *Charisma der Gekreuzigten: Zur Soziologie der Jesusbewegung*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 45), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987; Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: Zur Soziologie des Urchristentums*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 28), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994; Gerd Theissen, *Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh: Gütersloher Verlag 2004.

razu o raném křesťanství včetně specifického hledání historického Ježíše.^[105] Mackově kritice se v tomto smyslu nevyhnula ani jinak podnětná práce **Rodneyho Starka** (nar. 1934), v níž se autor z pohledu sociologa zkoumajícího nová náboženská hnutí zamýšlí nad klíčovými momenty sociálního vývoje raného křesťanství.^[106] Starkovu tezi, že hlavním důvodem historického úspěchu křesťanství byla přesvědčivá nabídka „individuálně vybíraných náboženských kompenzátorů“,^[107] Mack kritizuje jako neudržitelnou s ohledem na pluralitu raných křesťanství i konkurenčních helénistických náboženství, stejně jako na obecnou potřebu nového sociálního zakotvení, nikoliv individuálního soteriologického úniku či vysvobození.^[108]

Sociologie raného křesťanství se v zásadě inspirovala dvěma diferenciacními modely, které byly vybudovány na pojmech

[105] Srov. B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 213.

[106] Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press 1996; srov. id., *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*, San Francisco: HarperCollins 2006.

[107] Srov. R. Stark, *The Rise of Christianity...*, s. 36, 168–174.

[108] Burton L. Mack, „Many Movements, Many Myths: Redefining the Attractions of Early Christianities. Toward a Conversations with Rodney Stark“, *Religious Studies Review* 25/8, 1999, s. 132–136. Srov. Aleš Chalupa, „Vzestup křesťanství a Boží města: Několik kritických poznámek k práci Rodneyho Starka“, *Religio: Revue pro religionistiku* 15/1, 2007, s. 69–86.

sekta a sociální deviace.^[109] První z nich rozpracoval na základě dichotomie ideálních typů církve a sekty **Maxe Webera** (1864–1925)^[110] zejména **Ernst Troeltsch** (1865–1923).^[111] Jeho typologické rozlišení však vycházelo spíše ze středověkého pojetí církve jako převážně konzervativní, hierarchicky strukturované organizace s širokým sociálním dosahem a univerzální mocenskou ambicí, opírající se o stát. Sekty naproti tomu chápal jako relativně malé skupiny rekrutující se zpravidla z nižších nebo opozičních vrstev a rozvíjející na principech autonomní organizace a reflektované konverze dospělých různá heretická učení. Teprve **Bryan Wilson** (1926–2004) se pokusil sekty vyvázat z jednoznačného kontrastu k církvím a adaptovat tento pojem pro studium nových náboženských hnutí, která zpravidla odštěpením od tradičních křesťanských církví nevznikají.^[112]

[109] Srov. Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 2¹⁹⁹⁷, s. 138–144, 171–174, 213–216.

[110] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*... II, kap. IX,5 (český překlad: „Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického myšlení“, in: Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, [Knihovna novověké tradice a současnosti 27], trans. Miloš Havelka, Praha: Oikúmené 1998, s. 7–63).

[111] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912.

[112] Bryan R. Wilson, *Sects and Society*, London: Heinemann 1961; id., *Religious Sects*, London: Weidenfeld & Nicholson 1970; id., *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford: Cla-

Sektu pojímá jako hnutí, které je vůči státu a sekulární společnosti indiferentní nebo je odmítá. Sekty se však tímto obsahovým posunem přiblížily úrovni náboženských menšinových hnutí a pozbyly tak někdejší ostré typologické vymezení.^[113]

Druhý diferenciační model staví na teorii **sociální deviace** navazující na **Émila Durkheima** (1858–1917) a jeho pojetí sociální solidarity, jež může být prolamována nonkonformním jednáním v podobě anomie.^[114] Nověji rozpracoval teorii sociální deviace zejména **Howard S. Becker** (nar. 1928), který zdůraznil, že sociální deviace nevzniká sama o sobě, nýbrž je vždy určována přístupem většinové společnosti, která určuje hranice konvenčního jednání.^[115] Deviantní skupiny podle Beckera vznikají jako důsledek veřejného označení deviantních jedinců

rendon Press 1990.

[113] Blíže viz např. Dušan Lužný, *Nová náboženská hnutí*, (Religionistika 3), Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 117–122; David Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí*, (Proměny náboženství 5), Brno: Masarykova univerzita – Praha: Malvern 2007, s. 34–63; David Václavík, „Typy náboženských skupin“, in: Zdeněk R. Nešpor – David Václavík et al., *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Sociologické nakladatelství 2008, s. 141–152.

[114] Émile Durkheim, *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris: F. Alcan 1893 (český překlad: *Společenská dělba práce*, trans. Pavla Doležalová, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2004); id., *Le suicide: Étude de sociologie*, Paris: G. Baillière 1897.

[115] Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York: Free Press 1963.

ze strany většinové společnosti (*labelling*) a snahy takto označených nekonvenční jednání „neutralizovat“ nastolením nové normy uvnitř vznikající skupiny. Určování pravidel i jejich překračování je vlastně prosazováním sociálních zájmů jednotlivých skupin. Už Becker a ještě výrazněji další badatelé^[116] si povšimli, že sociální deviace vznikají zvláště za krizových situací a fungují tak jako nástroj posilování skupinové identity.

Aplikovatelnost obou teorií při studiu raného křesťanství je různá. Základním problémem použití dichotomie sekty a církve v kontextu raného křesťanství^[117] zůstává nejasné určení sociálního útvaru, který by v opozici ke konkrétním raně křesťanským skupinám odpovídal „státní církvi“ nebo „etablovanému většinovému náboženství“. Teorie sociální deviace sice nabízí podstatně pružnější model a je také širěji rozpracována,^[118]

[116] Srov. Kai Theodor Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, New York: John Wiley & Sons 1966; Nachman Ben-Yehuda, *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago: University of Chicago Press 1985; Rodney Stark – William S. Bainbridge, *Religion, Deviance, and Social Control*, London – New York: Routledge 1996.

[117] Srov. např. Robin Scroggs, „The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement“, in: Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden: E. J. Brill 1975, s. 1–23.

[118] Srov. např. Anthony J. Saldarini, „The Gospel of Matthew and the Jewish-Christian Conflict“, in: David L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis: Augsburg Fortress 1991, s. 38–67; Bruce J. Malina, „Conflict in Luke-Acts: Labelling

avšak koneckonců se potýká s podobným problémem – vymezením norem „většinové společnosti“.

Ani křesťanství ani judaismus nelze totiž v 1. století považovat za jednotné a koherentní náboženské entity s ustálenou normativitou. Jacob Neusner v této souvislosti přesvědčivě ukazuje, že většina pokusů popsat proces „schizmatu“ mezi křesťanstvím a judaismem selhává právě na tomto předpokladu.^[119] Uvedená úskalí demonstruje na příkladu několika prací,^[120] které sice reprezentují rozdílnou úroveň v jemnosti diferenciaci jednotlivých skupin, avšak přesto sdílejí společná singularizující schémata, budovaná spíše na teologických než historických východiscích. Zatímco v případě křesťanství se zpravidla opírají o jistou absolutizaci pavlovské linie, v judaismu je většinou

and Deviance Theory“, in: Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody: Hendrickson 1991, s. 97-122.

[119] Jacob Neusner, „Explaining the Great Schism: History Versus Theology“, *Religion* 28, 1998, s. 139-153.

[120] Jack T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London: SCM Press 1993; James D. G. Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Philadelphia: Trinity Press International 1991; Edward P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1992; Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians, 70-170 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press 1995. Za nejzdařilejší Neusner považuje práci S. G. Wilsona, které vytýká jen drobné metodologické nedůslednosti. Srov. J. Neusner, „Explaining the Great Schism...“, s. 149-150.

zdůrazňována obecně židovská poslušnost tóry. Obojí přitom představuje nehistorickou retrospektivu. Pavlův odkaz dokonce profiluje nejen teologizující pojetí počátků křesťanství, ale promítá se i do obecné charakteristiky judaismu. Na základě etnického napětí mezi židokřesťany a pohanokřesťany, typického pro pavlovské církve, je vnášena také dvojí – etnická a náboženská – identita do judaismu, třebaže pro toto rozpojení není historický doklad.^[121] Podobně nelze nalézt oporu v pramenech pro obecný židovský nomismus, prosazovaný jako univerzální pojitko judaismu zvláště Edwardem P. Sandersem.^[122] Konstrukce společného nomistického jmenovatele čerpá až z pozdějšího vývoje halachických tradic, vrcholících kompilací Mišny na počátku 3. století, přičemž pro rabínský judaismus těsně po pádu

[121] J. Neusner, „Explaining the Great Schism...“, s. 145–146. Srov. J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways...*, s. 230. K obecnému vymezení judaismu a křesťanství v antice viz Daniel Boyarin, „Semantic Differences; or, ‚Judaism‘/‚Christianity‘“, in: Adam H. Becker – Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis: Fortress Press 2007, s. 65–85.

[122] J. Neusner, „Explaining the Great Schism...“, s. 152, pozn. 6. Srov. E. P. Sanders, *Judaism...*, s. 417–418. Ke kritice Sandersova schematismu viz též Martin Hengel – Roland Dénies, „E. P. Sanders’ ‚Common Judaism‘, Jesus und die Pharisäer“, in: Martin Hengel, *Judaica et Hellenistica: Kleinere Schriften I*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 90), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996, s. 392–479.

Jeruzaléma je obecný židovský nomismus neprokazatelný.^[123] Pramenná základna judaismu 1. století je z tohoto hlediska ještě vágnější než prameny křesťanské provenience.^[124]

Jak se ukazuje, značný počet sociologizujících pokusů o uchopení raného křesťanství selhává na diskrepanci mezi precizními obecnými modely, vypracovanými na současném empirickém materiálu, a fragmentárními prameny 1. století. Charakter dochovaných pramenů, snad s výjimkou pavlovských

[123] Srov. Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism: Structure and System*, Minneapolis: Fortress Press 1996. – Komplexní pohled na utváření židovské identity v raném judaismu viz Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press 1999; Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004.

[124] Jak vtipně poznamenal Alan F. Segal, jedním ze dvou farizejů 1. století, kteří zanechali nesporné literární dílo, byl paradoxně Pavel z Tarsu; druhým, podobně problematickým farizejem s nepochybným literárním odkazem by pro 1. století mohl být Josephus Flavius (*Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven – London: Yale University Press 1990, s. xi).

[125] Viz zejm. 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, ²2003; Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington: M. Glazier 1983 (Collegeville: The Liturgical Press ³2002).

[126] Jako ilustrace může posloužit pokus aplikovat na nejstarší křesťanství teorii vytváření malých skupin, který předložil Bruce J. Malina („Early Christian Groups: Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations“, in: Philip F. Esler [ed.], *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London – New York: Routledge 1995, s. 96–113). Preciznost předložené teorie, za níž prosvítá weberovský model charismatické osobnosti opírající se o individuální náboženskou zkušenost, je v ostrém rozporu s jeho aplikací na historický materiál. Malina interpretuje prameny bez kritického rozlišení jednotlivých tradic, přičemž pracuje s tradičním teologizujícím svorníkem Ježíšovy zakladatelské role a individuální náboženské zkušenosti vzkříšeného Krista. Podstatnější ovšem je, že předložený model nabízí pouze popis „vnitřních mechanismů“, jakkoliv v historické konkrétnosti nezbadatelných, a neumožňuje diferenciaci mezi jednotlivými skupinami. – Ke kritice uvedené studie srov. též Willi Braun, „Socio-Mythic Invention, Graco-Ro-

zřejmé, že problém diferenciacie raně křesťanských skupin vyžaduje hlubší teoretické zakotvení s důrazem na sociální rozměr raného křesťanství.

man Schools, and the Sayings Gospel Q“, *Method and Theory in the Study of Religion* 11/3, 1999, s. 210–235: 228, pozn. 23.

Sociální utváření a mýtotvorba

Burton L. Mack navrhuje sestoupit v teoretických úvahách až na rovinu formování společnosti (*social formation*), a to jak v procesuálním smyslu sociálního utváření, tak ve strukturálním smyslu konkrétní společenské formace.^[127] Termín „formování společnosti“ či „společenské formace“ (*Gesellschaftsformation*) dosahuje svými nejhlubšími kořeny až k dílu **Karla Marxe** (1818–1883). Klasické marxistické pojetí však kladlo jednostranný důraz na výrobní síly a vztahy, které byly chápány jako sociálně-ekonomická základna společnosti, zatímco další její složky, sdružené pod pojmem společenského vědomí (politika, umění, právo, náboženství, ideologie apod.), byly považovány za nadstavbu odvozenou od základny.^[128]

Významné přeznačení původního Marxova pojetí přinesl až **Louis Althusser** (1918–1990), který rozpracoval komplexnější obraz společnosti jako shluku relativně autonomních instancí, jimiž rozuměl dílčí výseky společenské praxe, které sociál-

[127] Burton L. Mack, „Social Formation“, in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, s. 283–296; srov. id., *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, s. 214–216.

[128] Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Franz Duncker 1859; moderní vydání: Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke XIII*, Berlin: Dietz Verlag 1972, s. 3–160 (český překlad: Karel Marx, *Ke kritice politické ekonomie*, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy XIII*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1963, s. 31–189).

ně významným způsobem ovlivňují strukturu společnosti.^[129] Přestože v Marxových stopách nadále považoval výrobní způsob za „poslední instanci“ při utváření společnosti, jeho důraz na relativní autonomii instancí umožnil vyváženější analýzu interakcí těchto substruktur v rámci konkrétní společenské formace, kterou chápal jako komplexní „strukturu struktur“.^[130]

Althusser se však náboženstvím přímo nezabýval, považoval je za instanci ideologické praxe, a zvláštní teorii náboženství proto nevytvořil. Zakladatelskou pozici si podle Macka svým dílem *Les formes élémentaires de la vie religieuse* zajistil již **Émile Durkheim** (1858–1917), který náboženství ve vztahu k formování a reprodukci společnosti pojímal jako zvláštní druh kolektivních reprezentací. Mytologie podle Durkheima funguje jako kolektivní ideál, který si vytváří sama společnost jako nezbytnou podmínku své existence:

Žádná společnost nemůže vzniknout ani se přetvořit, aniž by zároveň vytvořila ideál. Stvoření ideálu není nadbytečným aktem, který se připojí k již jednou vytvořené společnosti; je to sám akt, jímž se společnost utváří a periodicky obnovuje.^[131]

[129] Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris: F. Maspero 1969.

[130] Srov. Robert Paul Resch, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, Berkeley: University of California Press 1992.

[131] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: F. Alcan 1912, s. 603 (český překlad: *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, trans. Pavla Sadílková, Praha:

Vedle výčtu pro dané téma významných Durkheimových následovníků z řad sociologů i kulturních antropologů^[132] upozorňuje Mack zejména na přínos, který pro postižení vztahu sociálního formování a mýtotvorby znamenal **Pierre Bourdieu** (1930–2002), zabývající se konstrukcí sociální identity.^[133] Mack vyzdvihuje zvláště jeho pojetí sociálně sdíleného imaginárního světa, pro který Bourdieu razí termín *habitus* a u kterého zdůrazňuje jeho relativní oddělení od aktuální sociální praxe.^[134]

Podobný problém každodenního světa sociální praxe a mimořádné dimenze mýtu řešil krátce předtím sémiotik **Roland Barthes** (1915–1980), podle něhož se mýtus „[n]edefinuje ... předmětem svého sdělení, ale tím, jakým způsobem toto sdělení vyslovuje: existují formální meze mýtu, nikoli však meze substantiální.“^[135] Na otázku, zda tedy mýtem může být cokoliv, odpovídá Barthes kladně. Upouští od tradičního způsobu vymezení mýtu pomocí jeho jedinečné podstaty nebo obsahu, a namísto toho nahlíží mýtus jako zvláštní typ lidského úsilí, které se projevuje, nikoliv však výhradně, vyprávěním příběhů.

Oikúmené 2002, s. 456).

[132] B. L. Mack, „Social Formation...“, s. 287–288; id., *The Christian Myth...*, s. 84–85.

[133] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz 1972; id., *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit 1980.

[134] B. L. Mack, „Social Formation...“, s. 287–288; id., *The Christian Myth...*, s. 92. Srov. Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London: Routledge 1992, s. 74–84.

[135] Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Seuil 1957, s. 112 (český překlad: *Mytologie*, trans. Josef Fulka, Praha: Dokořán 2004, s. 107).

Mýtus tak není záležitostí žánru s relativně pevnou charakteristikou, jež ho umožňuje odlišit od legendy, pohádky apod., jako spíše druhem sociální argumentace. Jakkoliv odkazuje k mimořádným, nadlidským záležitostem, představuje běžný prostředek utváření a autorizace světa, v němž lidé žijí a v nějž věří; je způsobem konstrukce a potvrzování sociální identity konkrétních lidských skupin.^[136] **Mýtotvorba** je vytvářením ideálů, které však nelze pojímat jako abstrakta či absolutní hodnoty, nýbrž jako historicky nahodilé a lokalizované konstrukty, jež reprezentují a současně reprodukují specifické sociální hodnoty, jako by byly nevyhnutelné a univerzální.^[137] Sociální utváření prostřednictvím mýtu je tedy strategií totalizace významů, tvorbou totalizovaného systému reprezentace.

Procesuální chápání mýtu jako „mýtotvorby“ (*mythmaking*) či „mytizace“ (*mythification*)^[138] umožňuje interpretovat mýtus jako výraz sociálního zájmu, jako jednu z „instancí“ **sociálního formování**. A právě důraz na sociální zájem je podle Macka jedním z klíčů k vymezení náboženství jako specifického systému znaků a vzorců praxe.^[139] Specifičnost náboženství spočívá v soustředění na postavy a akce, jejichž časoprostorové zakotvení se zásadně liší od světa každodennosti. Mýtus a rituál jako specificky náboženské systémy znaků a vzorců praxe prolamují hranice „normálního“ pojetí času a prostoru, jež se odvíjí právě

[136] Srov. Russel T. McCutcheon, „Myth“, in: Willi Braun – Russel T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, s. 190–208: 199–200.

[137] *Ibid.*, s. 204.

[138] *Ibid.*, s. 201.

[139] B. L. Mack, „Social Formation...“, s. 288–292; id., *The Christian Myth...*, s. 91–95.

z každodenní zkušenosti. Zatímco mýtus vybavuje běžné postavy mimořádnými rysy a přesazuje je do odděleného času primordiální minulosti, rituál vyjímá běžné aktivity z jejich místa v každodennosti a s nepatrnou úpravou je provádí v odděleném, sakrálním prostoru.^[140] Mýtus a rituál tedy rozvíjejí obraznost, jejímž principem je transpozice běžných objektů do mimořádných situací a mimořádných postav do běžných situací. Mýtus a rituál expandují z empirického světa do světa imaginárního, který je – stejně jako empirický svět – sociálně sdílen a utváří *habitus* jakožto kolektivní základ sociální identity dané lidské skupiny. Sociálním smyslem této manipulace s běžnou orientací v časoprostoru je nejen fascinace světem mýtu a rituálu, ale také kritická reflexe každodennosti. Rozdíl v perspektivě mezi imaginárním a empirickým světem vybízí ke komparaci, která umožňuje naplňování sociálního zájmu dané lidské skupiny:

Mýty a rituály představují způsob, kterým lidé reagují na složitost společenského života tím, že umisťují sociální determinace mimo svět každodennosti, a ačkoliv s nimi nakládají právě takovým způsobem, zaměřují současně svoje reflexe zpět na každodennost.^[141]

Mytický svět je na jedné straně příliš rozlehlý pro běžnou širší uvažování, na druhé straně příliš groteskní, než aby mohl sloužit jako dokonalý odraz sociálního světa, jako obraz ideál-

[140] Srov. Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: The University of Chicago Press 1987.

[141] B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 93; srov. id., „Social Formation...“, s. 290.

ní společnosti, kterým by dané sociální uspořádání mělo být neustále poměřováno. Imaginární svět mýtu představuje pestrý konglomerát disparátních obrazů, jejichž intenzita a průzračnost je proměnlivá. Nebrání však zvládnutí sociálních vztahů a praxe v procesu formování společnosti, i když může klást meze rozvíjení sociálního experimentu:

V podmínkách sociální a kulturní stability může být propast mezi sociálním světem a mytickou nádherou považována za prostor pro rozvíjení hry, experimentu a duchaplné meditace, stejně jako za sféru jisté ošidnosti, mihotání a/ nebo vzájemného nutkání k činu. Avšak vytváření jeviště a horizontu v divadle lidské aktivity není jediným způsobem, jak mytické zaklnutí funguje. Může být též pojímáno jako koláž, jejíž uspořádání je přístupné rekonfiguraci. V podmínkách sociální a kulturní změny se mytický svět může stát místem boje o ideologickou převahu. Je to dáno tím, že symboly uvnitř mytického světa lze manipulovat.^[142]

Mýtus představuje způsob, kterým je rozšířený *habitus* lidských společností potvrzován, připomínán, manipulován a konfrontován. Sjednocuje danou skupinu a poskytuje ji interpretační rámec, s jehož pomocí se může vypořádat s kritickou

[142] B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 95; srov. id., „Social Formation...“, s. 291-292.

situací nebo ohrožením.^[143] Je prostředkem vytváření kognitivní a sociální kontinuity tam, kde hrozí diskontinuita.

Problém vzniku křesťanství je jedním z nejvhodnějších tematických polí pro aplikaci tohoto teoretického rámce a jeho kritické ověření. Mack vymezuje čtyři hlavní důvody, které výběr daného tématu posilují:

(1) Málomocná kapitola lidských dějin přitáhla tolik badatelské pozornosti a metodologického úsilí jako právě rané křesťanství, jehož studium lze dnes opřít o detailní znalost pramenů. Většina dochovaných textů navíc vykazuje mytický charakter a současně je doprovázena dostatečným materiálem historické a archeologické povahy.

(2) V bádání o počátcích křesťanství dozrála potřeba nového religionistického paradigmatu, které by nahradilo dosud převažující lukášovské schéma, jež v konfrontaci s dochovanou škálou pramenů výrazně selhává.

(3) Religionistická reinterpretace počátků křesťanství může přispět k prohloubení obecné sociální teorie náboženství, neboť je zřejmé, že křesťanství krystalizovalo v rámci hluboké socio-kulturní změny, která přinesla rozsáhlou sociální dezintegraci a zintenzívnění procesů sociálního přetváření a mýtotvorby.

(4) Širší socio-kulturní kontext pozdně antického světa přitom poskytuje dostatečné množství dat pro komparativní studium.^[144]

[143] Srov. Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley: University of California Press 1984, s. 265.

[144] B. L. Mack, „Social Formation...“, s. 292-294. Srov. Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, (Jordan

Raně křesťanské skupiny přinášely sociální experiment uvnitř rozsáhlejší a komplexnější sociální struktury, k níž se stavěly kriticky. Jejich charakter odpovídá novým náboženským hnutím zaujatým formováním alternativní společnosti. Vypjatá mýtotvorba posílila problém náboženské jinakosti a umocnila diferenciaci jednotlivých skupin. Vznikající komunity byly konfrontovány se dvěma základními problémy sociální identity – vymezením vůči jiným skupinám, zvláště těm, s nimiž byly v bezprostředním kontaktu,^[145] a vůči epické tradici Izraele, jejíž novátorská adaptace měla rodícím se uskupením zajistit kontinuitu a starobylost. Bez referencí k oběma těmto aspektům nelze dané skupiny na základě textů identifikovat.

Lectures in Comparative Religion 14), London: School of Oriental and African Studies, University of London – Chicago: The University of Chicago Press 1990, s. vii–viii.

[145] Srov. Jonathan Z. Smith, „What a Difference a Difference Makes“, in: Jacob Neusner – Ernest S. Frerichs (eds.), „*To See Ourselves as Others See Us*“: *Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity*, Chico: Scholar Press 1985, s. 3–48 = Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago – London: The University of Chicago Press 2004, s. 251–302.

Studijní literatura:

Česká/slovenská:

- Dodds, Eric R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: Přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*, trans. Martin Pokorný, Praha: Petr Rezek 1997 (anglický originál: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 1965).
- Doležalová, Iva, „Jonathan Z. Smith a diskuse o počátcích křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 5/1, 1997, s. 63–68.
- Hazlett, Ian (ed.), *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*, trans. Petr Kitzler, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009 (anglický originál: *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, London: SPCK – Nashville: Abingdon Press 1991).
- Marksches, Christoph, *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*, trans. Kateřina Rynešová, Praha: Vyšehrad 2005 (německý originál: *Zwischen den Welten wandern: Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1997).
- Martin, Luther H., *Helénistická náboženství*, (Religionistika 4), trans. Iva Doležalová a Dalibor Papoušek, Brno: Masarykova univerzita 1997 (anglický originál: *Hellenistic Religions*, Oxford – New York: Oxford University Press 1987).
- Papoušek, Dalibor, „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10/1, 2002, s. 95–112.

- Ryšková, Mireia, *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Karolinum 2008.
- Vouga, François, *Dějiny raného křesťanství*, trans. Josef Štochl, Praha: Vyšehrad – Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1997 (německý originál: *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen – Basel: Francke 1994).

V cizích jazycích:

- Cameron, Ron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borman – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden: E. J. Brill 1994, s. 501–525.
- Cameron, Ron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004.
- Harvey, Susan Ashbrook – David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2008 (paperback 2010).
- Mack, Burton L., *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001.
- Mitchell, Margaret M. – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013).
- Smith, Jonathan Z., *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, University of London – Chicago: The University of Chicago Press 1990.
- Theissen, Gerd, *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus 2000, ³2003 (anglický překlad: *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, trans. John Bowden, Minneapolis: Fortress Press 2000).

2. Pramenná kritika a historický Ježíš

Bádání o historickém Ježíši lze rozdělit do několika vývojových fází, jimž dominují tři vlny „hledání historického Ježíše“ s jedním kritickým mezidobím, kdy „hledání historického Ježíše“ ustoupilo do pozadí.^[146]

Počátky kritického bádání: nastolení otázky o historickém Ježíši (60. léta 18. století – 40. léta 19. století)

U počátků kritického bádání po historickém Ježíši stál **Hermann Samuel Reimarus** (1694–1768), profesor orientálních jazyků na univerzitě v Hamburgu a zastánce náboženství rozumu inspirovaného anglickým deismem. Výklad svých historicko-kritických myšlenek, podaný ve spise *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, však za svého života zpřístupnil

[146] Srov. Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2001, s. 21–33; Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 191), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, s. 28–62.

jen úzkému okruhu přátel. Po jeho smrti vydal dílo bez uvedení autora Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) v sedmi „Fragmentech“,^[147] z nichž jsou pro otázky historického Ježíše nejdůležitější 6. fragment „Über die Auferstehungsgeschichte“ a 7. fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“.

Reimarus vyvázal ježíšovské bádání z církevního pojetí s důrazem na **čistě historický přístup**. Rozlišil vlastní Ježíšovu zvěst, kterou Ježíš formuloval a učil během svého života, od víry v Krista, kterou přinesli apoštolové ve svých spisech. Nepojímal Ježíše jako božského zakladatele nového náboženství, nýbrž jako historickou postavu, která navazovala na eschatologické a apokalyptické myšlení „pozdního“ judaismu, zvláště na učení o Božím království a z něho vyplývající pokání. Vydělení křesťanství z židovství spojoval až s apoštoly, přičemž diskrepanci mezi politicko-mesianistickým poselstvím Ježíše a apoštolským hlásáním utrpení, zmrtvýchvstání a opětného příchodu Krista interpretoval pomocí **osvícenské teorie podvodu**: apoštolové odcizili Ježíšovo pohřbené tělo (srov. *Mt* 28,11–15) a po 50 dnech (kdy mrtvola již nebyla identifikovatelná) začali hlásat jeho vzkříšení a brzký návrat.

Zatímco metodické napětí mezi historickým Ježíšem a Kristem víry stejně jako včlenění Ježíše do židovského kontextu si podrželo dodnes svůj význam, teorii podvodu překonal již Reimarusův následovník D. F. Strauss.

[147] Gotthold Ephraim Lessing, *Zur Geschichte und Literatur: Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* I–VI, Brunswick: Waysenhaus 1774–1777; id., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger: Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Brunswick: [s.n.] 1778; moderní vydání: Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes* I–II, ed. Gerhard Alexander, Frankfurt am Main: Insel 1972.

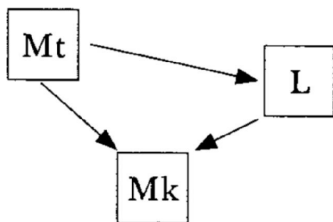
David Friedrich Strauss (1808–1874), filozof a teolog, žák Ferdinanda Christiana Baura (1792–1860) a Georga Friedricha Wilhelma Hegela (1770–1831), vstoupil do diskusí o historickém Ježíši zásadním spisem *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I–II (1835–1836).^[148] Z oblasti starozákonního bádání přenesl na výzkum evangelií pojem mýtu, přičemž mytickou tradici o Ježíši pojímal jako hegelovskou syntézu supranaturalismu a racionalismu. V historickém zkoumání Ježíše usiloval o **racionalistickou kritiku mýtu** („rozumné“ vysvětlení Ježíšových zázraků), který chápal jako projev tradiční naivní (supranaturalistické) víry. Zatímco Reimarus vykládal nehistorický nános na Ježíšovi jako důsledek vědomého podvodu apoštolů, Strauss jej pokládal za výsledek nevědomého procesu mytické imaginace. Podle Strausse se v Ježíšovi jakožto historickém individuu realizovala nejvyšší idea bohočlověka (*Gottmenschlichkeit*), která v evangeliích nabyla legitimní podoby „dějinného“ mýtu.

V polemice s Friedrichem E. D. Schleiermacherem (1768–1834)^[149] se jako jeden z prvních přihlásil k Baurově tezi, že *Janovo evangelium* vychází z výrazných teologických premis, a má tudíž nižší historickou hodnotu než synoptická evange-

[148] David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I–II, Tübingen: C. F. Osiander 1835–1836.

[149] Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, *Das Leben Jesu: Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten, hrsg. von Karl Gustav Rutenik*, Berlin: Reimer 1864; David Friedrich Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Berlin: Duncker 1865.

lia.^[150] Slabinou jeho přístupu však zůstávalo řešení synoptické otázky vycházející z Griesbachovy hypotézy dvou evangelií (obr. 1).^[151]



Obr. 1. Griesbachova hypotéza

Podle Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecská, Praha: Vyšehrad 2013, s. 358, obr. 16.

Předpokládal, že *Matoušovo evangelium* a *Lukášovo evangelium* představují nejstarší prameny k historickému Ježíši, zatímco *Markovo evangelium* je jejich mladším výtahem. Toto jeho stanovisko bylo překonáno až teorií dvou pramenů v následujícím období.

[150] Srov. Ferdinand Christian Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen: Fues 1847.

[151] Johann Jakob Griesbach, *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*, Jena: J. C. G. Goepferdt 1789.

Optimismus liberálního bádání: první hledání historického Ježíše (40. léta 19. století – přelom 19. a 20. století)

První vlna hledání historického Ježíše spadá do doby utvářené protestantskou liberální teologií a soudobým historismem. Vyznačuje se snahou obnovit **kriticko-historickou rekonstrukci** Ježíšova života a učení křesťanskou víru a překonat tak církevní christologická dogmata. K metodologicky nejpronikavějším představitelům první vlny patřil **Heinrich Julius Holtzmann** (1832–1910).

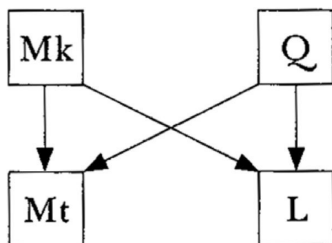
Holtzmann dovedl k úspěšnému prosazení **teorii dvou pramenů** (obr. 2),^[152] kterou – nezávisle na sobě – původně rozpracovali především Christian Gottlob Wilke (1786–1854)^[153] a Christian Hermann Weisse (1801–1866).^[154] Na základě nejstarších pramenů, za něž ve shodě s teorií dvou pramenů považoval *Markovo evangelium* a hypotetickou sbírku Ježíšových výroků,

[152] Heinrich Julius Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig: Wilhelm Engelmann 1863.

[153] Christian Gottlob Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien*, Dresden – Leipzig: Gerhard Fleischer 1838.

[154] Christian Hermann Weisse, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet* I–II, Leipzig: Breitkopf & Härtel 1838.

označenou později jako Q ,^[155] rekonstruoval Ježíšovu biografii a učení.



Obr. 2. Teorie dvou pramenů

Podle Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 362, obr. 18.

Na základě *Markova evangelia* Holtzman vykreslil Ježíšův život, přičemž za obrat v jeho biografii považoval galilejské utváření Ježíšova mesiášského vědomí a jeho rozhodnutí vyjetit své mesiášství učedníkům ve Filipově Cesareji (Mk 8). Do tohoto biografického rámce potom zasadil výroky ze sbírky Q , které považoval za autentická Ježíšova slova.

[155] Z něm. *Quelle* – „pramen“; srov. Frans Neyrinck, „Note on the Siglum Q “, in: id. (ed.), *Evangelica II: 1982–1991 Collected Essays*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 99), Leuven: Peeters – Leuven University Press 1991, s. 470–476.

Pro liberální „životy Ježíše“^[156] bylo charakteristické prolínání apriorních představ o vývoji Ježíšovy osobnosti s důvtipnou literárně-kritickou analýzou pramenů. Jejich tvůrci povětšinou věřili, že svůj osobnostní ideál nacházejí právě v pramenech o Ježíšovi.

[156] Viz např. Johann Heinrich Christoph Willibald Beyschlag, *Das Leben Jesu* I–II, Halle: Strien 1885–1886; srov. Karl August von Hase, *Das Leben Jesu: Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen*, Leipzig: Breitkopf & Härtel 1829.

Zhroucení liberálního ježíšovského bádání (počátek 20. století – 60. léta 20. století)

Za přelom vedoucí ke zhroucení liberálního ježíšovského bádání je považován spis **Alberta Schweitzera** (1875–1965) *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906),^[157] v němž názorně doložil veskrze **projektivní charakter** „Ježíšových životů“. Ukázal, že obraz Ježíše v liberálních biografiích odpovídal spíše osobnosti jednotlivých autorů a jejich představám o etickém ideálu. Současně vyzdvihl dílo **Williama Wredeho** (1859–1906), který krátce předtím upozornil na **tendenční charakter** nejstarších dochovaných pramenů.^[158] Podle Wredeho bylo už *Markovo evangelium* ovlivněno povelikonoční vírou v Ježíšovo mesiášství, a proto je třeba rozlišovat mezi historickým (předvelikonočním) Ježíšem a povelikonočním obrazem Krista.

Zásadním zjištěním pramenné kritiky evangelií bylo odhalení jejich **fragmentárního charakteru**. Již Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) dospěl k závěru, že se evangelia skládají z „malých jednotek“, které získaly chronologický a geografický rámec teprve úsilím evangelistů.^[159] Zkoumání **dějin formy**

[157] Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1906.

[158] William Wrede, *Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901.

[159] Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin: Trowitzsch 1919.

podání (*Formgeschichte*), které profilovali zejména **Martin Dibelius** (1883–1947)^[160] a **Rudolf Bultmann** (1884–1976),^[161] pak rozvinulo myšlenku, že tyto „malé jednotky“ (perikopy) byly primárně utvářeny potřebami křesťanských obcí a jen sekundárně mohly zachovat historickou vzpomínku.

Skepe, k níž kritické zkoumání evangelijního textu vedlo, byla reflektována a posilována především v **dialektické teologii**, jež ovlivňovala novozákonní studia až do konce 60. let 20. století. Její směřování vytyčil **Karl Barth** (1886–1968) radikální reinterpetací Pavlova *Listu Římanům*.^[162] V reakci na liberální teologii kladl zvýšený důraz na Boží transcendenci, která striktně odděluje Boha od světa. Bůh a svět se podle Bartha dotýkají na způsob tangenty kruhu v jediném bodě – v jistotě Ježíšova dějinného příchodu a odchodu, kříži a vzkříšení. Rozhodující v tomto pojetí není to, co Ježíš jako historická osobnost říkal nebo konal, nýbrž to, co Bůh učinil a vyslovil skrze kříž a vzkříšení. Poselství Božího konání, novozákonní kérygma, se tak netýká **historického** Ježíše, nýbrž **kérygmatického** Krista. V duchu křesťanského **existencialismu** pak objektivizovatelné argumenty, které poskytuje například historické poznání, pozbývají na významu a rozhodující je bezvýhradná odpověď na Boží volání v kérygmatu Kristova kříže a vzkříšení, jež může člověk následovat jen v existenciální smrti a životě s Kristem.

[160] Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1919.

[161] Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921.

[162] Karl Barth, *Der Römerbrief*, Bern: Bäschlin 1919.

„Nové tázání“ po historickém Ježíši: druhé hledání historického Ježíše (60.– 80. léta 20. století)

Už nábožensko-dějinná škola (*Religionsgeschichtliche Schule*) poukázala na židovský kontext Ježíšova dějinného vystoupení a zdůraznila, že mezníkem pro vznik křesťanství byly **velikonoční události**.^[163] Rudolf Bultmann v této souvislosti dospěl k závěru, že Ježíšovo učení nehrálo v utváření povelikonoční christologie významnou roli. Zdůraznil, že „Ježíšovo poselství patří k předpokladům novozákonní teologie, ale není její součástí.“^[164] Připustil však, že by povelikonoční christologie mohla být implicitně založena v Ježíšově volání po existenciálním rozhodnutí. Tento moment se pak stal východiskem pro jeho žáky při znovunastolení otázky po historickém Ježíši.

Návrat k pozemskému Ježíši hájil zvláště **Ernst Käsemann** (1906–1998). Ve své marburské přednášce „Das Problem des historischen Jesus“ (1953),^[165] která je považována za počátek „druhé hledání“ historického Ježíše,^[166] zdůraznil, že všechny

[163] Srov. proslulou Welhausenovu tezi: „Ježíš nebyl žádný Kristus, nýbrž Žid“ (Julius Wellhausen, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlin: Reimer 21911, s. 102).

[164] Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1953, s. 1.

[165] Ernst Käsemann, „Das Problem des historischen Jesus“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, 1954, s. 125–153.

[166] V americkém prostředí sehrál podobnou roli James M. Robinson (nar. 1924). Viz J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, (Studies in Biblical Theology 5), Naper-

nejstarší křesťanské texty předpokládají totožnost pozemského Ježíše s vyvýšeným Kristem a právě důrazem na pozemskost Ježíše brání přemrštěnému dokétismu.^[167]

Metodologickým základem opětného nastolení „otázky po historickém Ježíši“ se stalo přesvědčení, že kriticky zajištěné minimum „pravého“ podání o Ježíšovi lze získat vyloučením všeho, co je v nejstarším křesťanství odvoditelné z jeho židovského kontextu. Namísto liberálních pokusů o literárně kritickou rekonstrukci nejstarších pramenů nastoupilo nábožensko-dějinné srovnávání tradic opírající se o **kritérium difference** či (dvojí) **nepodobnosti** (*criterion of [double] dissimilarity*).

Předvelikonoční jádro kristovského kérygmatu bylo hledáno bez ohledu na to, zda Ježíš otevřeně užíval christologické tituly jako Syn člověka, Mesiáš či Syn Boží. Badatelé se pokoušeli najít spíše implicitní obsah v jeho jednání a zvěstování. **Rudolf Bultmann** jej například – v reakci na podněty svých žáků – viděl v Ježíšově výzvě k rozhodnutí tváří v tvář Boží přítomnosti v nastupujícím Božím království.^[168] **Ernst Käsemann** za něj považoval Ježíšovu kritiku zákona, která zpochybnila základy většiny antických náboženství a byla výrazem

ville: Allec R. Allenson 1959.

[167] E. Käsemann, „Das Problem des historischen Jesus...“, s. 138–142.

[168] Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1960, 3) Heidelberg: Winter 1960 = „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus“, in: id., *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967, s. 445–469.

jeho „volání po svobodě“.^[169] **Günther Bornkamm** (1905–1990) jej spatřoval v Ježíšově bezprostřednosti, s níž se odlišoval od dobové apokalyptiky a kasuistiky,^[170] zatímco **Ernst Fuchs** (1874–1971) v uplatnění Boží lásky vůči hříšníkům.^[171] **Herbert Braun** (1903–1991) podtrhl paradoxní jednotu radikalizované tóry a radikalizované milosti, jejichž prostřednictvím se v Ježíšově historickém působení projevila Boží vůle,^[172] a **Gerhard Ebeling** (1912–2001) vyzdvihl Ježíšovu víru a její podíl na Boží všemohoucnosti v duchu prohlášení „vše je možné pro toho, kdo věří“.^[173]

Teologicky motivovaná snaha objevit jádro kristovského kérygmatu již v Ježíšově působení vedla ve spojení s kritériem diference k pojmání Ježíše v **kontrastu k židovství**.

[169] Ernst Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968.

[170] Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, (Urban-Bücher 19), Stuttgart: W. Kohlhammer 1956 (český překlad: *Ježíš Nazaretský*, trans. Bedřich B. Bašus, Praha: ÚCN – Kalich 1975 [dotisk 1986]).

[171] Ernst Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960.

[172] Herbert Braun, „Der Sinn der neutestamentlichen Christologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54/3, 1957, s. 342–377.

[173] Gerhard Ebeling, „Jesus und Glaube“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 1958, s. 64–110 = id., *Wort und Glaube I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960, s. 203–254.

Židovské bádání o historickém Ježíši (počátek 20. století – 80. léta 20. století)

Zatímco křesťanská teologie s odklonem od teologického liberalismu otázku po historickém Ježíši načas opustila, židovské bádání o Ježíši, jež se v téže době začínalo rozvíjet, navázalo na liberální tradice. Soustředilo se na otázky, jež křesťanské bádání pomíjelo a jež se týkaly židovského charakteru Ježíšova života a učení. Namísto Ježíšovy kritiky židovského zákona zvažovali židovští badatelé jiné možné důvody Ježíšovy násilné smrti. **Joseph Gedaliah Klausner** (1874–1958) se soustředil na etický rozměr Ježíšova působení a jeho reformu náboženství,^[174] zatímco **Claude Goldsmid Montefiore** (1858–1938) zvažoval Ježíšovu návaznost na prorocká hnutí^[175] a **Robert Eisler** (1882–1949) v Ježíšovi viděl rebelu.^[176]

[174] Joseph (Gedaliah) Klausner, *Ješu ha-Nocri: Zemano, chajav ve-torato*, [Jerusalem]: Štibl [1922; původní verze již z roku 1907] (anglický překlad: *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, trans. Herbert Danby, London: George Allen & Unwin – New York: Macmillan 1925; německý překlad: *Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, trans. Walter Fischel, Berlin: Jüdischer Verlag 1930).

[175] Claude Goldsmid Montefiore, *The Synoptic Gospels I–II*, London: Macmillan 1909.

[176] Robert Eisler, *Iésús Basileús ú Basileúsás: Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täuflers bis zum Untergang Jakob des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Jo-*

Mladší generace židovských badatelů, k níž patřili zejména **David Flusser** (1917–2000) a **Géza Vermes** (1924–2013), je často považována již za přímé **předchůdce třetí vlny** „hledání historického Ježíše“. David Fluser pojímal Ježíše jako Žida věrného zákona, který nestaví na jeho kritice, nýbrž na tradičních židovských konceptech – nabídce lásky namísto odplaty a očekávání Božího království.^[177] Géza Vermes začlenil Ježíše do charismatického prostředí Galileje, kde se v jeho době vyskytovalo více podobných postav (Chanina ben Dosa).^[178]

sephus und den christlichen Quellen dargestellt I–II, (Religionswissenschaftliche Bibliothek 9), Heidelberg: Winter 1929–1930.

[177] David Flusser, *Jesus: In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, (Rowohlts Monographien 140), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1968; anglické přepracování: David Flusser – R. Steven Notley, *Jesus*, Jerusalem: Magnes Press 1997 (český překlad: *Ježíš*, trans. Jiří Schneider, Praha: Oikúmené 2002).

[178] Géza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London: Collins – Minneapolis: Fortress Press 1973. – V českém prostředí jsou známy jeho pozdější práce o Ježíši: *The Nativity: History and Legend*, New York: Doubleday 2006 (český překlad: *Ježíšovo narození: Historie a legenda*, trans. Allan Plzák, Praha – Litomyšl: Paseka 2009); *The Passion*, New York: Penguin Books 2006 (český překlad: *Ježíšovo umučení*, trans. Allan Plzák, Praha – Litomyšl: Paseka 2010).

Třetí hledání historického Ježíše (od poloviny 80. let 20. století)

S dozníváním Bultmannovy školy byla jednostrannost „nové otázky“ po historickém Ježíši stále zjevnější. Druhé hledání historického Ježíše bylo primárně určováno teologickým zájmem o posílení křesťanské identity, a to jak vymežováním vůči židovství, tak vůči nejstarším křesťanským „herezím“, reprezentovaným zejména gnozí a dokétismem. V bádání byly proto upřednostňovány pouze kanonické prameny.

Třetí vlna „hledání historického Ježíše“ (*Third Quest*) se na rozdíl od druhé, která zůstávala vázána převážně na německy mluvící země, rozvíjela zvláště v anglosaském světě.^[179] Zásadní roli v jejím formování sehrál „Seminář o Ježíšovi“ (*Jesus Seminar*), iniciovaný v roce 1985 **Robertem W. Funkem** (1927–2005), který kolem sebe shromáždil významnou skupinu amerických badatelů, k nimž patřili zejména Marcus J. Borg, John Dominic Crossan, Stephen L. Harris a Robert M. Price.^[180]

[179] Označení „třetí hledání“ (*Third Quest*) původně navrhl Nicholas Tom Wright (nar. 1948) v dodatku ke druhému vydání práce Stephena Neilla (1900–1984) *Interpretation of the New Testament 1861–1961* (London – New York: Oxford University Press 1964). Viz Stephen Neill – Tom Wright, *Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford – New York: Oxford University Press 21988, s. 379–403: 379.

[180] Jednání semináře se účastnil i Burton L. Mack, který se však později od „hledání historického Ježíše“ metodologicky distancoval. – Z jednání semináře vyšly tři zásadní publikace: Robert W. Funk – Roy W. Hoover (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New Translation and Commentary*, New York – Toronto:

Třetí hledání historického Ježíše navázalo na rostoucí zájem o **sociální rozměr** vznikajícího křesťanství. Z badatelů, kteří stavěli na kontinuitě mezi předvelikonočním okruhem kolem Ježíše a povelikonočním křesťanstvím, dosáhli zásadního vlivu zejména **Gerd Theissen** (nar. 1943), jenž v návaznosti na weberovské pojetí přiřadil Ježíše k dobovému typu potulných charismatiků,^[181] a **Richard A. Horsley** (nar. 1939), který kladl důraz na radikalitu Ježíšova působení a dobové sociální násilí.^[182]

V rámci „třetí vlny“ byl Ježíš znovu „vrácen“ do **židovského kontextu** jako zakladatel „reformního hnutí“, jež se rozvíjelo uvnitř židovství. Průkopnické práce v tomto ohledu při-

Macmillan 1993; Robert W. Funk (ed.), *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, [San Francisco]: HarperSanFrancisco 1998; id. (ed.), *The Gospel of Jesus: According to the Jesus Seminar*, Santa Rosa: Polebridge Press 1999.

[181] Gerd Theissen, „Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum“, in: id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ³1989, s. 79–105; id., „Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution“, *New Testament Studies* 35, 1989, s. 243–360.

[182] Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco: Harper and Row 1987.

nesli **Edward P. Sanders** (nar. 1937)^[183] a **John P. Meier** (nar. 1942).^[184]

Zásadním metodologickým přínosem „třetí vlny“ byl **příklon k nekanonickým pramenům**, v němž sehrála rozhodující roli diskuse kolem sbírky *Q* a gnostického *Tomášova evangelia*, objeveného v úplném koptském znění mezi texty z hornoegyptského Nag Hammádí.^[185] Třetí hledání historického Ježíše se již opíralo o všeobecný konsensus, podle kterého rozmanitost Ježíšových obrazů nebyla limitována ohraničením novozákonního kánonu.^[186] Nejvýraznější, i když kontroverzní pokus

[183] Edward P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press 1985; id., *The Historical Figure of Jesus*, London: Alen Lane 1993.

[184] John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* I–IV, New York: Doubleday I 1991, II 1994, III 2001, IV 2009.

[185] Srov. John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press 1987 (Harrisburg: Trinity Press International 2000); John S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress Press 2000.

[186] To, že rozlišování kanonických a nekanonických (apokryfních) pramenů nemá pro první dvě století metodologickou oporu, ukazuje již jejich rukopisné dochování: Až do počátku 3. století. jsou známy na „kanonické“ straně jen dva papyry *Janova evangelia* (P⁵², P⁶⁶) a *Matoušova evangelia* (P⁶⁴, P⁶⁷), zatímco na „apokryfní“ straně zlomek neznámého evangelia (Papyrus Egerton), *Petrova evangelia* (P.Oxy. 2949, 4009) a *Tomášova evangelia* (P.Oxy. 1). Ze 3. století jsou

o překonání hranic kánonu přinesl **John Dominic Crossan** (nar. 1934), který při rekonstrukci historického Ježíše upřednostnil výběr z nekanonických pramenů, jež považoval za starší než kanonická evangelia (nejstarší vrstva *Tomášova evangelia*, Papyrus Egerton, *Evangelium Hebrejců*, sbírka Q a „evangelium kříže“ rekonstruované podle *Petrova evangelia*).^[187]

Ježíšovská bádání se v průběhu „třetí vlny“ značně diferencovala, jak již v polovině 90. let konstatoval jeden z účastníků Semináře o Ježíšovi, **Marcus J. Borg** (nar. 1942).^[188] Důležitým diferenciačním klíčem byl návrat k **ne-eschatologickému obrazu Ježíše**,^[189] který byl rozvíjen zejména v souvislosti s mudroslovnou tradicí a analogickými tradicemi o kynických filozo-

již k dispozici papyry s texty všech kanonických evangelíí a fragmenty *Tomášova evangelia* (P.Oxy. 654, 655), *Protoevangelia Jakubova* (P.Bod. V), *Mariina evangelia* (P.Oxy. 3525) a neznámého evangelia (Papyrus Rainer / Fajjúmský fragment).

[187] John Dominic Crossan, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco: Harper & Row 1988; id., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1991.

[188] Marcus J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1994.

[189] K významu eschatologie při konstruování historického Ježíše a počátků křesťanství viz Ron Cameron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borman – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious*

fech.^[190] Samotná činnost Semináře o Ježíšovi byla kritizována jak ze strany konzervativnějších novozákoníků, zachovávajících eschatologický rámec Ježíšova profilu (Gregory A. Boyd, William L. Craig, Craig A. Evans, Luke T. Johnson, Ben Witherington),^[191] tak ze strany badatelů zaujímajících religionistická východiska (Burton L. Mack, Jonathan Z. Smith).

Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi, (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden: E. J. Brill 1994, s. 501–525.

[190] F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield: Sheffield University Press 1988, id., *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh: T. & T. Clark 1992; Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: HarperCollins 1993; Leif E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge: Trinity Press International 1995.

[191] Michael J. Wilkins – James P. Moreland (eds.), *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*, Grand Rapids: Zondervan 1995; Ben Witherington, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove: InterVarsity Press 1995; Gregory A. Boyd, *Cynic Sage or Son of God?*, Wheaton: Victor Books 1995; Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, [San Francisco]: HarperSanFrancisco 1996; Paul Copan (ed.), *Will the Real Jesus Please Stand Up?: A Debate between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, Grand Rapids: Baker Books 1998; Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, Downers Grove: InterVarsity Press 2006. – Z českých badatelů vstoupil do těchto

Navzdory vnitřní rozrůzněnosti se většina představitelů „třetí vlny“ v zásadě zřekla kritéria difference jako metodologické základny studia a přiklonila se ke **kritériu historické plausibility**, podle kterého je historické v pramenech to, co lze považovat za výsledek Ježíšova působení a současně mohlo vzniknout jen v židovském kontextu.^[192]

Tab. 1. Přehled bádání o historickém Ježíši

Podle Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 32001, s. 30.

diskusí v rámci „třetí vlny“ Petr Pokorný (nar. 1933). Viz P. Pokorný, *Jesus in the Eyes of His Followers: Newly Discovered Manuscripts and Old Christian Confessions*, (The Dead Sea Scrolls & Christian Origins Library 4), North Richland Hills: Bibal 1998; id., *Ježíš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace*, Praha: Oikúmené 2005.

[192] Gerd Theissen – Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997; srov. Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 191), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, s. 113–122.

	Počátky kritického bádání o Ježíši	První hledání historického Ježíše	Zhroucení hledání historického Ježíše	Druhé hledání historického Ježíše	Třetí hledání historického Ježíše
Hlavní představitelé	Reimarus, Strauss	Holtzmann, Hase, Beyschlag	Schweitzer, Bultmann, Dibelius, Schmidt, Wrede	Käsemann, Bornkamm, Fuchs, Ebeling, Braun	Sanders, Vermes, Theissen, Funk, Crossan
Hlavní teze	rozišení mezi historickým Ježíšem a církevním Kristem, osvícenská teorie podvodu, Ježíš interpretován v židovském kontextu, tradice o Ježíšovi výsledkem mýtotvorby	historicko-kritická rekonstrukce Ježíšova života na základě nejstarších pramenů (<i>Mk</i>), rekonstrukce Ježíšova učení na základě hypotetické sbírky výroků (<i>Q</i>)	projektivní charakter „životů Ježíše“ (Schweitzer), fragmentární charakter tradic o Ježíšovi (malé jednotky v sekundárním rámci), kerygmatický charakter tradic o Ježíšovi	předpokládaná identita pozemského Ježíše s vyvýšeným Kristem si vynucuje „nové hledání“ historického Ježíše, implicitní christologie, Ježíš v kontrastu k židovství	Ježíš pojímán v židovském kontextu jako zakladatel „vnitrožid. reformního hnutí“, kontinuita mezi Ježíšem a Kristem (teolog. uplatnění židovské exegeze, potulní charismatikové jako sociální kontext Ježíšova působení)
Metody a kritéria	čistě historický přístup, racionalistická kritika mýtu	literární kritika (teorie dvou pramenů)	škola dějin formy škola dějin redakce nábožensko-dějinná škola	kritérium dvojí nepodobnosti (oddělení Ježíše od židovství a raného křesťanství)	kritérium hist. plausibility (ve vztahu k židovskému kontextu a křesťanskému působení Ježíše)
Teologická a filozofická východiska	osvícenství (uplatnění historicko-kritických metod na biblické texty), Hegelova filozofie	církevně-kritický motiv liberální teologie (osvobození víry od dogmatu, obnova prostřednictvím historie)	dialektická teologie, existencialismus, nábožensko-dějinná škola (v židovském bádání)	pokus mladších představitelů dialektické teologie překlenout propast mezi zjevením a dějinami	křesťansko-židovský dialog (Židé objevují Ježíše jako součást svých dějin, křesťané se ujišťují o svých židovských kořenech)

Religionistická kritika hledání historického Ježíše (od poloviny 90. let 20. století)

V rámci projektu religionistického přepisu počátků křesťanství (viz kap. 1) **Burton L. Mack** (nar. 1935) odmítl hledání historického Ježíše jako metodologicky nevyhovující východisko. Jednotlivé body kritiky opřel zejména o analýzu americké „třetí vlny“ hledání historického Ježíše.^[193] Uvádí čtyři hlavní důvody, pro které je třeba snahy o rozkrytí historického profilu Ježíše opustit:

- (1) Badatelé o historickém Ježíši se nikdy neshodli, na základě kterých pramenů by Ježíšův život a učení měly být rekonstruovány. Novozákonní bádání neformulovalo metodologicky jasná kritéria jejich výběru, a jednotlivé pokusy podat historický obraz Ježíše tak byly vedeny spíše apriorním, mnohdy zamlčeným pojetím, k němuž byla teprve následně hledána opora v pramenech.
- (2) Žádný z profilů navrhovaných pro historického Ježíše nemůže být zdrojem tolika jeho různých, diametrálně odlišných podob, jak se dochovaly v raně křesťanských textech. Pestrost Ježíšových charakteristik v pramenech vylučuje, že by všechny koneckonců vycházely z jediné historické osobnosti. Rekonstrukce historického Ježíše nelze přesvědčivě propojit s rozsáhlou škálou dochovaných Ježíšových podob, což při pokusech o osvětlení počátků křesťanství představuje zásadní překážku.

[193] Burton L. Mack, „The Historical Jesus Hoopla“, in: id, *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, s. 25–40.

- (3) Podobně chybí spojnice mezi Ježíšovým učením a pašijovým příběhem. Žádný z badatelů, který vyšel z rozboru Ježíšových výroků, nebyl schopen vysvětlit na základě rekonstrukce Ježíšova učení jeho ukřižování a naopak.
- (4) Skrytým účelem hledání historického Ježíše je náprava a obrození křesťanství, pro které je příznačné, zvláště v jeho protestantské formě, kotvení poselství, autority a moci, jichž se křesťanské církve dovolávají, momentem počátku. Tento primordiální bod je ztotožňován právě se zjevením Ježíše v „lidských dějinách“. Badatelským problémem pak zůstává fakt, že pro křesťanskou víru nese zásadní význam evangelijní, nikoli historický Ježíš. Snaha proniknout za evangelia k „pravému“, „reálnému“ Ježíši jako záruce víry je tak především hledáním mytického počátku a nevede k vědeckému vysvětlení vzniku křesťanského náboženství.^[194]

Mack shrnuje kritiku hledání historického Ježíše slovy:

[N]ovozákonní texty nejen, že jsou nedostatečným pramenem pro hledání Ježíše, ale představují údaje o zcela jiném fenoménu. Nejsou zmatenými nebo přikrášlenými vzpomínkami na historickou osobnost, nýbrž mýtem o počátku, který utvářela imaginace raných křesťanů, vážně zaujatých vlastními sociálními experimenty. Jsou to údaje o raně křesťanské mýtotvorbě. Otázky přiměřené těmto textům by se měly týkat četných zaznamenaných křesťanských skupin a hnutí, zvláštností jejich sociálních podmínek a vývoje a různými sociálními důvody, pro které zobrazovaly postavu učitele tolika odlišnými způsoby. Číst tyto

[194] *Ibid.*, s. 36–38.

texty pouze proto, aby byl nalezen a poznán historický Ježíš, znamená nesprávně jim rozumět a nesprávně je užívat. Tyto texty prostě neobsahují tajemství historického Ježíše, po kterých badatelé dlouho pátrali. Rané křesťany historický Ježíš nezajímal. Zajímali se o něco jiného. A otázka tedy zní, zda ono „něco jiné“ lze identifikovat.^[195]

Podle Macka tedy i nejstarší vrstvy křesťanských pramenů, spadající před rok 70, tj. před sepsání kanonických evangelií, představují již výraz **mýtotvorné činnosti křesťanů** a odrážejí především život raně křesťanských komunit. Namísto teologicky motivovaného hledání historického Ježíše tedy za vědecky relevantní otázku považuje studium **diferenciace raně křesťanských skupin** a rekonstrukce jejich **vazeb na dochované tradice**.

Kontury diferenciaci nejstaršího křesťanství Mack načrtl již v roce 1988, na základě rozboru *Markova evangelia*.^[196] V návaznosti na starší bádání rozlišil dva hlavní typy pramenů, které se podílely na skladbě *Markova evangelia* a současně odrážejí dva zásadní proudy nejstaršího formování křesťanství: „hnutí v Palestině a jižní Sýrii, která kladla důraz na památku Ježíše

[195] *Ibid.*, s. 40.

[196] Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press 1988, s. 83–123. Mackovu diferenciaci nejstaršího křesťanství přebírá také Jonathan Z. Smith (*Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, [Jordan Lectures in Comparative Religion 14 / Chicago Studies in the History of Judaism], London: School of Oriental and African Studies, University of London – Chicago: The University of Chicago Press 1990, s. 134–142).

jako zakladatele a učitele,“ a „společenstva v severní Sýrii, Malé Asii a Řecku, v nichž byla za zákládající událost považována Kristova smrt a vzkříšení“.^[197] Podrobnou diferenciaci jednotlivých skupin pak dále zpřesňoval v komplexním rámci ježíšovských a kristovských hnutí (obr. 3).^[198]

V proudu **ježíšovských hnutí** rozlišil celkem pět skupin a jim odpovídajících pramenů: (1) komunitu stojící za vznikem původně samostatné sbírky Ježíšových výroků (pramen Q), pojaté později do *Matoušova* a *Lukášova evangelia*,^[199] (2) ježíšovskou „školu“, která vytvářela protomarkovskou tradici anekdotických příběhů (řec. *chreiai*), pointovaných autoritativní Ježíšovou průpovědí,^[200] (3) ezoterní skupinu „pravých učedníků“ kolem gnostického *Tomášova evangelia*,^[201] (4) „shromáždění Izraele“, v jehož prostředí krystalizovala tradice o Ježíšových zázracích, použita posléze v *Markově* a *Janově evangeliu*,^[202] a (5) tradici o jeruzalémských „sloupech“ dochovanou v Pavlově korespondenci (*Ga*

[197] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 11.

[198] Viz též Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth*, San Francisco: HarperSan-Francisco 1995, s. 43–96.

[199] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 84–87; id., *Who Wrote...*, s. 47–53. Podrobný rozbor pramene Q Mack předložil v monografii *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: HarperCollins 1993.

[200] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 94–96; id., *Who Wrote...*, s. 54–60.

[201] B. L. Mack, *Who Wrote...*, s. 60–64.

[202] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 91–93; id., *Who Wrote...*, s. 64–67.

2) a u Lukáše (Sk 15).^[203] Poslední skupina, přestože bývá tradičně považována za „centrální“ součást nejstarších dějin křesťanství,^[204] představuje vlastně největší problém, neboť s ní nelze spojit žádný z dochovaných textů.^[205]

Kristovská hnutí, jejichž podobu lze do jisté míry rekonstruovat na základě Pavlova díla, uchovávaného i starší tradice, se lišila od ježíšovského proudu v několika zásadních momentech.^[206] V centru jejich pozornosti nestálo Ježíšovo učení a příslušnost k jeho „škole“, jak tomu bylo v ježíšovských hnutích, nýbrž Ježíšova smrt jako událost, která zakládá církevní společenství. Inspirována Ježíšovou smrtí rozpracovala kristovská hnutí především koncepty mučednictví, vzkříšení a transformace Ježíše v božského Krista. V kultovním životě se soustřeďovala na spirituální zpřítomnění Krista v hymnech, modlitbách, aklamacích či společném rituálním jídle.

Sdílené rysy obou proudů tak patrně představovalo pouze (1) uznání Ježíše jako „zakladatele“, který však byl různorodým způsobem mýtotočně profilován; (2) rituální vazba na společné jídlo, jež konkrétním skupinám na okraji židovské synagogy propůjčovala obecný charakter „společenství stolu“;

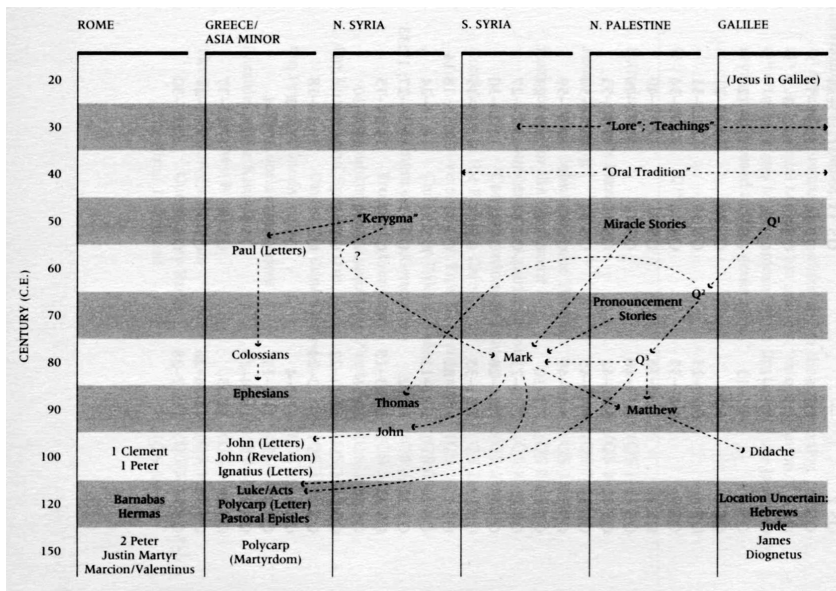
[203] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 88–90; id., *Who Wrote...*, s. 67–70.

[204] Srov. např. Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart: Calwer Verlag ²1984 (český překlad: *Evangelista Lukáš, první křesťanský dějepisec: Zvěst o Ježíši Kristu a dějepisectví*, trans. Jindřich Slabý, Praha: Vyšehrad 1994).

[205] Srov. B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 209–210.

[206] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 98–123; id., *Who Wrote...*, s. 75–96.

a (3) jistá forma reformního apelu, který se, často za použití konceptu „Božího království“, dovolával obecně židovských narativních tradic a ideálů, a tím nároku „reprezentovat Izrael“.[207]



Obr. 3. Chronologie a geografický původ nejstarších křesťanských textů

[207] B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, s. 101, s. 124. Při širším zobecnění lze jako základní znak „křesťanskosti“ raných skupin zdůraznit především „pozitivní náboženské pojetí Ježíše“. Toto volné vymezení, nabízející „typologicky nezátížený“ přístup k pramenům, plně vyhovuje zvláště pro formativní období sociálního experimentu. V principu je relativizováno teprve nástupem islámu, který sice vyznává v Ježíšovi proroka, avšak od křesťanství se programově odděluje.

Podle Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1995, s. 311.

Studijní literatura

Česká/slovenská:

- Brown, Raymond, *Ježíš v pohledu Nového zákona: Úvod do christologie*, trans. Jan a Vladimír Roskovcovi, Praha: Vyšehrad 1998 (anglický originál: *An Introduction to New Testament Christology*, New York: Paulist Press 1994).
- Funda, Otakar A., *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum 2007.
- Charlesworth, James H. (ed.), *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, trans. Jaroslav Voda, Praha: Vyšehrad 2000 (anglický originál: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York: Doubleday 1992).
- Pokorný, Petr, *Ježíš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace*, Praha: Oikúmené 2005.
- Pokorný, Petr – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013.
- Ryšková, Mireia, *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Karolinum 2008.
- Schubert, Kurt, *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, trans. Jindřich Slabý, Praha: Vyšehrad 2003 (německý originál: *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Wien: Herold 1973).

V cizích jazycích:

- Arnal, William E., *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis: Fortress Press 2001.
- Arnal, William E., *The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity*, London: Equinox 2005.
- Arnal, William E. – Michel Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?*, (Studies in Christianity and Judaism / Études sur le christianisme et le judaïsme 7), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1997.
- Cameron, Ron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004.
- Holmén, Tom (ed.), *Jesus from Judaism to Christianity: Continuum Approaches to the Historical Jesus*, (Library of New Testament Studies 352), London – New York: T. & T. Clark 2007.
- Holmén, Tom (ed.), *Jesus in Continuum*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 289), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2012.
- Holmén, Tom – Stanley E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus I–V*, Leiden – Boston: E. J. Brill 2011.
- Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2003.
- Charlesworth, James H., *The Historical Jesus: An Essential Guide*, Nashville: Abingdon Press 2008.
- Charlesworth, James H. (ed.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids,: W. B. Eerdmans 2006.

- Charlesworth, James H. – Petr Pokorný (eds.), *Jesus Research: An International Perspective: The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*, (Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1), Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2009.
- Charlesworth, James H. – Brian Rhea – Petr Pokorný (eds.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions: The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Princeton 2007*, (Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 2), Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2013.
- Mack, Burton L., *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1995.
- Mack, Burton L., „The Historical Jesus Hoopla“, in: id, *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, s. 25–40.
- Porter, Stanley E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 191), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000.
- Powell, Mark Allan, *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville: Westminster John Knox Press 1998, ²2013.
- Reed, Jonathan L., *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence*, Harrisburg: Trinity Press International 2000.
- Schäfer, Peter, *Jesus in the Talmud*, Princeton: Princeton University Press 2007.
- Schäfer, Peter, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton: Princeton University Press 2012.

- Stegemann, Wolfgang – Bruce J. Malina – Gerd Theissen, *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2002.
- Theissen, Gerd – Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 (anglický překlad: *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, trans. M. Eugene Boring, Louisville: Westminster John Knox Press 2002).
- Theissen, Gerd – Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, ³2001 (anglický překlad: *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, trans. John Bowden, Minneapolis: Fortress Press 1998).
- Van Voorst, Robert E., *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*, (Studying the Historical Jesus), Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2000.

Četba a komentář: Srovnání *Matoušova* a *Lukášova evangelia*

Komentované texty:

- ***Matoušovo evangelium***

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.biblenet.cz>.

- ***Lukášovo evangelium***

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.biblenet.cz>.

Otázky k řešení:

- Jak se uvedená evangelia liší v pojetí misie? Má zahrnout misijní působení jen Židy, nebo i pohany? Jak jsou zobrazováni Samařané a proč?
- V čem a proč se liší Ježíšovy rodokmeny v uvedených evangeliích (*Mt* 1,1–17; *L* 3,23–38)?
- Zatímco Matouš sdružuje Ježíšovy výroky do větších tematických celků, Lukáš Ježíšovy výroky jednotlivě začleňuje do evangelijního příběhu. Srovnajte Kázání na hoře (*Mt* 5–7) s jeho vybranými paralelami v *Lukášově evangeliu*. Jak

se v jejich odlišnostech projevují rozdílné důrazy Matoušovy a Lukášovy teologie?

Pomocná literatura:

- Pokorný, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993, s. 96–121.
- Pokorný, Petr – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 461–567.

Vybrané prameny

Srovnání Ježíšových rodokmenů (Mt 1,1–17; L 3,23–38)

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.bible-net.cz>.

Matoušovo evangelium 1,1–17

(1) Listina rodu Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova.

(2) Abraham měl syna Izáka, Izák Jákoba, Jákob Judu a jeho bratry,

(3) Juda Farese a Záru z Támary, Fares měl syna Chesróma, Chesróm Arama.

(4) Aram měl syna Amínadaba, Amínadab Naasona, Naason Salmóna,

(5) Salmón měl syna Bóaza z Rachaby, Bóaz Obéda z Rút, Obéd Isaje

(6) a Isaj Davida krále. David měl syna Šalomouna z ženy Uriášovy,

(7) Šalomoun Roboáma, Roboám Abiu, Abia Asafa,

(8) Asaf Jóšafata, Jóšafat Jórama, Jóram Uziáše.

Lukášovo evangelium 3,23–38

(23) Když Ježíš začínal své dílo, bylo mu asi třicet let. Jak se mělo za to, byl syn Josefa, jehož předkové byli: Heli,

(24) Mathat, Levi, Melchi, Janai, Josef,

(25) Matathias, Amos, Nahum, Esli, Nagai,

(26) Mahat, Matathias, Semei, Josech, Joda,

(27) Johanan, Resa, Zorobabel, Salatiel, Neri,

(28) Melchi, Addi, Kosan, Elamadam, Er,

(29) Jesus, Eliezer, Jorim, Mathat, Levi,

(30) Simeon, Juda, Josef, Jonam, Eliakim,

(9) Uziáš měl syna Jótama, Jótam Achaza, Achaz Ezechiáše,

(10) Ezechiáš Manase, Manase měl syna Amose, Amos Joziáše,

(11) Joziáš Jechoniáše a jeho bratry za babylónského zajetí.

(12) Po babylónském zajetí Jechoniáš měl syna Salatiela, Salatiel Zorobabela,

(13) Zorobabel Abiuda, Abiud Eliakima, Eliakim Azóra,

(14) Azór Sádoka, Sádok Achima. Achim měl syna Eliuda,

(15) Eliud Eleazara, Eleazar Mattana, Mattan Jákoba,

(16) Jákob pak měl syna Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš, řečený Kristus.

(17) Všech pokolení od Abrahama do Davida bylo tedy čtrnáct, od Davida po babylónské zajetí čtrnáct a od babylónského zajetí až po Krista čtrnáct.

(31) Melea, Menna, Mattath, Natham, David,

(32) Isaj, Obéd, Bóaz, Sala, Naason,

(33) Aminadab, Admin, Arni, Chesróm, Fares, Juda,

(34) Jákob, Izák, Abraham, Tare, Náchor,

(35) Seruch, Ragau, Falek, Heber, Sala,

(36) Kainan, Arfaxad, Sem, Noe, Lámech,

(37) Matusalem, Henoch, Jared, Maleleel, Kainan,

(38) Enóš, Šét a Adam, který byl od Boha.

Kázání na hoře (Mt 5–7) a jeho paralely v Lukášově evangeliu

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.bible-net.cz>.

Matoušovo evangelium 5–7

(5,1) Když spatřil zástupy, vystoupil na horu; a když se posadil, přistoupili k němu jeho učedníci.

(2) Tu otevřel ústa a učil je:

(3) „Blaze chudým v duchu (/těm, kdo z Ducha zvolili chudobu), neboť jejich je království nebeské.

(4) Blaze těm, kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni.

(5) Blaze tichým, neboť oni dostanou zemi za dědictví.

(6) Blaze těm, kdo hladovějí a žízní po spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni.

(7) Blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství.

(8) Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uzří Boha.

(9) Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími.

Lukášovo evangelium

(6,20) Ježíš pohlédl na učedníky a řekl:

„Blaze vám, chudí, neboť vaše je království Boží.

(21) Blaze vám, kdo nyní hladovíte, neboť budete nasyceni.

Blaze vám, kdo nyní pláčete, neboť se budete smát.

(22) Blaze vám, když vás lidé budou nenávidět a když vás vyloučí, potupí a vymažou vaše jméno jako proklaté (zlé) pro Syna člověka.

(23) Veselte se v ten den a jásejte (skákejte) radostí; hle, máte hojnou odměnu v nebi. Vždyť právě tak jednali jejich otcové s proroky.

(24) Ale běda vám bohatým, vždyť vám se už potěšení dostalo.

(10) Blaze těm, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich je království nebeské.

(11) Blaze vám, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně.

(12) Radujte se a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebesích; stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi.

(13) Vy jste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali.

(14) Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře.

(15) A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě.

(16) Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích.

(17) Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit (/dovršit).

(18) Amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane.

(25) Běda vám, kdo jste nyní nasyceni, neboť budete hladovět. Běda, kdo se nyní smějete, neboť budete plakat a naříkat.

(26) Běda, když vás budou všichni lidé chválit; vždyť stejně se chovali jejich otcové k falešným prorokům.“

(14,34) „Dobrá je sůl. Jestliže však i sůl pozbude chuti, co jí dodá slanosti?“

(35) Nehodí se na pole ani na hnojiště: vyhodí se ven. Kdo má uši k slyšení, slyš.“

(11,33) „Nikdo nerozsvítí světlo (lampu), aby je postavil do kouta nebo pod nádobu, ale dá je na svícen, aby ti, kdo vcházejí, viděli.“

(16,17) „Spíše pomine nebe a země, než aby padla jediná čárka Zákona.“

(19) Kdo by tedy zrušil jediné z těchto nejmenších přikázání a tak učil lidi, bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího; kdo by je však zachovával a učil, ten bude v království nebeském vyhlášen velkým.

(20) Neboť vám pravím: Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho přesahovat spravedlnost zákoníků a farizeů, jistě nevejdete do království nebeského.

(21) Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: ‚Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.‘

(22) Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra (+bez příčiny), bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě (synedriu); a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému peklu.

(23) Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeneš, že tvůj bratr má něco proti tobě,

(24) nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar.

(25) Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žalárníkovi, a byl bys uvržen do vězení.

(26) Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře.

(12,58) „Když jdeš se svým protivníkem k soudu, učiň vše, aby ses s ním ještě cestou vyrovnal; jinak tě povleče k soudci, soudce tě odevzdá dozorcí a dozorce tě uvrhne do vězení.

(59) Pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře.“

(27) Slyšeli jste, že bylo řečeno:
,Nezcizoložíš.'

(28) Já však vám pravím, že každý,
kdo hledí na ženu chtivě, již s ní
zcizoložil ve svém srdci.

(29) Jestliže tě svádí tvé pravé oko,
vyrvi je a odhoď pryč, neboť je
pro tebe lépe, aby zahynul jeden
z tvých údů, než aby celé tvé tělo
bylo uvrženo do pekla.

(30) A jestliže tě svádí tvá pravá
ruka, utni ji a odhoď pryč, neboť
je pro tebe lépe, aby zahynul jeden
z tvých údů, než aby se celé tvé tělo
dostalo do pekla.

(31) Také bylo řečeno: ,Kdo propustí
svou manželku, ať jí dá rozlukový
lístek!'

(32) Já však vám pravím, že každý,
kdo propouští svou manželku,
mimo případ smilstva, uvádí
ji do cizoložství; a kdo by se
s propuštěnou oženil, cizoloží.

(16,18) „Každý, kdo propouští svou
manželku a vezme si jinou, cizoloží;
kdo se ožení s tou, kterou muž
propustil, cizoloží.“

(33) Dále jste slyšeli, že bylo řečeno
otcům: ,Nebudeš přísahat křivě, ale
splníš Hospodinu (/Pánu) přísahy
své.'

(34) Já však vám pravím, abyste
nepřísahali vůbec; ani při nebi,
protože nebe je trůn Boží;

(35) ani při zemi, protože země
je podnož jeho nohou; ani při
Jeruzalému, protože je to město
velikého krále;

(36) ani při své hlavě nepřísahaej,
protože nemůžeš způsobit, aby ti
jediný vlas zbělel nebo zčernal.

(37) Vaše slovo buď ,ano, ano – ne,
ne'; co je nad to, je ze zlého.

(38) Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Oko za oko a zub za zub.‘

(39) Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi; ale kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou;

(40) a tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech i svůj plášť.

(41) Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě.

(42) Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej.

(43) Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.‘

(44) Já však vám pravím: Milujte své nepřátele (+žehnejte těm, kdo vás proklínají, dobře číňte těm, kdo vás nenávidí) a modlete se za ty, kdo vás (+hanobí a) pronásledují,

(45) abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a dešť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.

(46) Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž?

(6,29) „Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili!

(30) Každému, kdo tě prosí, dávej, a co ti někdo vezme, nepožaduj zpět.“

(6,34) „Půjčujete-li těm, u nichž je naděje, že vám to vrátí, můžete za to čekat Boží uznání? Vždyť i hříšníci půjčují hříšníkům, aby to zase dostali nazpátek.

(35) Ale milujte své nepřátele; číňte dobře, půjčujte a nic nečekejte zpět. A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrý k nevděčným i zlým.“

(6,27) „Ale vám, kteří mě slyšíte, pravím: Milujte své nepřátele. Dobře číňte těm, kteří vás nenávidí.

(28) Žehnejte těm, kteří vás proklínají, modlete se za ty, kteří vám ubližují.“

(6,32) „Jestliže milujete jen ty, kdo vás milují, můžete za to očekávat Boží uznání? Vždyť i hříšníci milují ty, kdo je milují.

(47) A jestliže zdravíte jenom své bratry (/přátele), co činíte zvláštního? Což i pohané (/celníci) nečiní totéž?

(48) Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.

(6,1) Varujte se konat skutky spravedlnosti (/dobrodiní) před lidmi, jim na odiv; jinak nemáte odměnu u svého Otce v nebesích.

(2) Když prokazuješ dobrodiní, nechtěj budit pozornost (nevytrubuj před sebou), jako činí pokrytci v synagógách a na ulicích, aby došli slávy u lidí; amen, pravím vám, už mají svou odměnu.

(3) Když ty prokazuješ dobrodiní, ať neví tvá levice, co činí pravice,

(4) aby tvé dobrodiní zůstalo skryto, a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí (+zjevně).

(5) A když se modlíte, nebuďte jako pokrytci: ti se s oblibou modlí v synagógách a na nárožích, aby byli lidem na očích; amen, pravím vám, už mají svou odměnu.

(6) Když ty se modlíš, vejdi do svého pokojíku, zavři za sebou dveře a modli se k svému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí.

(7) Při modlitbě pak nemluvte naprázdno jako pohané (/pokrytci); oni si myslí, že budou vyslyšeni pro množství svých slov.

(8) Nebuďte jako oni; vždyť (+Bůh) váš Otec ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte.

(33) Činíte-li dobře těm, kteří dobře činí vám, můžete za to očekávat Boží uznání? Vždyť totéž činí i hříšníci.“

(6,36) „Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec.“

(9) Vy se modlete takto:
Otče náš, jenž jsi v nebesích,
buď posvěceno tvé jméno.

(10) Přijď tvé království.

Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi.

(11) Náš denní (zítřejší) chléb dej nám dnes.

(12) A odpusť nám naše viny, jako i my jsme odpustili (/odpouštíme) těm, kdo se provinili proti nám.
(A odpusť nám naše dluhy, jako i my jsme odpustili našim dlužníkům.)

(13) A nevydej nás v pokušení (na pospas zkoušce), ale vysvoboď nás od zlého. (+Neboť tvé jest království i moc i sláva na věky. Amen.)

(14) Neboť jestliže odpustíte lidem jejich přestoupení, i vám odpustí váš nebeský Otec;

(15) jestliže však neodpustíte lidem, ani váš Otec vám neodpustí vaše přestoupení.

(16) A když se postíte, netvařte se utrápeně jako pokrytci; ti zanedbávají svůj vzhled, aby lidem ukazovali, že se postí; amen, pravím vám, už mají svou odměnu.

(17) Když ty se postíš, potřít svou hlavu olejem a tvář svou umyj,

(18) abys neukazoval lidem, že se postíš, ale svému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí (+zjevně).

(11,2) Odpověď jim: „Když se modlíte, říkejte:

Otče (+náš, jenž jsi v nebesích),
buď posvěceno tvé jméno.

Přijď tvé království.

(+Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi.)

(3) Náš denní chléb nám dávej každého dne.

(4) A odpusť nám naše hříchy, neboť i my odpouštíme každému, kdo se provinuje proti nám.

A nevydej nás do pokušení (na pospas zkoušce).

(+ale vysvoboď nás od zlého)“

(19) Neukládejte si poklady (zásoby) na zemi, kde je ničí mol a rez a kde je zloději vykopávají a kradou.

(20) Ukládejte si poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou.

(21) Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.

(22) Světlem (lampou) těla je oko. Je-li tedy tvé oko čisté (upřímné), celé tvé tělo bude mít světlo.

(23) Je-li však tvé oko špatné (závistivé), celé tvé tělo bude ve tmě. Jestliže i světlo v tobě je temné, jak velká bude potom tma?

(24) Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku (mamonu).

(25) Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život (duši), co budete jíst (+a co pít), ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život (duše) víc než pokrm a tělo víc než oděv?

(26) Pohledte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější?

(12,33) „Prodejte, co máte, a rozdejte to. Opatřte si měšce, které se nerozpadnou, nevyčerpateľný poklad v nebi, kam se zloděj nedostane a kde mol neničí.

(34) Neboť kde je váš poklad, tam bude i vaše srdce.“

(11,34) „Světlem (lampou) tvého těla je oko. Je-li tvé oko čisté, i celé tvé tělo má světlo. Je-li však tvé oko špatné, i tvé tělo je ve tmě.

(35) Hleď tedy, ať světlo (lampa) v tobě není tmou.

(36) Má-li celé tvé tělo světlo a žádá jeho část není ve tmě, bude celé tak jasné, jako když tě osvítil světlo (lampa) svou září.“

(16,13) „Žádný sluha nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět, a druhého milovat, k jednomu se přidá, a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“

(12,22) Svým učedníkům řekl: „Proto vám pravím: Nemějte starost o život (duši), co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe.

(23) Život (duše) je víc než pokrm a tělo než oděv.

(24) Všimněte si havranů: nesejí, nežnou, nemají komory ani stodoly, a přece je Bůh živí. Oč větší cenu máte vy než ptáci!

(27) Kdo z vás může o jedinou píd' (loket) prodloužit svůj život (svou postavu), bude-li se znepokojoval?

(28) A o oděv proč si děláte starosti? Podívejte se na polní lilie, jak rostou: nepracují, nepředou –

(29) a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn jako jedna z nich.

(30) Jestliže tedy Bůh tak obléká polní trávu, která tu dnes je a zítra bude hozena do pece, neobleče tím spíše vás, malověrní!

(31) Nemějte tedy starost a neříkejte: Co budeme jíst? Co budeme pít? Co si budeme oblékat?

(32) Po tom všem se shánějí pohané. Váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete.

(33) Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.

(34) Nedělejte si tedy starost o zítřek; zítřek bude mít své starosti. Každý den má dost vlastního trápení.

(7,1) Nesuďte, abyste nebyli souzeni.

(25) Kdo z vás může jen o píd' (loket) prodloužit svůj život (svou postavu), bude-li se znepokojoval?

(26) Nedokážete-li tedy ani to nejmenší, proč si děláte starosti o to ostatní?

(27) Všimněte si lilií, jak rostou: nepředou ani netkají – a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn jako jedna z nich.

(28) Jestliže tedy Bůh tak obléká trávu, která dnes je na poli a zítra bude hozena do pece, čím spíše obleče vás, malověrní!

(29) A neshánějte se, co budete jíst a co pít, a netrapte se tím.

(30) Po tom všem se shánějí lidé (pohané) tohoto světa. Váš Otec přece ví, že to potřebujete.

(31) Vy však hleďte jeho království a to ostatní vám bude přidáno.

(32) Neboj se, malé stádce, neboť vašemu Otci se zalíbilo dát vám království.“

(6,37) „Nesuďte, a nebudete souzeni; nezavrhuje, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno.

(2) Neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám.

(3) Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve vlastním oku nepozoruješ?

(4) Anebo jak to, že říkáš svému bratru: ‚Dovol, ať ti vyjmu třísku z oka‘ – a hle, trám ve tvém vlastním oku!

(5) Pokrytče, nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra.

(6) Nedávejte psům, co je svaté. Neházejte perly před svině, nebo je nohama zašlapou, otočí se a roztrhají vás.

(7) Proste, a bude vám dáno; hledejte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno.

(8) Neboť každý, kdo prosí, dostává, a kdo hledá, nalézá, a kdo tluče, tomu bude otevřeno.

(9) Což by někdo z vás dal svému synu kámen, když ho prosí o chléb?

(10) Nebo by mu dal hada, když ho poprosí o rybu?

(38) Dávejte, a bude vám dáno; dobrá míra, natlačená, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám.“

(6,41) „Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve svém vlastním oku nepozoruješ?

(42) Jak můžeš říci svému bratru: ‚Bratře, dovol, ať ti vyjmu třísku, kterou máš v oku,‘ a sám ve svém oku trám nevidíš? Pokrytče, nejprve vyjmi trám ze svého oka, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra.“

(11,9) „A tak vám pravím: Proste, a bude vám dáno; hledejte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno.

(10) Neboť každý, kdo prosí, dostává, a kdo hledá, nalézá, a kdo tluče, tomu bude otevřeno.

(11) Což je mezi vámi otec, který by dal svému synu (+kámen, když ho požádá o chléb? Nebo) hada, když ho prosí o rybu?

(12) Nebo by mu dal štíra, když ho prosí o vejce?

(11) Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš Otec v nebesích dá dobré těm, kdo ho prosí!

(12) Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci.

(13) Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí.

(14) Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá.

(15) Střeďte se lživých proroků, kteří k vám přicházejí v rouchu ovčím, ale uvnitř jsou draví vlci.

(16) Po jejich ovoci je poznáte. Což sklízíte z trní hrozny nebo z bodláci fíky?

(17) Tak každý dobrý strom dává dobré ovoce, ale špatný strom dává špatné ovoce.

(18) Dobrý strom nemůže nést špatné ovoce a špatný strom nemůže nést dobré ovoce.

(19) Každý strom, který nedává dobré ovoce, bude vyřat a hozen do ohně.

(20) A tak je poznáte po jejich ovoci.

(21) Ne každý, kdo mi říká „Pane, Pane“, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích.

(13) Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš Otec z nebe dá Ducha svatého těm, kdo ho prosí!“

(6,31) „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jednejte vy s nimi.“

(13,24) „Snažte se vejít úzkými dveřmi, neboť mnozí, pravím vám, se budou snažit vejít, ale nebudou schopni.“

(6,43) „Dobrý strom nedává špatné ovoce a špatný strom nedává dobré ovoce.“

(44) Každý strom se pozná po svém ovoci. Vždyť z trní nesklízíte fíky a z hloží hrozny.“

(6,46) „Proč mne oslovujete ‚Pane, Pane‘, a nečiníte, co říkám?“

(22) Mnozí mi řeknou v onen den: „Pane, Pane, což jsme ve tvém jménu neprorokovali a ve tvém jménu nevymítali zlé duchy a ve tvém jménu neučinili mnoho mocných činů?“

(23) A tehdy jim prohlásím: „Nikdy jsem vás neznal; jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti.“

(24) A tak každý, kdo slyší tato má slova a plní je, bude podoběn rozváznému muži, který postavil svůj dům na skále.

(25) Tu spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a vrhly se na ten dům; ale nepadl, neboť měl základy na skále.

(26) Ale každý, kdo slyší tato má slova a neplní je, bude podoběn muži bláznivému, který postavil svůj dům na písku.

(27) A spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a obořily se na ten dům; a padl, a jeho pád byl veliký.“

(28) Když Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením;

(29) neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci.

(13,25) „Jakmile už jednou hospodář vstane a zavře dveře a vy zůstanete venku, začnete tlouci na dveře a volat „Pane, otevři nám“, tu on vám odpoví: „Neznám vás, odkud jste!“

(26) Pak budete říkat: „Jedli jsme s tebou i pili a na našich ulicích jsi učil!“

(27) On však vám odpoví: „Neznám vás, odkud jste. Odstupte ode mne všichni, kdo se dopouštíte bezpráví.“

(6,47) „Víte, komu se podobá ten, kdo slyší tato má slova a plní je?“

(48) Je jako člověk, který stavěl dům: kopal, hloubil, až položil základy na skálu. Když přišla povodeň, přivalil se proud na ten dům, ale nemohl jím pohnout, protože byl dobře postaven.

(49) Kdo však uslyšel má slova a nejednal podle nich, je jako člověk, který vystavěl dům na zemi bez základů. Když se na něj proud přivalil, hned se zřítíl; a zkáza toho domu byla veliká.“

(4,32) Žasli nad jeho učením, poněvadž jeho slovo mělo moc.

3. Rituální život raných křesťanů

Pavlovské církve ve světle „nového konsensu“^[208]

Rané listy pavlovského novozákonního korpusu (*Ř, 1K, 2K, Ga, Fp, 1Te, Fm*), jež lze do značné míry považovat za autentické dílo Pavla z Tarsu,^[209] 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 každodennos-

[208] Úvodní studie je aktualizovanou verzí již publikovaného článku. Srov. Dalibor Papoušek, „Večeře Páně v Korintu: K archeologii sociálního konfliktu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14/2, 2006, s. 207-224.

[209] 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, s. 58-251; Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 139-347.

ti 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.^[210] Mimoděk tak zachoval vůbec nejstarší křesťanské vyznání víry (1K 15,3-5), rané aklamace typu „Ježíš je Pán“ (*Kyrios Iésús*; 1K 12,3) či slavný hymnus na lásku (*agapé*; 1K 13,1-13). Při nabádání korintské církve odkazuje též k aitiologii večere Páně (*kyriakon deipnon*; 1K 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 večere Páně (1K 11,17-34), poskytuje komplexnější vhled do sociálního života pavlovských církví, neboť poodhaluje dimenzi střetu žitého náboženství se stabilizujícím se rituálem společného jídla.

Analýzy tohoto úryvku prostupují dějiny sociologie raného křesťanství od samých jejích počátků v 19. století.^[211] 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** (1930-2012), **Gerd Theissen** (nar. 1943), **Wayne A. Meeks** (nar. 1932), **Jerome Murphy-O’Con-**

[210] 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, s. 70-79: 75.

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

nor (1935–2013).^[212] Jejich závěry, opírající se především o výzkum pavlovských církví, prolomily starší pohled, pojímající rané křesťanství jako hnutí tvořené v drtivé většině chudými, proletářskými vrstvami obyvatelstva.^[213] Přes rozdíl v dílcích

[212] 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, ²2003; Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington: M. Glazier 1983 (Collegeville: The Liturgical Press ³2002).

[213] Tezi o proletářském charakteru raně křesťanských obcí rozpracovali zvláště marxisté Friedrich Engels (1820–1895) a Karl Kautsky (1854–1938). Viz Friedrich Engels, „Zur Geschichte des Urchristentums“, *Die neue Zeit* 1–2, 1894–1895 = Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke* XXII, Berlin: Dietz Verlag ⁸1970, s. 447–473 (český překlad: „K dějinám raného křesťanství“, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy* XXII, Praha: Svoboda 1967, s. 503–527); Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart: J. H. W. Dietz 1908 (český překlad: *Původ křesťanství*, trans. Lubomír Holub, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1961). – Na novozákonní bádání měl však největší vliv Adolf Deissmann (1866–1937), který v kontrastu k třídnímu marxistickému pojetí vycházel spíše z romantizujících představ o příslušnosti křesťanů k nejchudším vrstvám římského lidu. Viz Adolf Deissmann, *Das Urchristentum und die un-*

stanoviscích „nový konsensus“ spočíval ve společném zjištění, že křesťanské církve v podstatně větší míře tvořily „výsek procházející napříč společností“.^[214] 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,^[215] následující období přineslo spíše prohlubování jeho interpretačního potenciálu, vyrůstajícího ze spojení s teoretickou sociologií náboženství. Ostřejší diskusi vyvolalo teprve dílo Jus-

teren 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, s. 323-361: 326-337.

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

[215] Srov. Robin Scroggs, „The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research“, *New Testament Studies* 26/2, 1980, s. 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, s. 71-82.

tina J. Meggitta *Paul, Poverty and Survival* (1998),^[216] 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,^[217] její důležitou součástí zůstávají i archeolo-

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

[217] Viz zejm. Dale B. Martin, „Review Essay: Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, s. 51–64; Gerd Theissen, „The 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, s. 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, s. 371–391; Justin J. Meggitt, „Response to Martin and Theissen“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, s. 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, s. 323–361; John Barclay, „Poverty in Pauline Studies: A Response to Steven Friesen“, *Journal for the Study of the New Testament* 26/3, 2004, s. 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, s. 367–371; Bengt Holmberg, „The Methods of Historical Reconstruction in the Scholarly ‚Recovery‘ of Corinthian

gické aspekty, které se uplatnily již v původní artikulaci „nového konsensu“.

Christianity“, in: Edward Adams – David G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*, Louisville: Westminster John Knox Press 2004, s. 255–271.

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),^[218] 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.^[219] 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.^[220] Většina obce

[218] Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Collegeville: The Liturgical Press ³2002.

[219] *Ibid.*, s. 178–185.

[220] 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.

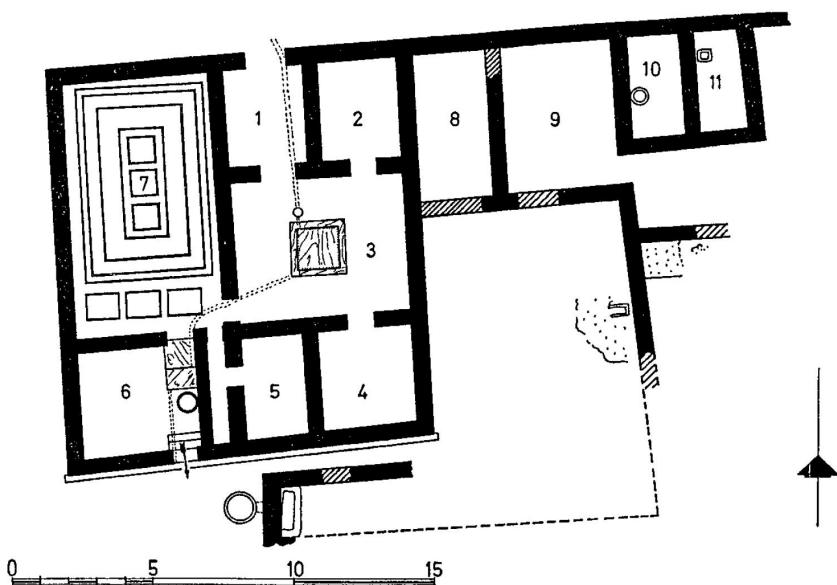
se proto mohla shromáždit nanejvýš ve vnitřním otevřeném dvoře (*atrium*), který byl zpravidla zčásti zastřešen (*compluvium*) a v jehož volném středu se nacházela nádrž k zachycování dešťové vody (*impluvium*).

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,^[221] činily 5,5 x 7,5 m (41,25 m²), přičemž atrium měřilo 5 x 6 m (30 m²). Murphy-O'Connor považoval obě plochy za typické a blízké průměru, který na základě soudobých analogií^[222] 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

[221] 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, s. 349–369: 353–355).

[222] 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...*, s. 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...*, s. 179–180).

i přes prostorové omezení plochou impluvia mohlo naráz sejít a vsedě stolovat až 50 lidí.^[223]



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

(3) Atrium s impluviem, (7) triclinium s mozaikovou podlahou.
– Podle Stella G. Miller, „A Mosaic Floor from a Roman Villa at Anaploga“, *Hesperia* 41, 1972, s. 332–354: 335; 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, s. 349–369: 351; srov. Jerome Murphy-O’Connor, *St. Paul’s Corinth: Texts and Archaeology*, Collegeville: The Liturgical Press 2002, s. 179.

[223] J. Murphy-O’Connor, *St. Paul’s Corinth...*, s. 180–182.

Vzhledem k omezené kapacitě triclinia lze podle Murphyho-O'Connora předpokládat, že sem hostitel (Gaius?)^[224] pozval pouze své sociální vrstevníky, kteří mu v budoucnu mohli podobné pozvání oplatit. Zbytek „celé církve“ (*hé ekklésiá holé; 1K 14,23*), jejíž velikost odhadl podle počtu dochovaných jmen přibližně na 50 osob,^[225] se musel spokojit s méně komfortním atri-

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

[225] 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 (*1K 1,14; Sk 18,8*); Sósthénés (*Sk 18,17*); Gaius (*1K 1,14; Ř 16,23*); Štěpán (*1K 1,16; 16,17*); Apollós (*1K 16,12*); Fortunatus, Achaikos (*1K 16,17*); Lucius, Jásón, Sósipatros, Tertius, Erastos a Quartus (*Ř 16,21-24*). Připočtením partnerů a dalších členů domácností (děti, otroci) dospěl k základnímu odhadu 40-50 osob (J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, s. 182), k němuž se také kloní většina autorů (srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 83); někteří však připouštějí i dvojnásobný počet

em.^[226] 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 (1K 11,33–34).^[227]

(Andreas Lindemann, *Der Erste Korintherbrief*, [Handbuch zum Neuen Testament 9/1], Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 2000, s. 13).

[226] Badatelé, navazující na Murphyho-O'Connorovy závěry, uvádějí jako další možné prostory, které mohly pojmout 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, s. 183–213: 201; Carolyn Osiek – David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville: Westminster John Knox Press 1997, s. 200–203.

[227] Časový aspekt diskriminace chudších příslušníků církve je pouze jedním z možných výkladů, závislý na překladu klíčového výrazu *ekdechesthe* (1K 11,33). Dvojí význam slovesa *ekdechesthai* – „očekávat“ či „přijímat“ (jako hosta; srov. 3Mak 5,26; Josephus, *Ant.* VII,351), umožňuje vyložit hladovění chudších účastníků večeře nejen jejich pozdním příchodem, ale také rozdílným jídlem podávaným hostům v tricliniu a v atriu. Podobnou roli může hrát i dvojí výklad dříve užitého slovesa *prolambanein* (1K 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.*

V návaznosti na „pauperistickou“ tendenci J. J. Meggitta, který tezi, že se křesťané scházeli ve villách, považuje za sociálně příliš vyhrocenou,^[228] předložil nedávno David G. Horrell jinou možnost, jež podle něj více respektuje sociální stratifikaci korintských křesťanů.^[229] 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;^[230] domy č. 5 a 7 jsou o něco mladší.^[231]

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 zemětřese-

Paul's Corinth..., s. 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, s. 248–249).

[228] J. J. Meggitt, *Paul, Poverty..., s. 153, 179.*

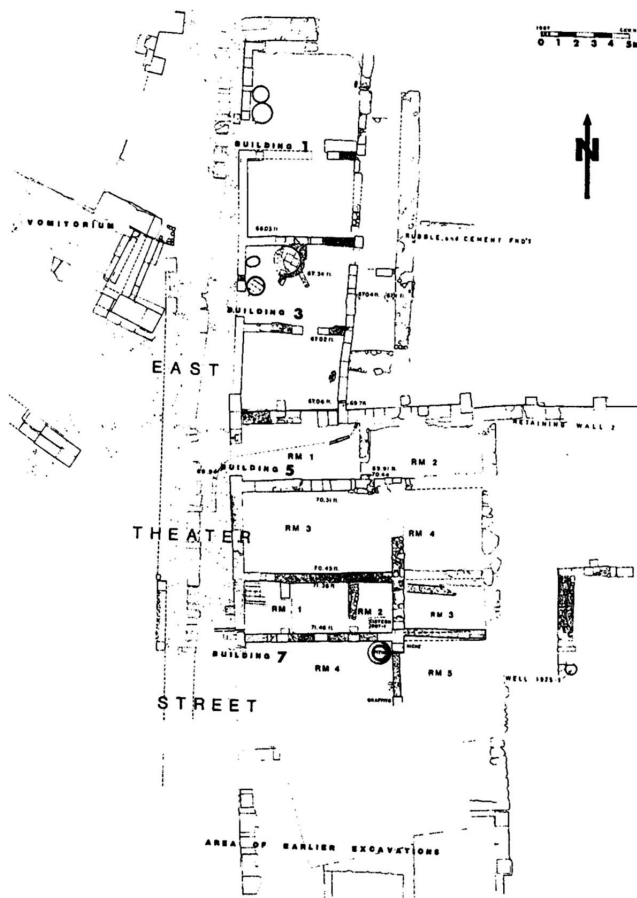
[229] D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, s. 360–369.

[230] 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, s. 438–548: 506.

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

ní, byly k oběma domům přistavěny zezadu menší prostory bez oken, které asi sloužily jako skladiště.^[232]

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



Obr. 2. Korint. Celkový plán východní divadelní ulice
 Domy č. 1, 3, 5 a 7 tvořící východní stranu ulice. – Podle Charles K. Williams – O. H. Zervos, „Corinth 1987: South of Temple E and East of the Theater“, *Hesperia* 57, 1988, s. 95-146: 121; 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, s. 349-369: 362.

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 přípravna a prodejna pečeného masa. Není vyloučeno, že provozovny v přízemí nabízely okny přímo na ulici občerstvení návštěvníkům divadla i náhodným kolemjdoucím.^[233] V nedochovaném horním patře byla zřejmě ubytována rodina majitele, jak nepřímo dokládají nalezené zlomky fresek, jež byly součástí výzdoby vyššího patra domu č. 3.^[234]

Právě takové domy mohly být místem konání křesťanských shromáždění, což by podle Horrella více odpovídalo sociálnímu statusu křesťanských hostitelů, kteří sice nepatřili k nejchudším vrstvám, ale ani k nejbohatším, bydlícím ve villách.^[235] 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 [1K 16,19; srov. Sk 18,2-3; Ř 16,3], mohli

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

[234] 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, s. 47–64.

[235] D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, s. 365.

provozovatelé občerstvení z východní divadelní ulice ... stejně tak hostit shromáždění v horní místnosti či místnostech [svého domu]“.^[236] 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.^[237] Zároveň připouští, že jeho příklad – na rozdíl od Murphyho-O’Connorova řešení – nenabízí vysvětlení sociálního konfliktu v korintské církvi.^[238]

[236] *Ibid.*, s. 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, s. 73; srov. D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, s. 360).

[237] 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, s. 27–46.

[238] 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 shromážděni v horní místnosti (*en tó hyperóó*), kde bylo mnoho lamp. Nějaký mladík jménem Eutychos seděl na okně, a protože Pavel mluvil dlouho, přemáhal ho spánek. Usnul a spadl z třetího poschodí (*apo tú tristegú*), a když ho zvedli, byl mrtvý.“ (Sk 20,7–9) Historicita následného zázračného oživení Pav-

Kromě problematického Erastova nápisu, který však svým obsahem neodkazuje ke křesťanství,^[239] nejsou v Korintu k dis-

lem je irelevantní, podstatné je prostorové aranžmá celé události, které odpovídá nálezové situaci ve východní divadelní ulici v Korintu (D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, s. 368–369).

- [239] 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 nápisech, náležel volenému městskému úředníkov, 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 ([praenomen nomen] Erastus za zvolení aedilem vydláždil na vlastní náklady)“ (John H. Kent, *Corinth VIII/3: The Inscriptions 1926–1950*, Princeton: American School of Classical Studies at Athens 1966, s. 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, s. 42–58; W. A. Meeks, *The First Urban Christians...*, s. 58–59; David Gill, „Erastus the Aedile“, *Tyndale Bulletin* 40, 1989, s. 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

pozici žádné přímé archeologické doklady působení křesťanů před 4. stoletím. Přestože se tedy v obou případech jedná o hypotézy, limitované navíc nedostatkem reprezentativních výkopů,^[240] přináší Horrellova koncepce podstatné rozšíření pohle-

des Urchristentums 18), Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1993, s. 46–56; Gerd Theissen, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65, 1974, s. 232–272: 237–246 = id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979, s. 231–271: 236–245; id., „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 79–80; J. J. Meggitt, *Paul, Poverty...*, s. 135–141; S. J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies...“, s. 354–355. – K nejnovější diskusi viz John K. Goodrich, „Erastus, *Quaestor* of Corinth: The Administrative Rank of *ho oikonomos tés poleós* (Rom 16.23) in an Achaean Colony“, *New Testament Studies* 56/1, 2010, s. 90–115; Alexander Weiss, „Keine Quästoren in Korinth: Zu Goodrichs (und Theißens) These über das Amt des Erastos (Röm 16.23)“, *New Testament Studies* 56/4, 2010, s. 576–581; Steven J. Friesen, „The Wrong Erastus“, in: Steven J. Friesen – Daniel N. Schowalter – James C. Walters (eds.), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, (Supplements to *Novum Testamentum* 134), Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 2010, s. 231–256; John K. Goodrich, „Erastus of Corinth (Romans 16.23): Responding to Recent Proposals on His Rank, Status, and Faith“, *New Testament Studies* 57/4, 2011, s. 583–593.

[240] V této souvislosti je příznačný MacMullenův povzdech nad odvrácenou stranou grantové politiky, citovaný Meggitem i Horrellem: Vzhledem k obecnému očekávání im-

du, 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.^[241]

pozantních 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, s. 93; srov. J. J. Meggitt, *Paul, Poverty...*, s. 62; D. G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings...“, s. 360).

[241] J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth...*, s. 192–198.

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 polemiky mezi zastánci „nového konsensu“ a stoupenci „pauperizace“ v čele s Justinem J. Meggitem.^[242]

Diskuse k sociálním dějinám raného křesťanství se od formulace „nového konsensu“ soustředily především na rozporuplný vztah ekonomické úrovně křesťanů a jejich sociálního statusu.^[243] 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

[242] Srov. B. Holmberg, „The Methods of Historical Reconstruction...“, s. 261–267.

[243] 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...*, s. 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...“, s. 71–82; S. J. Friesen, „Poverty in Pauline Studies...“, s. 333–335).

mocenskou pozicí a respektovanými privilegii.^[244] 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.^[245]

(2) Druhý diferenciatní 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 jednání „neutralizovat“ nastolením nové normy uvnitř vznikající skupiny.^[246] 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.^[247]

Obě tyto dimenze zásadně ovlivňovaly sociální stratifikaci antické společnosti jako celku.^[248] Její rekonstrukce je však dosti

[244] Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer ²1997, s. 64.

[245] Srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 67.

[246] E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 214–216.

[247] Srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 68.

[248] Východiskem následujícího modelu sociální stratifikace antické společnosti je klasické dílo Gézy Alföldyho (*Römische Sozialgeschichte*, [Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 8], Wiesbaden: Steiner ³1984;

obtížná vzhledem k tomu, že se většina dochovaných pramenů týká úzké elity, jež se tradičně členila do tří stavů (*ordines*): (a) **senátoři** (*ordo senatorius*), (b) **jezdci** (*ordo equester*) a (c) **dekurioni** (*ordo decurionum*). Příslušnost k těmto stavovským elitám byla ovšem početně limitována^[249] a z výkonu moci navíc byly vyloučeny ženy, které se tak častěji než vysoce postavení muži, i když také výjimečně, mohly stávat křesťankami.^[250]

Zatímco příslušníci **vyšších vrstev** (*honestiores*) tvořili asi jen 1% populace, **subdekurionské vrstvy** (*humiliores*) reprezentovaly 99% obyvatelstva (tj. asi 70 miliónů osob)^[251] 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 im-

srov. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 62–74; G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 70–75).

[249] Bratři Stegemannové proto vyčleňují 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...*, s. 70–80).

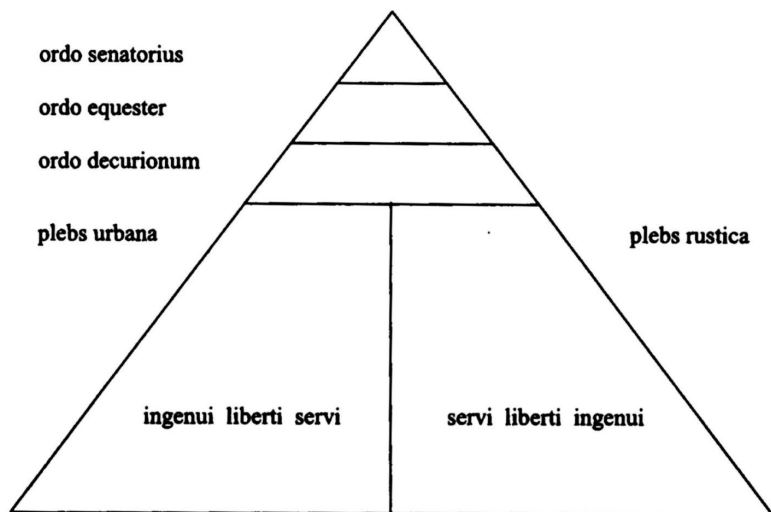
[250] K významu žen pro růst a šíření raného křesťanství viz např. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders the History*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 95–128.

[251] Srov. G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 71–72; B. Holmberg, „The Methods of Historical Reconstruction...“, s. 265.

péria, 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.^[252] 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.^[253]

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

[253] 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...*, s. 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...“, s. 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...“, s. 363–366; P. Oakes, „Constructing Poverty Scales...“, s. 367–371).



Obr. 3. Sociální stratifikace římsko-helénistické společnosti

Podle Gerd Theissen, „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, s. 65–84: 74; Géza Alföldi, *Römische Sozialgeschichte*, (Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 8), Wiesbaden: Steiner ³1984, s. 125; srov. Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer ²1997, s. 74.

Společenské rozdíly a konflikty, registrované i mimopavlovskými křesťanskými prameny (Hermas, *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 sociálních tenzí se pokouší překlenout koncepcí raně křesťanského **mutualismu**, který chápe

jako specificky křesťanskou strategii přežití.^[254] Mutualismus vymezuje jako „implicitní nebo explicitní přesvědčení, že individuální nebo kolektivní prospěch je dosažitelný především ve vzájemné závislosti (*mutual interdependence*)“.^[255] 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; *1K* 16,1-3; *2K* 8,19). Heuristickým problémem však zůstává okolnost, že jde o jev naprosto ojedinělý.^[256] Ostatní zmínky v křesťanských pramenech, včetně Pavlových listů (srov. např. *Fp* 4, 10-20; *2K* 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*).^[257]

[254] J. J. Meggitt, *Paul, Poverty...*, s. 163.

[255] *Ibid.*, s. 158.

[256] 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.

[257] Srov. D. B. Martin, „Review Essay...“, s. 62-63; G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 75. K typům antických náboženských sdružení viz zejm.

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.^[258]

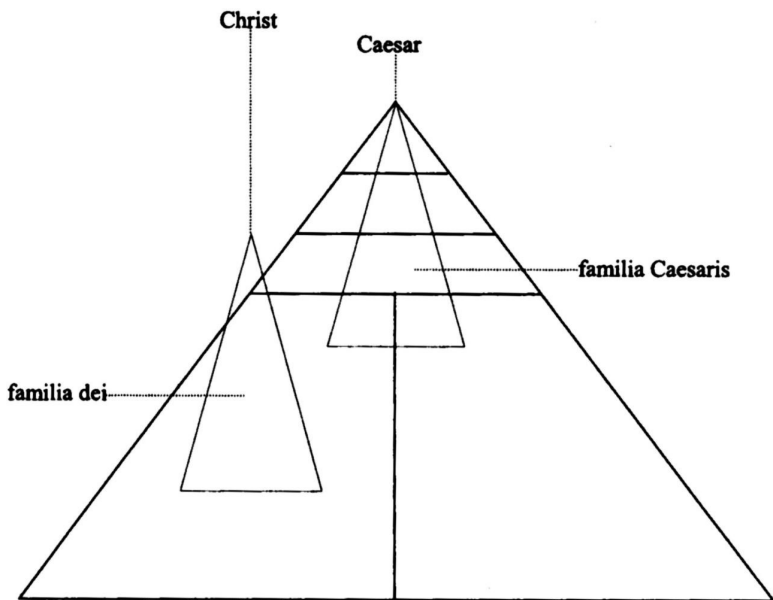
John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996.

[258] 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, University of London – Chicago: University of Chicago Press 1990).

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*).^[259] 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.

[259] G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 73.



Obr. 4. Křesťané jako *familia Dei* v římsko-helénistické společnosti

Podle G. Theissen, „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, s. 65–84: 74; Géza Alföldi, *Römische Sozialgeschichte*, (Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 8), Wiesbaden: Steiner 1984, s. 125.

S ohledem na Meggitovu 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).^[260]

Theissen nenapadá Meggittův rovnostářský ideál mutualismu, nýbrž tvrzení, že mu v nejstarším křesťanství odpovídala sociální homogenita církvi. 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 svátostí“ (křest 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 patriarchy*),^[261] inspirovaný tradičními vztahy patrona a klienta.

Toto napětí v Pavlově argumentaci zaznamenal i Wayne A. Meeks, když se zabýval budováním skupinové identity korintských křesťanů prostřednictvím rituálu.^[262] 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

[260] G. Theissen, „The Social Structure of Pauline Communities...“, s. 83–84.

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

[262] W. A. Meeks, *The First Urban Christians...*, s. 140–163.

propagandou, vyvozovanou z jednotícího principu humanity zakotvené v Kristu.^[263] V samotném Korintu se to týká nejen večere Páně (1K 11,17-34), ale také požívání masa z pohanských obětí (1K 8,1-13; 10,25-31)^[264] či přístupu k ženám (1K 11,2-16; srov. Ga 3,26-29).^[265]

[263] Srov. *ibid.*, s. 160-162.

[264] 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 unanständig 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, s. 35-54; id., „Alles, was *en makelló* 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, s. 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...*, s. 69-70, 97-100; G. Theissen, „Social Conflicts...“, s. 381-389.

[265] Viz zejm. Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity“, *History of Religions* 13, 1974, s. 165-208; Jerome Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in I Corinthians 11:2-16“, *Catholic Biblical Quarterly* 42, 1980, s. 482-500; Dennis Ronald MacDonald, *There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying*

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 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.

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, s. 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, s. 237-257.

Studijní literatura

Česká / slovenská:

- Doležalová, Iva, „Hostina se zemřelými“, in: Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.), *Cesty na druhý břeh: Smrt a posmrtný život v náboženstvích světa*, (Central European Religious Studies 1), Bratislava: Chronos 2005, s. 209–221.
- Hall, Stuart G., „Církevní úřady, uctívání a křesťanský život“, in: Ian Hazlett (ed.), *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*, trans. Petr Kitzler, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, s. 96–105.
- Kaše, Vojtěch, „Didaché 9–10: Problémy a perspektivy současného bádání“, *Religio: Revue pro religionistiku* 21/1, 2013, s. 73–94.
- Kunetka, František, „Modlitby k eucharistii v Didaché“, *Teologická reflexe* 1/2, 1995, s. 128–143.
- Kunetka, František, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc: Univerzita Palackého 2004.
- Papoušek, Dalibor, „Večeře Páně v Korintu: K archeologii sociálního konfliktu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14/2, 2006, s. 207–224.

V cizích jazycích:

- Bradshaw, Paul F., *The Search for Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford – New York: Oxford University Press 2002.
- Bradshaw, Paul F., *Eucharistic Origins*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004.
- Draper, Jonathan A. (ed.), *The Didache in Modern Research*, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37), Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 1996.
- Hall, Stuart G., „Institutions in the pre-Constantinian *ecclesia*“, in: Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013), s. 415–433.
- Jefford, Clayton N. (ed.), *The Didache in Context: Essays on Its Text, History and Transmission*, (Supplements to Novum Testamentum 77), Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 1995.
- Klauck, Hans-Josef, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, (Neutestamentliche Abhandlungen), Münster: Aschendorff 1982.
- Klinghardt, Matthias, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13), Tübingen – Basel: Francke Verlag 1996.
- Kloppenborg, John S. – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996.
- Meeks, Wayne A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press 2003.

- Meeks, Wayne A., „Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians“, in: Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013), s. 145–173.
- Newton, Derek, *Deity and Diet: The Dilemma of Sacrificial Food in Corinth*, (Journal for the Study of New Testament Supplement Series 169), Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- Sheerin, Daniel, „Eucharistic Liturgy“, in: Susan Ashbrook Harvey – David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2008 (paperback 2010), s. 711–743.
- Smith, Dennis S., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis: Fortress Press 2003.
- Taussig, Hall, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis: Fortress Press 2009.

Četba a komentář: Eucharistie v pojetí Pavlových listů a v *Didaché*

Komentované texty:

- **První list Korintským**

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.biblenet.cz>.

- **Učení dvanácti apoštolů / *Didaché***

Zdroj: „Učení dvanácti apoštolů / *Didaché*“, přel. Dan Drápal, in: id. [ed.], *Spisy apoštolských otců*, [Studijní texty 2], Praha: Kalich ³2004, s. 11-28; nebo „Učení Pána, hlásané národům dvanácti apoštolů (*Didaché*)“, přel. Jan Novák, in: id. [ed.], *Patristická čítanka II*, [Teologické studie], Praha: ÚCN – Česká katolická charita 1985, s. 7-18, dostupné online: <fatym.com/taf/knihy/patrol/p_didach.htm>.

Otázky k řešení:

- Charakterizujte Pavlovo podání „Večeře Páně“. Jaký význam v jeho argumentaci tato událost má?
- Srovnejte pojetí rituální hostiny v *1K* 11,17-26 a v *Didaché* 9-10. V čem se podobají a v čem se liší? Jak byste uvedená zjištění interpretovali?
- Jaké informace o rituálním životě raných křesťanů přináší Pavlova polemika obsažená v *1K* 11,17-34?

Pomocná literatura:

- Kaše, Vojtěch, „Didaché 9–10: Problémy a perspektivy současného bádání“, *Religio: Revue pro religionistiku* 21/1, 2013, s. 73–94.
- Kunetka, František, „Modlitby k eucharistii v Didaché“, *Teologická reflexe* 1/2, 1995, s. 128–143.
- Kunetka, František, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc: Univerzita Palackého 2004.
- Papoušek, Dalibor, „Večeře Páně v Korintu: K archeologii sociálního konfliktu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14/2, 2006, s. 207–224.
- Pokorný, Petr – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 176–191.

Vybrané prameny

Rituální hostina v pojetí Pavla z Tarsu (1K 11,17–34)

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.bible-net.cz>.

(11,17) Když už vás napomínám, nemohu také pochválit, že se shromažďujete spíše ke škodě než k prospěchu. (18) Předně slyším, že jsou mezi vámi roztržky (*schismata*), když se v církvi shromažďujete (*synerchomenón hymón en ekklésiá*), a jsem nakloněn tomu věřit. (19) Neboť musí mezi vámi být i různé skupiny (*haireseis*), aby se ukázalo, kdo z vás se osvědčí.

(20) Když se však shromažďujete, není to už společenství večeře Páně (*kyriakon deipnon*): (21) každý se dá hned (*prolambanei en tó fagein*) do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije. (22) Což nemáte své domácnosti (*oikiá*), kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží (*tés ekklésiás tú theú katafroneite*) a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají? Co vám mám říci? Mám vás snad pochválit? Za to vás nechválím!

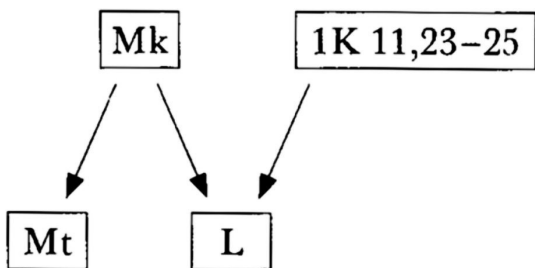
(23) Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb (*arton*), (24) vzdal díky, lámal jej a řekl: „(+Vezměte, jezte) Toto jest mé tělo (*sóma*), které se za vás vydává (/které se za vás láme); to čiňte na mou památku (*eis tén emén anamnésin*).“ (25) Stejně vzal po večeři i kalich (*potérion*) a řekl: „Tento kalich je nová smlouva (*hé kainé diathéké*), zpeče-

těná mou krví (*en tó emó haimati*); to čiňte, kdykoli budete pít, na mou památku (*eis tén emén anamnésin*).“

(26) Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde. (27) Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně (*anaxiós*), proviní se proti tělu a krvi Páně. (28) Nechť každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije. (29) Kdo jí a pije (+nehodně) a nerozpoznává, že jde o tělo (Páně), jí a pije sám sobě odsouzení (*kríma*). (30) Proto je mezi vámi tolik slabých a nemocných a mnozí umírají. (31) Kdybychom soudili (/rozpoznávali) sami sebe, nebyli bychom souzeni. (32) Když nás však soudí Pán, je to k naší nápravě, abychom nebyli souzeni spolu se světem. (33) A tak, bratří moji, když se shromažďujete k společnému stolu (*synerchomenoi*), čkejte jeden na druhého (*eis to fagein allélús ekdechesthe*). (34) Kdo má hlad, ať se nají doma (*en oikó*), abyste se neshromažďovali k odsouzení (*mé eis kríma synerchésthe*).

Srovnání novozákonních tradic o ustanovení „Večeři Páně“

Zdroj: Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 178–180; srov. Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2001, s. 367–368.



(A) Slova o ustanovení „Večeře Páně“ se v Novém zákoně objevují čtyřikrát, přičemž bližší jsou si vždy dva texty: na jedné straně *Mk* 14,22-25 a *Mt* 26,26-29 a na druhé straně *L* 22,15-20 a *1K* 11,23-25. Vzhledem k tomu, že Lukáš využívá markovskou předlohu i pavlovské znění, představují Marek a Pavel nejstarší dochovaný stupeň tradice.

<i>Mt 26,27-28</i>	<i>Mk 14,22-24</i>	<i>L 22,19-20</i>	<i>1K 11,24-25</i>
Vezměte, jezte toto jest mé tělo.	Vezměte, toto jest mé tělo.	Toto jest mé tělo, které se za vás vydává. <i>To číňte na mou památku.</i>	Toto jest mé tělo, které se za vás vydává. <i>To číňte na mou památku.</i>
Pijte z něho všichni, neboť toto je má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé <i>na odpuštění hříchů.</i>	Toto jest má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé.	Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví, která se za vás prolévá.	Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví. <i>To číňte, kdykoli budete pít na mou památku.</i>

(B) Legenda k tabulce: tučně – shodné znění, kurzívou – výjimky.

Synopse slov o ustanovení „Večeře Páně“ vykazuje průběžné shody ve výrocích o těle, krvi a smlouvě. U Matouše je smysl slov o kalichu vysvětlen dodatkem „na odpuštění hříchů“. Lukáš a Pavel vyzývají k opakování rituálu jako památky, které Pavel zmiňuje ještě podruhé v rozšířené formě. Lukáš a Pavel také mluví o „nové“ smlouvě.

Marek / Matouš	Lukáš / Pavel
jídlo	<i>slovo o chlebu</i>
<i>slovo o chlebu</i>	jídlo
<i>slovo o kalichu</i>	<i>slovo o kalichu</i>

(C) Srovnání odlišných časových sledů „večeře“ u synoptiků a Pavla. Oddělení společné hostiny (později řecky nazývané

agapé) a sakramentální slavnosti (později řecky nazývané *eucharistiá*) je doloženo teprve kolem roku 150 (Iustinus Martyr, *Apologia* I,65.67).

Rituální hostina v *Učení dvanácti apoštolů* (*Didaché* 9–10)

Zdroj: „Učení dvanácti apoštolů / *Didaché*“, přel. Dan Drápal, in: id. [ed.], *Spisy apoštolských otců*, [Studijní texty 2], Praha: Kalich³2004, s. 11–28.

(9,1) Ohledně díkuvzdání (*eucharistiá*), takto budeme děkovat: (2) Nejprve o kalichu: „Děkujeme ti, Otče náš, za svatou révu – Davida tvého služebníka, se kterou jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva na věky.“ (3) Pak o nalámaném (chlebu): „Děkujeme ti, Otče náš, za život a poznání, s nímž jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva na věky. (4) Jako byly tyto nalámané (chleby) rozesety po horách a shromážděny se staly jedním, tak nechť je shromážděna tvá církev od končin země do tvého království – neboť tvá je sláva i moc skrze Ježíše Krista na věky.“ (5) Nikdo ať nejí a nepije z vašeho díkuvzdání, jedině pokřtění ve jménu Páně, neboť o tomto řekl Pán: „Nedejte svatého psům.“

(10,1) Po nasycení takto vzdáte díky: (2) „Děkujeme ti, svatý Otče, za tvé svaté jméno, kteréš usadil v našich srdcích, a za poznání, víru a nesmrtelnost, s níž jsi nás seznámil skrze Krista svého služebníka; tobě sláva na věky. (3) Tys, panovníče vševládňý, všechno stvořil pro své jméno, dal jsi lidem k užitku potravu i nápoj, aby ti děkovali. Nám jsi daroval duchovní stravu a nápoj a věčný život skrze svého služebníka. (4) Především ti děkujeme, protože jsi mocný; tobě sláva na věky. (5) Pamatuj, Pane, na svou církev, abys ji vytrhl ode všeho zlého a dokonal ji ve své lásce. Shromáždí ji od čtyř větrů, posvěcenou, do svého království, kteréš ji připravil, neboť tvá je moc i sláva na věky.“ (6) „Přijdiž milost a pomiň tento svět. Hosanna Bohu Davidovu. Je-li kdo

svatý, přijď; kdo není, čiň pokání. Maranatha, amen.“ (7) Prorokům dovolte činit díky, jak chtějí.

4. Postavení žen v raně křesťanských obcích

Příbuzenství, rodina a domácnost v antické společnosti

Zatímco v některých společnostech je **příbuzenství**, založené na filiačních (vazby mezi rodiči a dětmi), sourozeneckých (vazby mezi bratry a sestrami) a manželských vztazích, jediným nebo primárním strukturujícím činitelem rodinného života,^[266] představoval rodinný život v římském světě podstatně komplexnější systém vztahů. Jeho jádrem zůstávali **pokrevně příbuzní**, k nimž však přistupovali **otroci**, **propuštěnci** a **klienti**. Situace mohla být dále komplikována příbuzenskými vztahy otroků, které sice neměly právní oporu, ale přesto hrály určitou roli (navzdory právu majitele kdykoli oddělit otrocké páry, děti od rodičů apod.).

Všichni společně tvořili širší **domácnost**, která na rozdíl od rodiny, jež je určována převážně příbuzenstvím, představovala „jednotku, v níž pobývali lidé vázaní společným úkolem“ (*task-oriented residence unit*).^[267] Výraz „**dům**“ (řec. *oikos/oikiá*,

[266] Např. klanová společnost, vícegenerační velkorodina apod.

[267] V jistém smyslu byla antická domácnost podobná současnému pojetí „firmy“ ve výlučně rodinném vlastnictví (*family business*). Srov. Halvor Moxnes (ed.), *Constructing*

lat. *domus*) proto může odkazovat k místu fyzického pobývání, ale stejně tak k majetku domácnosti, zahrnujícímu materiální statky i otroky, nebo k pokrevně příbuzným. Důraz na **majetek** je v tomto pojetí zvláště nápadný.^[268] Podobně i latinský výraz „**rodina**“ (*familia*) má širší význam než jen „nukleární rodina“. Klade důraz na autoritu muže jako hlavy domácnosti (*paterfamilias*), která je nadřizena manželce, dětem a otrokům; svou zákonnou moc (*patria potestas*) uplatňuje nad všemi osobami i věcmi. Důraz na majetkový rozměr *paterfamilias* je v právním smyslu tak velký, že se používal i v případech, kdy se ve vůdčí roli ocitla žena, například vdova.

Po sérii občanských válek v průběhu 1. století př.n.l., které rozložily římskou republiku, bylo jedním z nově vymezených cílů císařství právě posílení rodinných hodnot. Domácnost se stává ústředním článkem, kolem něhož je budována společnost. První císař **Octavianus Augustus** (27 př.n.l. – 14 n.l.) se ve své politice soustavně zaměřil na **tradiční rodinné hodnoty**, představené manželstvím, výchovou dětí a ženskou domácí prací. Tato témata se objevila v politických projevech, legislativě i ve-

Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor, London: Routledge 1997, s. 7; Margaret Y. MacDonald, „Kinship and Family in the New Testament World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 29–43: 30.

[268] Srov. příkaz Desatera: „Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.“ (*Ex* 20,17; srov. *Dt* 5,21, kde je navíc zmíněno i pole, viz též *Mk* 10,28–31).

řejném umění. Privátní sféra se tím do značné míry stala předmětem veřejné diskuse a legislativního úsilí.^[269]

Od roku 18 př.n.l. byly přijímány zákony podporující manželství a plození potomstva: zákon podporující sezdané páry, jež mají děti,^[270] zákony omezující nežádoucí vztahy a sexuální poměry a zákon zakazující svobodným mužům brát si za ženy prostitutky. Současně bylo mimo zákon postaveno cizoložství a přijata řada restrikcí v uzavírání manželství mezi odlišnými sociálními vrstvami.^[271]

V antických městech prakticky neexistovalo ryzí soukromí, ve veřejné sféře se lidé bedlivě pozorovali a byli podříze-

[269] Blíže viz např. Kristina Milnor, *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life*, Oxford – New York: Oxford University Press 2005.

[270] Svobodná žena mající tři děti mohla být zbavena mužova poručnictví (*tutela*), propuštěná žena musela mít alespoň čtyři děti.

[271] Rebecca Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006, s. 20.

ni zásadám **cti a hanby**.^[272] Čest (lat. *honor*; řec. *doxa, tímé*)^[273] byla způsobem vztahování se k sobě samotnému i kritickým poměřováním s ostatními. Pravidla cti a hanby byla uplatňována různým způsobem podle sociálního statusu. Čest chudých (*humiliores*) nebo aristokracie (*honestiores*), stejně jako čest mužů nebo žen byla různě naplňována, avšak přes různé naplňování na principech zrcadlení, komplementarity či alternativy spolu pravidla cti a hanby byla vždy navzájem provázána.

[272] Srov. Richard L. Rohrbaugh, „Honor: Core Value in the Biblical World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 109–125. – Podrobněji viz zejm. John K. Campbell (ed.), *Honour, Family and Patronage*, Oxford: Oxford University Press 1964; David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, (Special Publication of the American Anthropological Association 22), Washington: American Anthropological Association 1987; N. R. E. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster: Aris and Phillips 1992; Halvor Moxnes, „Honor and Shame“, in: Richard L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody: Hendrickson 1996, s. 19–41; Bruce J. Malina, „Honor and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World“, in: id., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville: Westminster John Knox Press 2001, s. 27–57.

[273] Zmíněné řecké ekvivalenty uvádí Plútarchos (*Quaestiones Romanae* 266).

Konstrukce mužského a ženského genderu

Antický člověk nemyslel v dichotomii biologických termínů, které vymezují mužské a ženské **pohlaví** (*sex*), ale v kategoriích kulturně podmíněného **rodu** (*gender*). Gender v antice představoval model dvou dynamických, interagujících rámců, které zahrnovaly jak **kosmickou hierarchii**, tak **regulaci sexuální touhy**. Maskulinita a femininita představovaly dva póly spektra, jež zahrnovaly vztahy mezi mužským a ženským v rovině nadřazenosti a podřazenosti, mezi větší či menší mocí v rovině sociálního statusu a mezi penetrujícím a penetrovaným v rovině sexuálních rolí.

V negativním smyslu **ženské** představovalo slabost a ohrožení sociální struktury. Žena byla v antickém pojetí prázdnou, penetrovanou nádobou, kterou její manžel naplňuje.^[274] Na druhé straně **mužský občan** byl právně svobodný a očekávalo se, že bude penetrovat sexuálně podřízené partnery: manželku, otrokyně, prostitutky, příležitostně i tanečnice apod.

Vzhledem k spektrální charakteristice gender **nebyl stabilní**. Mužskost nebyla jednou provždy daný, nýbrž **získaný stav**. Ideálem byla jistá **rovnováha** – muž se musel jevit jako mužský, ale ne příliš; rozhodně však bylo lepší, když byl více mužský než méně mužský. Muži byli nuceni svou čest a slávu aktivně rozvíjet; ve společnosti založené na dichotomii cti a hanby byla mužskost stále prověřována, nejčastěji v **soupeření** s jinými muži.

[274] Srov. *1Te* 4,3-4: „(3) Neboť toto je vůle Boží, vaše posvěcení, abyste se zdržovali necudnosti (*porneías*) (4) a každý z vás aby uměl žít se svou vlastní ženou (*skeúos*, dosl. ‚nádobou‘).“

Člověk se mohl narodit jako **mužský tvor** (řec. *arsén*; lat. *mas*) nebo jako **lidská bytost** (řec. *anthrōpos*; lat. *homo*), ale tím se ještě nestal **mužem** (řec. *anér*; lat. *vir*). Mužem (*vir*) se stal jen tehdy, když energicky usiloval o čest, jež byla považována za morální kvalitu spočívající v ctnosti a odvaze (řec. *andreiá*; lat. *virtus*). Jednou z nejvýznamnějších ctností muže byla schopnost **sebeovládání** – kontrola nad vlastním zuřivostí, chtivostí, vášní a požitkářstvím.^[275] Sebeovládání bylo založeno na užívání **rozumu**, který byl přirozeně především mužským atributem. Zatímco mužské vystupování bylo úctyhodné, zženštilost byla považována za odpudivou.

Jestliže zženštilost u mužů byla nežádoucí, u ctnostných žen se očekávaly „typicky“ **ženské vlastnosti**: věrná a poslušná manželka, dobrá matka mužových dětí, dobrá hospodyně zvládající chod domácnosti, spíše emocionálně, než racionálně založená, fyzicky slabá, důvěřivá, snadno podléhající lichotkám a klamu.^[276] Čest ženy byla stále poměřována její pověstí stran náležitě **sexuální kontroly**. Augustovský ideál ženy, která se-

[275] Carolyn Osiek – Jennifer Pouya, „Constructions of Gender in the Roman Imperial World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 44–56: 45–46. Zajímavé rozšíření pohledu na utváření genderových rozdílů – s přihlédnutím k soudobému lékařství (Galénos) – přináší Peter Brown, *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, trans. Eva Lajkepová, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000, s. 15–35.

[276] Srov. Filónův výklad Evina rozhovoru s hadem (*Questiones in Genesis* 1,33).

trvává uvnitř domu, se však mohl týkat jen elit, v chudších vrstvách musely ženy dům z ekonomických důvodů častěji opouštět.

Zatímco příslušnice elit se **vdávaly** mezi 12 až 19 lety, chudší dívky se vdávaly později – kolem 20 let. Vdané ženy odcházely do domácnosti svého manžela, přičemž se očekávalo, že ji budou přiměřeně zvládat. Ctnostná manželka (lat. *matrona*) byla respektována celou domácností a uctivě nazývána „paní domu“ (řec. *kyriá*, lat. *domina*), a to i vlastním manželem na znamení vzájemného respektu. Status i autorita vdané ženy vzrostly, pokud porodila dítě, nejlépe syna. O **přijetí dítěte** však vždy rozhodoval *paterfamilias* – buď bylo přijato a vychováno, nebo odloženo a ponecháno napospas smrti.

Za muže s nedostatečnou mužností (řec. *andreiá*; lat. *virtus*) byli považováni mužští otroci, poražení nepřátelé a barbaři. **Otroci**, ať už muži nebo ženy, nebyli většinou genderově zakotveni: neměli nárok na čest, status, právo nebo ochranu, přičemž v nejhorším postavení byly otrocké ženy a jejich děti. Ani otročtí muži ani otrocké ženy neměli právo na sexuální soukromí, mohli být sexuálně využíváni svým majitelem nebo kýmkoli, komu majitel udělil souhlas.^[277]

[277] Srov. např. Sandra R. Joshel – Sheila Murnaghan, *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, London – New York: Routledge 1998.

Antropologie Pavla z Tarsu

Pavel z Tarsu, vycházející z kosmopolitního prostředí diasporního judaismu, byl hluboce ovlivněn helénistickou koncepcí univerzální humanity, překonávající diferencii i hierarchii. Helénistické zdůrazňování jednotícího principu však u něj nevedlo k odmítání tělesnosti, jako např. u gnostiků, nýbrž k zapojení duality těla a ducha do univerzalistického systému eliminujícího napětí nejen mezi Židy a Řeky, svobodnými a otroky, ale také mezi muži a ženami. Zdánlivý rozpor mezi postoji, které ve vztahu k ženám Pavel zaujímá v *Ga* 3,26-29 a *1K* 11,2-16, je z tohoto úhlu svébytně vyváženým exegetickým pokusem postihnout dichotomii ústředních „antropologických“ pasáží Tóry, které rozvíjejí jak androgynní (*Gn* 1,27), tak patriarchální motivy (*Gn* 2,21-22).^[278]

Konfrontace dvou zmíněných pasáží v Pavlových listech ukazuje, jak se Pavlovo pojetí lidské univerzality a genderové duality promítalo v budování identity pavlovských církví. Zatímco pasáž v *Ga* 3,26-29 se opírá o pojetí univerzální huma-

[278] K širšímu kontextu genderové identity u Pavla viz např. 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; Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994; Judith M. Lieu, „Embodiment and Gender“, in: ead., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004, s. 178-210.

nity na **androgynním principu**^[279] (s odkazem na Gn 1,27), pasáž v **1K 11,2-16** propojuje univerzalizující důrazy s **patriarchálními motivy** (a odkazuje na Gn 2,21-22). Tento rozdíl nastolil v exegetické tradici otázku, zda 1K 11,2-16 skutečně zakládá nerovnost mezi pohlavími a hlásáním hierarchické podřízenosti žen mužům stvrzuje patriarchální uspořádání. S ohledem na domnělý rozpor s Pavlovou „rovnostářskou“ argumentací v Ga 3,26-29 pak dokonce někteří badatelé dospěli k závěru, že se v případě 1K 11,2-16 jedná o interpolaci.^[280]

Oba zmíněné Pavlovy listy vznikly v **rozdílných kontextech** a Pavel se v nich pokouší reagovat na rozdílné problémy křesťanských obcí v římské maloasijské provincii Galatia a řeckém, v té době výrazně romanizovaném městě Korintu.^[281] Vůči církvím ve „svém“ misijním prostoru vystupuje z pozice

[279] Viz Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity“, *History of Religions* 13, 1974, s. 165-208.

[280] K diskusi na toto téma viz např. Jerome Murphy-O'Connor, „The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16?“, *Journal of Biblical Literature* 95/4, 1976, s. 615-621; id. „Interpolations in 1 Corinthians“, *Catholic Biblical Quarterly* 48, 1986, s. 81-94.

[281] Podrobněji viz 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, s. 70-79.

apoštolské autority jako *paterfamilias*.^[282] Jeho stanoviska však nejsou systematicky koncipována, jako by je psal „kabinetní“ teolog, nýbrž bezprostředně vyrůstají z každodenních problémů křesťanských obcí, které Pavel misijně spravoval.

[282] C. Osiek – J. Pouya, „Constructions of Gender...“, s. 49. Srov. Stephan J. Joubert, „Managing the Household: Paul as *Paterfamilias* of the Christian Household Group in Corinth“, in: Philip Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London: Routledge 1995, s. 213–223.

Muži a ženy v Ga 3,26–29^[283]

V listu *Galatským* se Pavel vyrovnává s židokřesťanskými **oponenty** – především s Petrem (Kéfou), který – vedle Jana a Jakuba, bratra Páně – patřil mezi vůdčí představitele jeruzalémské církve. Skutečné vztahy mezi Pavlem a „sloupy církve“, jak byli jeruzalémští vůdci nazýváni (*Ga* 2,9), však do značné míry překryla Lukášova redakce nejstarších „církevních dějin“ ztvárněných ve *Skutcích apoštolských*. Lukáš mnohé konfliktní situace harmonizoval s cílem vytvořit iluzi jednotné prvotní církve, která se právě prostřednictvím Pavla měla univerzalizovat.^[284] Kritická konfrontace „pravých“ Pavlových listů (*1Te, Ga, 1K, Fp, Fm, 2K, Ř*) a *Skutků apoštolských* proto tvoří nezbytnou součást každé historické sondy, která se zaměřuje na žité problémy pavlovských církví, nikoliv na pozdější význam pavlovských teologických akcentů v dějinách křesťanství.^[285]

[283] Plný text *Ga* 3,26–29 (včetně jeho exegetické opory v *Gn* 1,27) je v řeckém originále i českém překladu uveden ve vybraných pramenech na konci této kapitoly.

[284] Viz Ron Cameron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borman – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden: E. J. Brill 1994, s. 501–525.

[285] Srov. Gerd Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (anglický překlad: *Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary*, trans. John Bowden, Minneapolis: Fortress Press – London: SCM 1989).

V pozadí Pavlovy argumentace Ga 3,26–29 stojí dvě závažné události apoštolova života, které Pavel a Lukáš líčí odlišně (Ga 1–2; Sk 15). První událostí, jež do budoucna významně ovlivnila Pavlovu misi, byla schůzka představitelů antiochejské a jeruzalémské církve konaná v Jeruzalémě snad koncem 40. let 1. století.^[286] Druhou představovala roztržka mezi Pavlem a Petrem, k níž došlo v syrské Antiochii nedlouho po jeruzalémském setkání.

Podnětem k jednání v Jeruzalémě, tradičně označovanému jako „**apoštolský koncil**“, se stala otázka závaznosti Mojžíšova zákona pro pohanokřesťany, tj. křesťany nežidovského původu. Podle Lukáše způsobil v Antiochii příchod „některých lidí

[286] Ze základních prací k chronologii Pavlova života viz např. Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia: Fortress Press 1979 = *Dating Paul's Life*, London: SCM 1979 (německý překlad: *Paulus-Chronologie: Ein Versuch*, trans. Gisela Köster, München: Kaiser 1982); Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 123), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980 (anglický překlad: *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trans. F. Stanley Jones, London: SCM 1984); Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, Oxford – New York: Oxford University Press 1996, id., *Paul: His Story*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004. – Stručný přehled současného stavu diskuse nabízí Klaus Haacker, „Paul's Life“, in: James D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 19–33; Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 201–204.

z Judska“ napětí, protože podmiňovali spásu přijetím obřízky (Sk 15,1). Jednalo se zřejmě o skupinu judaizujících židokřesťanů, tj. křesťanů židovského původu, kteří trvali na dodržování židovského rituálu i ze strany pohanokřesťanů. Po rozmíškách, které tento požadavek v Antiochii vyvolal, bylo rozhodnuto, aby se Pavel v doprovodu dalších zástupců antiochejské církve vydal do Jeruzaléma a „předložil tuto otázku apoštolům a starším“ (Sk 15,2).

Pavel se k situaci v Antiochii před jeruzalémskou schůzkou nevyjadřuje, avšak mluví o „bratřích“ v Jeruzalémě, kteří se během návštěvy Jeruzaléma „pokoutně ... mezi nás [antiochejské křesťany] vetřeli s úmyslem slídit po naší svobodě, kterou máme v Kristu, aby nás uvedli do otroctví zákona“ (Ga 2,4). V Pavlově podání měli tito lidé úzké vazby na jeruzalémské představitele, zvláště na Jakuba, bratra Páně (Ga 2,12). Lukáš naproti tomu posouvá Jakuba stejně jako Petra do zprostředkovatelské role mezi antiochejskou delegací a „bratry z farizeů“, tj. judaizující jeruzalémské židokřesťany. Oba „sloupové“ vystupují v Lukášově verzi jako smiřovatelé, kteří ulamují hroty konfliktu a jednání vedou ke kompromisu (Sk 15,5-19).

V Lukášově podání byl výsledek jeruzalémského rokování, které probíhalo za účasti apoštolů a starších (Sk 15,6), vtělen do zvláštního usnesení, tradičně nazývaného „apoštolský dekret“. Podle tohoto dokumentu (Sk 15,23-29) měli být pohanokřesťané vázani jen nejnужnějšími rituálními předpisy: zdržet se všeho, co bylo obětováno modlám, zdržet se krve a masa, které nebylo zbaveno krve, a vyvarovat se smilstva. Podle Pavla (Ga 2,6-10) byla předmětem jednání, které probíhalo v soukromí, pouze dohoda stvrzená podáním rukou. Na jejím základě měl Pavel zvěstovat evangelium „neobřezaným“, tj. pohanům, zatímco Petr „obřezaným“, tj. Židům. Kromě toho byl Pavel jeruzalémskými představiteli požádán, aby pamatoval na jejich chudé.

Nějakou dobu po jeruzalémské schůzce přišel Petr (Kéfás) do **Antiochie**, kde se s ním Pavel otevřeně střetl. Podle Pavlových slov (*Ga 2,11-14*) totiž Petr nejprve jedl společně s pohany, když však do Antiochie dorazili lidé z Jakubova okolí, zalekl se a pohanů se začal stranit. Pavel mu bez obalu vytkl, že je pokrytec, protože sám předtím zákon nedodržel. Svým pokrytectvím navíc strhl další židokřesťany, mezi nimi i Barnabáše. Lukáš o tomto konfliktu mlčí, zmiňuje však rozchod Pavla s Barnabášem kvůli účasti Jana Marka na Pavlově druhé misijní cestě, která v Lukášově chronologii následovala brzy po návštěvě Jeruzaléma (*Sk 15,36-40*). Opět se tu projevuje zjevná Lukášova snaha utopit rozpor mezi křesťanskými protagonisty jeho převedením do méně podstatné roviny.

List *Galatským*, který Pavel sepsal pod bezprostředním dojmem roztržky v Antiochii, však odhaluje zcela jinou situaci. Ostrý tón listu svědčí o tom, že byl Pavel nejen osobně zasažen ztrátou svého spolupracovníka, ale že se také cítil ohrožen v samém jádru svého misijního úsilí. Svoji teologickou argumentaci rámuje nezvykle tvrdými slovy:

Jestliže vám někdo hlásá jiné evangelium než to, které jste přijali, budiž proklet! (*Ga 1,9*)

Ti, kteří mezi vás kvůli obřízce vnášejí neklid, ať se rovnou vyklestí! (*Ga 5,12*)

Důvodem Pavlovy podrážděné reakce bylo ohrožení integrity jeho smíšených obcí, kde pohanokřesťané tvořili významnou složku. Pro pohanokřesťany byla řada ustanovení židovského zákona nepřijatelná a vzbuzovala posměch či dokonce odpor. Časté zmínky v pramenech naznačují, že napětí vznikalo zejména ve věci obřízky a dietických předpisů.

Pavel proti tlaku judaizujících židokřesťanů postavil dva zásadní argumenty. V bezprostřední reakci na výpady proti vol-

nějšímú pojetí křesťanské misie jednak trval na plné nezávislosti svého apoštolátu, jednak začal budovat novou teologickou koncepci s důrazem na ospravedlnění prostou vírou v Krista, nikoliv skrze skutky židovského zákona. Obojí argumentace se objevila již v listu *Galatským* a v dalších listech ji Pavel postupně rozvíjel a prohluboval.

V konfrontaci se „sloupy církve“ Pavel musel čelit skutečnosti, že Ježíše na rozdíl od jeruzalémské reprezentace osobně neznal. Zvláště ve srovnání s Jakubem, přímým Ježíšovým příbuzným, musela být jeho apoštolská autorita citelně zpochybňována. Zatímco ve vedení jeruzalémské obce se zřejmě uplatňoval jakýsi dynastický princip, který vázal posloupnost jeruzalémských vůdců na příbuzenský vztah k Ježíšovi (*desposynoi*), Pavel prosazoval naprostou nezávislost svého apoštolátu na lidském faktoru. Svoji konverzi ke křesťanství z původního farizejství popsal jako prosté povolání biblického proroka (*Ga* 1,15–16), na rozdíl od Lukáše, který komponuje legendu o Šavlově obrácení během oslňující Kristovy epifanie na cestě do Damašku (*Sk* 9,1–9).^[287]

Pavlova distance od jeruzalémských „sloupů“ se projevila i v jeho christologii, která prakticky postrádá prvky Ježíšovy biografie, jak jsou známy z pozdějších evangelií. Vedle obecných kristovských akcentů, které Pavel patrně převzal ze starší tradice, mohla mít absence zmínek o pozemském Ježíši také zcela osobní důvody. Příklonem k ježíšovské tradici by se totiž Pavel dostal zpět do závislosti na těch, kteří svou apoštolskou autoritu budovali na osobní znalosti Ježíše. Na druhou stranu však neopomněl při různých příležitostech zdůraznit svoje židovské

[287] Srov. Larry W. Hurtado, „Convert, Apostate, or Apostle to the Nations: The ‚Conversion‘ of Paul in Recent Scholarship“, *Studies in Religion / Sciences religieuses* 22, 1993, s. 273–284.

kořeny (*Ga* 1,14; srov. *Fp* 3,5),^[288] aby demonstroval možnost židokřesťanství osvobozeného skrze Krista od zákona.

Teologicky Pavel argumentoval v duchu helenizovaného judaismu. Pod tlakem rigorózních požadavků judaizujících židokřesťanů radikálně reinterpretoval biblický mýtus o praotci Abrahamovi. Vyšel z Božího zaslíbení, podle kterého bude Abrahamových potomků bezpočet (*Gn* 15,5; srov. 18,18; 22,17) a dojdou v něm požehnání veškeré „čeledi země“ (*Gn* 12,3; srov. 18,18; 22,18). Rozdíl mezi zaslíbením, jež se týká Abrahama a jeho potomků, a požehnáním, jež se týká národů, Pavel překlenul vykupitelskou postavou Krista překonávajícího židovský zákon (*Ga* 3, 6–14):

(6) Pohleďte na Abrahama: „Uvěřil Bohu a bylo mu to počítáno za spravedlnost.“ [*Gn* 15,6] (7) Pochopte tedy, že syny Abrahamovými (*hyoi Abraam*) jsou lidé víry (*hoi ek pisteós*). (8) Protože se v Písmu předvídá, že Bůh na základě víry ospravedlní pohanské národy (*ta ethné*), dostal už Abraham zaslíbení: „V tobě dojdou požehnání všechny národy (*panta ta ethné*).“ [*Gn* 12,3] (9) A tak lidé víry docházejí požehnání spolu s věrným Abrahamem. (10) Ti však, kdo spoléhají na skutky zákona (*hosoi ex ergón nomú*), jsou pod kletbou, neboť stojí psáno: „Proklet je každý, kdo nezůstává věren všemu, co je psáno v zákoně, a nečiní to.“ [*Dt* 27,26] ... (13) Ale Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe, neboť je psáno: „Proklet je každý, kdo visí na dřevě.“ [*Dt* 21,23] To proto, aby požehnání dané Abraha-

[288] Srov. Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven – London: Yale University Press 1990.

movi dostaly v Ježíši Kristu i pohan­ské národy, aby­chom zaslíbeného Du­cha přijali skrze víru.

Pavel zdůrazňuje, že slib stvrzený smlouvou byl dán Abrah­amovi a jedinému potomku, nikoliv potomkům; a tímto vý­lučným potomkem je Kristus (Ga 3,16). Apoštol tu účelově vyu­žil hebraismu, který byl zachován i v řecké Septuagintě, kde se běžně o potomcích kterékoliv postavy mluví jako o jejím „se­meni“ (*sperma*). Díky této jazykové hře mohl zaměnit plurál za singulár a vztáhnout ho na Krista. Kristus tak byl podle Pavla zaslíben 430 let před vydáním zákona Mojžíšovi (Ga 3,17). Zákon nemůže zrušit starší slib, neboť byl „pouze“ přidán kvůli provi­něním, než přijde onen zaslíbený potomek, tj. Kristus (Ga 3,19).

Tímto provázáním Abrahama s Kristem Pavel skrze Krista učinil také z pohanokřesťanů potomky Abrahama a dědice za­slíbení, a tím je plně integroval do církve. V podobném smyslu využil kněžskou redakci biblické antropogonie (Gn 1,27) a na­stolil jednotící, androgynní **rovnost mezi muži a ženami** (Ga 3,28–29):

(28) Není už rozdíl mezi Židem a Řekem [tj. pohanem], ot­rokem a svobodným, mužem a ženou (*arsen kai thély*). Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši. Jste-li Kristovi, jste po­tomstvo (*sperma*) Abrahamovo a dědicové toho, co Bůh za­slíbil.

Muži a ženy v 1K 11,2–16^[289]

Praktickým cílem Pavlovy teologie načrtnuté v listu *Galatským* bylo zachování jednoty jeho církví složených z židokřesťanů i pohanokřesťanů. Jestliže se však v Jeruzalémě a poté v Anti-ochii potýkal s judaizujícím proudem křesťanství, v korintské církvi narazil na potíže přicházející z opačné strany, od nežidovských příslušníků vlastní křesťanské obce.

Podle Lukáše byla Pavlova misie zpočátku zaměřena na Židy, a teprve když selhala, na pohany. V Korintu Pavel nejprve „každou sobotu mluvil v synagóze“ (Sk 18,4) a snažil se Židům dokázat, že „Ježíš je zaslíbený Mesiáš“ (Sk 18,5). Když se však Židé proti Pavlovi postavili, ze synagógy odešel a obrátil se k pohanům (Sk 18,6–7). Pavlovy listy do Korintu však ukazují, že drtivou většinu korintské církve tvořili **pohanokřesťané**. Podle otázek, na které Pavel v korintské korespondenci reagoval, lze předpokládat, že vývoj korintské církve nebyl primárně určován vztahem k synagóze. Korintská obec spíše spadala do proudu kristovských hnutí bez výraznějšího židovského pozadí.^[290]

Nejčtenější fragmenty kultu kristovských hnutí se dochovaly právě v korintské korespondenci Pavla z Tarsu, jenž některé **starší kristovské tradice** převzal a účelově zapojil do vlastní teologické argumentace. Kristovská misie vedená Pavlem sice našla v Korintu příznivé přijetí, avšak mýtus o Kristu byl helénistickým obyvatelstvem města recipován v podobě, která Pavla

[289] Plný text 1K 11,2–16 (včetně jeho exegetické opory v Gn 2,21–22) je v řeckém originále i českém překladu uveden ve vybraných pramenech na konci této kapitoly.

[290] Srov. Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans²2007, s. 151–152.

zjevně zaskočila. Zřejmě proto posílil vlastní stanoviska četnými odkazy na starší tradici hnutí, které sám reprezentoval.^[291]

Kristus jako vykupitelská bytost spojující spirituální dimenzi člověka a božstva vyvolal v Korintu příznivou odezvu patrně proto, že vyplnil určitou mezeru mezi zprofanovanými bohy řeckého panteonu a příliš nedostupnými, suverénními bohy Předního východu, jejichž helenizované kultury zaplavovaly v té době východní i západní Středomoří. Korintští pohanokřesťané usilovali především o podíl na duchovní dimenzi Krista (*charisma, pneuma*) na základě helénistického konceptu sympatetické souvislosti lidského mikrokosmu a božského makrokosmu.^[292]

V konkrétní podobě kristovského mýtu se to projevovalo škálou náboženských experimentů usilujících o magickou participaci na Kristově vzkříšení. Pavel na toto snažení reagoval s neskrývanou ironií (1K 4,8-10):

(8) Už jste nasyceni, už jste zbohatli, vešli do království Božího, a my [Pavel a Apolos] ne! ... (10) My jsme blázni pro

[291] Mimoděk tak např. zachoval vůbec nejstarší křesťanskou formuli víry (1K 15, 3-5), rané aklamace typu „Ježíš je Pán“ (*Kyrios Iésús*; 1K 12,3), proslulý hymnus na lásku (*agapé*; 1K 13,1-13) či aitiologii večere Páně (1K 11,23-25), užitou později i v synoptických evangeliích (*Mk 14,22-24*; *Mt 26,26-28*; *L 22,19-20*). –K předpavlovské vrstvě Pavlových listů viz např. P. Pokorný – U. Heckel, *Úvod do Nového zákona...*, s. 148-195.

[292] Srov. Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, (Religionistika 4), trans. Iva Doležalová a Dalibor Papoušek, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 26-27.

Krista, vy ovšem jste v Kristu rozumní; my jsme slabí, vy silní; vy slavní, my beze cti.

V závěru však s taktem zkušeného misionáře připojil poznámku, že nepíše proto, aby korintské křesťany zahanbil, nýbrž aby je „jako své milované děti napomenul“ (1K 4,14).

Pavel do jisté míry odvrací pozornost korintských pohanokřesťanů od vzkříšeného Krista a poutá ji ke Kristu trpícímu na tomto světě – na kříži (1K 1,18–31).^[293] Důvodem byla zřejmě obava z přílišné fascinace vzkříšením, která vedla k boomeru duchovních darů (uzdravování, proroctví, glosolálie apod.) a honbě za dosažením co možná nejvyšší úrovně duchovní proměny. To vedlo k řevnivosti a štěpení obce podle rozdílného duchovního statusu. Pavel proto ujišťuje, že „všichni máme poznání“ (*gnósis*; 1K 8,1), a zdůrazňuje, že podíl na duchovních darech je působen jedním Duchem, a není tedy důvod k rozdílkám. Podobně jako duchovní dary jsou rozčleněny i údy „těla Kristova“, tj. církve:

Neboť my všichni, ať Židé či Řekové, ať otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem (*pneuma*) pokřtěni v jedno tělo (*sóma*) a všichni jsme byli napojeni týmž Duchem. (1K 12,13) Vy jste tělo Kristovo (*sóma Christú*) a každý z vás je jedním z jeho údů. (1K 12,27)

Připomenutí kříže, které patří k vůbec nejstarším zmínkám o Ježíšově ukřižování, úzce souviselo s Pavlovým důrazem

[293] Blíže viz např. Hans Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus: Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 125), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981.

na **tělesnost pozemského přebývání**. V této souvislosti roze-
hrál teologickou spekulaci o vzkříšení těla, jež se stala úhelným
kamenem jeho eklesiologie pojímající církev jako „tělo Kristo-
vo“.^[294]

Pavel vyšel z různosti těl rozmanitých živočichů a lidí,
nebeských a pozemských těles, těl rostlin a jejich semen (1K
15,36-41). Na základě této jinakosti těl vysvětluje rozdíl mezi
tím, co je „zaseto v slabosti“ a „vstává v moci“ (1K 15,44-47):

(44) Zasévá se tělo přirozené (*sóma psychikon*), vstává tělo
duchovní (*sóma pneumatikon*). Je-li tělo přirozené, je i tělo
duchovní. (45) Jak je psáno: „První člověk Adam se stal duší
živou“ (*psyché zósa*) [Gn 2,7] – poslední Adam [Kristus] je
však Duchem oživujícím (*pneuma zóopoion*). (46) Nejprve
tedy není tělo duchovní, nýbrž přirozené, pak teprve du-
chovní. (47) První člověk [Adam] byl z prachu země, druhý
člověk [Kristus] z nebe.

Vzkříšení Krista tak bylo „prvním plodem“ obecného vzkří-
šení křesťanů, které nastane na konci věku (*eschaton*). V tomto
všeobecném vzkříšení vstanou všichni mrtví k nepomíjitelnosti
(1 K 15,51-54).

[294] Srov. Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven –
London: Yale University Press 1995; 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, Con-
troversy and Community: New Testament Essays in Honour of
David R. Catchpole*, (Supplements to Novum Testamentum
99), Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 2000, s. 321-344.

Důrazem na duchovní tělo (*sóma pneumatikon*) Pavel prolomil helénistickou dichotomii ducha a těla, podle níž je tělo (*sóma*) hrobem (*séma*) ducha či duše.^[295] Jednoznačně se tím přiklonil k židovské tradici pozitivně přitakávající stvořenému světu. V očích korintských pohanokřesťanů tak rehabilitoval tělo jako „chrám Ducha svatého (*naos tú hagiú pneumatos*)“,^[296] který v něm přebývá a který je od Boha (1K 6,19).

V celém listu se Pavel pokouší odvrátit korintské křesťany od entuziastické univerzalizující transcendence a přivést je zpět ke stvořenému světu. Buduje pozemskou církev, kterou se snaží vybavit příslušnou eklesiologií. V kritických chvílích se odvolává na židovský zákon a využívá výkladových postupů midraše, známých z pozdější rabínské tradice. V pozadí jeho „návratu“ ke stvořenému světu stojí obecnější problém **teleskopické eschatologie**, jejíž počátky jsou patrné již v nejstarším Pavlově dochovaném díle – *Prvním listu Tesalonickým*. Pod tíhou faktu, že křesťané začínali umírat, aniž by se dočkali Kristova druhého příchodu (*parúsiá*) a vlastního vzkříšení (1Te 4,13–18; 5,1–11), Pavel reinterpretoval přítomnou eschatologii do podoby futurální eschatologie, v níž postupně posouval očekávané naplnění dějin do vzdálenější budoucnosti^[297] a rozšiřoval tak „mezidobí“, v němž má smysl budovat církev.

[295] Srov. L. H. Martin, *Helénistická náboženství ...*, s. 88.

[296] K Pavlově symbolice chrámu viz John R. Lanci, *A New Temple for Corinth: Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*, (Studies in Biblical Literature 1), New York: Peter Lang 1997.

[297] Zatímco původně Pavel počítal s tím, že zažije Kristův návrat ještě za svého života (1Te 4,15.17), později už zjevně počítal s Kristovým druhým příchodem až po své smrti (*Fp*

V tomto eklesiologickém rámci je rozvíjena i pasáž v *1K* 11,2-16, jejíž strukturu lze shrnout do přehledné tabulky (tab. 1):

2	Odkaz na tradici
3	Programové stanovisko
4-6	Popis a odmítnutí praxe Korintských
7-10	První argument proti Korintským založený na rozdílu mezi mužem a ženou podle <i>Gn</i> 2,21-22
11-12	Vsuvka vylučující dezinterpretaci <i>Gn</i> 2,21-22
13-15	Druhý argument proti Korintským založený na přirozeném zákoně
16	Třetí argument proti Korintským založený na praxi ostatních církví

Tab. 1. Struktura *1K* 11,2-16

Podle Jerome Murphy-O'Connor, „1 Corinthians 11.2-16 Once Again“, *Catholic Biblical Quarterly* 50, 1988, s. 265-274: 274.

Pavel v úvodu (*1K* 11,2) odkazuje na **tradici** v dvojitým smyslu: jednak se obvykle ve vypjatých chvílích opírá o starší, již ustálenou křesťanskou tradici,^[298] jednak v dalším textu rozvíjí biblickou exegezi na židovském principu midrašů,^[299] přičemž se

1,20-23). Srov. Wolfgang Wiefel, „Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus“, *Theologische Zeitschrift* 30, 1974, s. 65-81.

[298] Viz pozn. 26.

[299] Srov. L. Ann Jervis, „But I Want You to Know...: Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (I Cor 11:2-16)“, *Journal of Biblical Literature* 112/2, 1993, s. 231-246; Anders Eriksson, *Traditions as Rhetorical*

opírá především o starší redakční vrstvu biblického antropogonického mýtu (Gn 2,21-22).

Programové stanovisko (1K 11,3) je uvedeno rétorickou formulí typickou pro Pavlovu nabádavou řeč (řec. *parainésis*, lat. *exhortatio*): „Rád bych, abyste si uvědomili (*theló de hymás eidenai*) ...“ Na ni navazuje základní vyjádření vztahů, v nichž figurují muži, ženy, Kristus a Bůh (1K 11,3):

[H]lavou každého muže je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista je Bůh.

Tato výchozí sekvence bývá často interpretována jako **hierarchický sled**, v němž je žena podřízena muži, muž Kristu a Kristus Bohu:

Bůh > Kristus > muž > žena
--

Pro interpretaci je zásadní sémantický výklad termínu „hlava“ (*kefalé*), který Pavel v 1K 11,2-16 užívá v dvojím smyslu – v „doslovném“ anatomickém smyslu jako označení části lidského těla (1K 11,4.5.7.10) a v metaforickém smyslu (1K 11,3), jenž se obvykle vykládá jako „dominance“ či „autorita“. Jerome Murphy-O'Connor svého času navrhl v návaznosti na Robina Scro-

Proof: Pauline Argumentation in I Corinthians, (Coniectanea Biblica, New Testament Series 29), Stockholm: Almqvist & Wicksell 1998.

ggse^[300] výklad ve smyslu „zdroj“ či „počátek“,^[301] který úvodní tezi dovoluje rozdělit na dvě sekvence, jež „rovnocenně“ vztahují člověka ke Kristu, tedy v zásadě na **dva oddělené sledy** vymezující vztah ženy ke Kristu a muže ke Kristu:

žena < muž < Kristus / muž < Kristus Kristus < Bůh
--

I když bylo Murphy-O'Connorovo řešení záhy zpochybněno,^[302] diskuse trvá dodnes a nejspíše odráží širší sémantického pole, na němž se Pavel i v tomto relativně krátkém textu mohl pohybovat.^[303]

[300] Robin Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman“, *Journal of the American Academy of Religion* 40, 1972, s. 283–303; id. „Paul and the Eschatological Woman: Revisited“, *Journal of the American Academy of Religion* 42, 1974, s. 532–537.

[301] Jerome Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in I Corinthians 11:2–16“, *Catholic Biblical Quarterly* 42, 1980, 482–500; id., „1 Corinthians 11:2–16 Once Again“, *Catholic Biblical Quarterly* 50/2, 1988, s. 265–274.

[302] Viz Joseph Fitzmyer, „Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in I Corinthians 11:3“, *New Testament Studies* 35/4, 1989, s. 503–511.

[303] Základem debaty je interpretace hebrejského výrazu *rôš* – „hlava“ v Septuagintě, kterou raní křesťané užívali jako autoritativní biblický text. Srov. např. *berešit* – „na počátku“ (dosl. „v hlavě“) jako incipit biblické knihy *Genesis*, který Septuaginta překládá jako *en arché* (*Gn* 1,1); v jiných případech však hebrejské *rôš* překládá jako *archón* – „vůdce, náčelník“ (např. *Sd* 10,18; 11,8.9). – Diskusi k termínu *kefalé* přehledně shrnuje např. Anthony C. Thiselton, *The*

V popisu korintské praxe (1K 11,4–6) se Pavel zjevně soustřeďuje na genderové role **v rámci kultu** (modlitba, prorokování), kde – oproti sociální dimenzi každodennosti – panuje rovnost. Ústředním problémem je **pokrytí hlavy** při bohoslužbě:

(4) Každý muž, který se modlí nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou, zneuctívá toho, kdo je mu hlavou, (5) a každá žena, která se modlí nebo prorocky mluví s nezahalenou hlavou, zneuctívá toho, kdo je jí hlavou; je to jedno a totéž, jako kdyby byla ostříhaná. (6) Jestliže si žena nezahaluje hlavu, ať se už také ostříhá. Je-li však pro ženu potupné dát se ostříhat nebo oholit, ať se zahaluje.

Zatímco Řekové ponechávali při provozování kultu odkrytou hlavu, Římané – stejně jako Židé (srov. Lv 19,6; 13,45) – si hlavu pokrývali.^[304] Situace v Korintu však byla nejasná vzhledem k tomu, že se sice nacházel na řecké půdě, ale zároveň

First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: W. B. Eerdmans – Carlisle: Paternoster 2000, s. 812–822.

[304] Srov. pokrytí hlavy cípem tógy (řec. *himation*) jako zbožné gesto, doložené římskými portréty i Plútarchovými referencemi (*Quaestiones Romanae* 266C–E). – Blíže viz Linda L. Belleville, „Κεφαλή and the Thorny Issue of Headcovering in 1 Corinthians 11:2–16“, in: Trevor J. Burke – J. Keith Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*, (Supplements to Novum Testamentum 109), Leiden – Boston: E. J. Brill 2003, s. 215–231; Mark Finney, „Honour, Head-co-

byl římskou kolonií s výrazným latinským vlivem. Především s ohledem na židovskou praxi jsou těžko pochopitelné Pavlovy rozpaky až rozhořčení, s nimiž haní muže, „který se modlí nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou (*kata kefalés echón*)“ (1K 11,4). Řešení navrhl opět Murphy-O'Connor, podle něhož výraz *kata kefalés echón* neodkazuje k pokrytí hlavy oděvem (např. cípem tógy či pláště), nýbrž **dlouhými vlasy**.^[305] Tato interpretace pak umožňuje přesvědčivěji vyložit 1K 11,13–15.

V 1K 11,7–10 Pavel poprvé odkazuje na diferenci mezi mužem a ženou založenou na starší verzi **biblické antropogonie** (Gn 2,21–22):

(7) Muž si nemá zahalovat hlavu, protože je obrazem a odleskem slávy Boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy.

(8) Vždyť muž není z ženy, nýbrž žena z muže. [Gn 2,21–22]

(9) Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže.

[Gn 2,21–22] (10) Proto má žena mít na hlavě znamení moci kvůli andělům.

Patriarchální vyznění této pasáže je dáno Pavlovým důrazem na pozemskost, jak naznačuje závěrečná zmínka „kvůli andělům“ (*dia tús angelús*). V návaznosti na helénistickou angelologii jsou andělé v emanačním smyslu považováni za zprostředkovatele Božího stvoření (demiurgy). Zatímco kosmogonic-

verings and Headship: 1 Corinthians 11.2–16 in Its Social Context“, *Journal for the Study of the New Testament* 33/1, 2010, s. 31–58.

[305] J. Murphy-O'Connor, „1 Corinthians 11:2–16 ...“, s. 268.

ká úroveň Boha je androgynní, kosmogonická úroveň andělů je již genderově diferencovaná.^[306]

V 1K 11,11-12 je již patrný **náběh k transcenci** Gn 2,21-22. Priorita muže v kosmogonickém smyslu, je vyvažována prioritou ženy v rození mužů, přičemž obojí je součástí Božího plánu stvoření:

(11) V Kristu ovšem není žena bez muže ani muž bez ženy, (12) vždyť jako je žena z muže (*hé gyné ek tú andros*) [Gn 2,21-22], tak i muž skrze ženu (*ho anér dia téš gynaikos*) – všecko pak je z Boha.

V 1K 11,13-15 se Pavel již zcela vrací k „pozemské“ argumentaci podle **přirozeného zákona**:

(13) Posuďte to sami: Sluší se, aby se žena k Bohu modlila s nezahalenou hlavou? (14) Cožpak vás sama příroda (*fysis*) neučí, že pro muže jsou dlouhé vlasy hanbou (*atímiá*), (15) kdežto pro ženu ctí (*doxa*)? Vlasy jsou jí totiž dány jako závoj.

Podle Plútarcha (*Quaestiones Romanae* 267B) řečtí muži nosili krátce střižené vlasy, zatímco ženy vlasy dlouhé. Dlouhé vlasy u mužů mohly být dokonce považovány za znak **homosexu-**

[306] Srov. Jason David BeDuhn, „Because of the Angels: Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11“, *Journal of Biblical Literature* 118/2, 1999, s. 295-320.

ality, stejně jako krátké vlasy u žen, přičemž Pavel sám se proti homosexualitě několikrát otevřeně staví (Ř 1,26-27; 1K 6,9).^[307]

V závěru exhortace (1K 11,16) Pavel s odkazem na ostatní církve kotví své teze jako ekleziologickou normu.^[308]

Pavel byl zřejmě v Korintu konfrontován s určitou eschatologickou nedočkavostí, která se v tomto bodě projevovala transcendencí genderových rozdílů, ať už ve stírání rozdílů v oděvu nebo úpravě vlasů, a protirečila přísnému židovskému zákazu (Dt 22,5):

Žena na sebe nevezme, co patří muži, a muž neobleče, co nosí žena. Hospodin, tvůj Bůh, si hnuší každého, kdo tak činí.

Pokrytí hlavy u žen, ať už oděvem nebo dlouhými vlasy, mělo sloužit k „odstínění“ muže ve smyslu úvodní zdvojené sek-

[307] J. Murphy-O'Connor, „1 Corinthians 11:2-16 ...“, s. 268. Srov. Stephen Moore, „Sex and the Single Apostle“, in: Scott S. Elliott – Matthew Waggoner (eds.), *Readings in the Theory of Religion: Map, Text, Body*, London: Equinox 2009, s. 24-66.

[308] K celkové stavbě Pavlovy exhortace viz Troels Engberg-Pedersen, „I Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation“, *Journal of Biblical Literature* 110/4, 1991, s. 679-689; 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, s. 237-257.

vence [žena < muž < Kristus / muž < Kristus || Kristus < Bůh]
(1K 11,3). Jeho smyslem bylo zřejmě vystoupení ženy z kosmogonického/patriarchálního stínu muže v momentě, kdy se rituálně obracela ke Kristu.

Studijní literatura

Česká / slovenská:

- Brown, Peter, *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, trans. Eva Lajkepová, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000 (anglický originál: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation*, New York: Columbia University Press 1988).
- Doležalová, Iva, „Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku“, *Religio: Revue pro religionistiku* 4/2, 1996, s. 149–156.
- Doležalová, Iva, „Marie – žena, matka, manželka, panna?“, in: Iva Doležalová – Eleo-nóra Hamar – Luboš Bělka (eds.), *Náboženství a jídlo*, (Central European Religious Studies 3), Brno: Masarykova univerzita – Praha: Malvern 2006, s. 187–196.
- Vítková, Zuzana, „Nově objevený koptský zlomek tzv. ‚Evangelia Ježíšovy ženy‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 21/1, 2013, s. 95–118.

V cizích jazycích:

- Balch, David L. – Carolyn Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Cambridge: William B. Eerdmans 2003.
- Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994.
- Eisen, Ute, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville: Liturgical Press 2000.
- Kraemer, Ross Shepard, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford – New York: Oxford University Press 1992.
- Kraemer, Ross Shepard, "Women and Gender", in: Susan Ashbrook Harvey – David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2008 (paperback 2010), s. 465–492.
- Lieu, Judith M., „Embodiment and Gender“, in: ead., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004, s. 178–210.
- MacDonald, Dennis Ronald, *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.
- MacDonald, Margaret Y., „Kinship and Family in the New Testament World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 29–43.
- Martin, Dale B., *The Corinthian Body*, New Haven – London: Yale University Press 1995.

- Moxnes, Halvor (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London: Routledge 1997.
- Økland, Jorunn, *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 269), London: T & T Clark 2004.
- Osiek, Carolyn – David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, (The Family, Religion, and Culture), Louisville: Westminster John Knox 1997.
- Osiek, Carolyn – Margaret Y. MacDonald – Janet H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 2005.
- Stark, Rodney, „The Role of Women in Christian Growth“, in: id., *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 95–128.
- Stegemann, Ekkehard W. – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer ²1997, s. 307–346 (383–390).

Četba a komentář: Ženy v pavlovské tradici

Komentované texty:

- ***První list Korintským***

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.biblenet.cz>.

- ***Skutky Pavla a Thekly***

Zdroj: „Skutky Pavla a Thekly“, přel. Lucie Kopecká, in: Jan Dus (ed.), *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad 2003, s. 185–197.

Otázky k řešení:

- Jaké genderové role Thekla reprezentuje? Jak se v kontextu *Skutků* liší od Pavlova pojetí žen v *1K 11,2-16*?
- V jakých momentech jsou její role spojovány s dobovými genderovými vzorci a jakými prostředky je překonává v situacích, kdy se s nimi dostává do rozporu?
- Jaké postoje ve vztahu k Thekle a jejímu působení po boku Pavla zaujímají obyvatelé antického města a její příbuzní? Jakou výpověď obsahuje Theklin příběh adresovaný raným křesťanům?

Pomocná literatura:

- Brown, Peter, „Promiskuitní bratrství a sesterství: Muži a ženy v prvních staletích církevních dějin“, in: id., *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000, s. 114–127.

Vybrané prameny

Pavlovy výroky o ženách (1K 11,2–16; Ga 3,26–29) a jejich exegetické opory (Gn 2,21–22; Gn 1,27)

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <www.bible-net.cz>.

Eberhard Nestle – Kurt Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁶1979; Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²1979.

1 K 11,2-16

řecký text	překlad
<p>(2) <i>Epainó de hymás hoti panta mú memnésthe kai, kathós paredóka hymín, tas paradoseis katechete.</i></p> <p>(3) <i>Theló de hymás eidenai hoti pantos andros hé kefalé ho Christos estin, kefalé de gynaikos ho anér, kefalé de tú Christú ho theos.</i></p>	<p>(2) Chválím vás, že si mne stále připomínáte a držíte se tradice, kterou jste ode mne přijali.</p> <p>(3) Rád bych, abyste si uvědomili, že hlavou každého muže je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista je Bůh.</p>
<p>(4) <i>Pás anér proseuchomenos é proféteuón kata kefalés echón kataischynei tén kefalén autú.</i></p> <p>(5) <i>Pása de gyné proseuchomené é proféteuúsa akatakalyptó té kefalé kataischynei tén kefalén autés hen gar estin kai to auto té exyrémené.</i></p> <p>(6) <i>Ei gar ú katakalyptetai gyné, kai keirasthó; ei de aischron gynaiki to keirasthai é xyrásthai, katakalyptesthó.</i></p>	<p>(4) Každý muž, který se modlí nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou, zneuctívá toho, kdo je mu hlavou,</p> <p>(5) a každá žena, která se modlí nebo prorocky mluví s nezahalenou hlavou, zneuctívá toho, kdo je jí hlavou; je to jedno a totéž, jako kdyby byla ostříhaná.</p> <p>(6) Jestliže si žena nezahaluje hlavu, ať se už také ostříhá. Je-li však pro ženu potupné dát se ostříhat nebo oholit, ať se zahaluje.</p>

(7) **Anér** men gar úk ofeilei katakalyptesthai tén kefalén eikón kai doxa theú hyparchón; hé gyné de doxa andros estin.

(8) Ú gar estin **anér** ek **gynaikos** alla **gyné** ex **andros**;

(9) kai gar úk ektisthé **anér** dia tén **gynaika** alla **gyné** dia ton **andra**.

(10) Dia túto ofeilei hé **gyné** exúsian echein epi tés kefalés dia tús angelús.

(11) Plén úte **gyné** chóris **andros** úte **anér** chóris **gynaikos** en kyrió;

(12) hósper gar hé **gyné** ek tú **andros**, hútós kai ho **anér** dia tés **gynaikos**; ta de panta ek tú theú.

(13) En hymin autois krinate; prepon estin **gynaika** akatakalypton tó theó proseuchesthai?

(14) Úde hé fysis auté didaskei hýmás hoti **anér** men ean komá atímiá autó estin,

(15) **gyné** de ean komá doxa auté estin; hoti hé komé anti peribolaiú dedotai [auté].

(16) Ei de tis dokei filoneikos einai, hémeis toiautén synétheian úk echomen úde hai ekklésiai tú theú.

(7) **Muž** si nemá zahalovat hlavu, protože je obrazem a odleskem slávy Boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy.

(8) Vždyť **muž** není z **ženy**, nýbrž **žena** z **muže**.

(9) **Muž** přece nebyl stvořen pro **ženu**, ale **žena** pro **muže**.

(10) Proto má **žena** mít na hlavě znamení moci kvůli andělům.

(11) V Kristu ovšem není **žena** bez **muže** ani **muž** bez **ženy**,
(12) vždyť jako je **žena** z **muže**, tak i **muž** skrze **ženu** – všechno pak je z Boha.

(13) Posuďte to sami: Sluší se, aby se **žena** k Bohu modlila s nezahalenou hlavou?

(14) Cožpak vás sama příroda neučí, že pro muže jsou dlouhé vlasy hanbou,

(15) kdežto pro **ženu** ctí? Vlasy jsou jí totiž dány jako závoj.

(16) Chce-li někdo umíněně na tom trvat, tomu říkám: Není to obyčejem ani u nás, ani v ostatních církvích Božích.

Gn 2,21-22

řecký text (LXX)	překlad
<p>(21) <i>Kai epebalen ho theos ekstasin epi ton Adam, kai hypnósen; kai elaben mian tón pleurón autú kai aneplérosen sarka ant' autés.</i></p> <p>(22) <i>Kai ókodomésen kyrios ho theos tén pleuran, hén elaben apo tú Adam, eis gynaika kai égagen autén pros ton Adam.</i></p>	<p>(21) I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z žeber a uzavřel to místo masem.</p> <p>(22) A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu.</p>

Ga 3,26-29

řecký text	překlad
<p>(26) <i>Pantes gar hyioi theú este dia tés pisteós en Christó Iésú.</i></p> <p>(27) <i>Hosoi gar eis Christon ebaptisthété, Christon enedysasthe.</i></p> <p>(28) <i>Úk eni Iúdaios úde Hellén, úk eni dúlos úde eleutheros, úk eni arsen kai thély; pantes gar hymeis heis este en Christó Iésú.</i></p> <p>(29) <i>Ei de hymeis Christú, ara tú Abraam sperma este, kat' epangelian kléronomoi.</i></p>	<p>(26) Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši.</p> <p>(27) Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli.</p> <p>(28) Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou.</p> <p>(29) Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši. Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo a dědicové toho, co Bůh zaslíbil.</p>

Gn 1,27

řecký text (LXX)

překlad

(27) *Kai epoiésen ho theos ton anthrópon, kat' eikona theú epoiésen auton, **arsen kai thély** epoiésen autús.*

(27) Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, **muže a ženu** je stvořil.

Skutky Pavla a Thekly

Zdroj: „Skutky Pavla a Thekly“, přel. Lucie Kopecká, in: Jan Dus (ed.), Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II, Praha: Vyšehrad 2003, s. 185–197.

[IKONIUM – PAVEL A ONEZIFOROS]

(1) Když Pavel po útěku z Antiochie vystoupil do Ikonia, přidružili se k němu plni pokrytectví Démas a kovář Hermogenés a vytrvale se Pavla drželi, jako by ho milovali. Pavel, maje před očima jen Kristovu dobrotu, jim nic zlého nedělal, měl je naopak velmi rád, a tak jim všechna slova Páně [a (slova o) učení a výkladu evangelia] a o narození a vzkříšení Milovaného činil sladkými a pravdivě jim líčil Kristovy velké činy, jak mu byly zjeveny.

(2) A nějaký muž jménem Oneziforos, doslechnuv se, že Pavel přišel do Ikonia, vyšel se svými dětmi Simmiou a Zénónem a se svou ženou Lektrou Pavlovi naproti, aby ho přijal do svého domu; Titus mu totiž popsal, jak Pavel vypadá; on sám ho neznal osobně, ale jen z doslechu (/nespatřil ho v těle, ale jen v duchu).

(3) Šel po královské cestě, která vede do Lystry, a zastavil se čekaje na něj, a podle Titových údajů pozoroval kolemjdoucí. Spatřil přicházejícího Pavla, muže malého vzrůstem, s holou hlavou a křivýma nohama, ušlechtilého držení, se srostlým obočím a trochu vystouplým nosem, plného laskavosti – někdy se jevil jako člověk, někdy měl tvář anděla.

(4) Když Pavel uviděl Onezifora, usmál se a Oneziforos řekl: „Buď zdrav, služebníku požehnaného Boha.“ A on řekl: „Milost s tebou a tvým domem.“ Déma a Hermogena se zmocnila žárlivost a projevíli (takovou) přemíru pokrytectví, že Démas řekl: „My nejsme (služebníci) Požehnaného, že nás jsi tak nepozdravil?“ Oneziforos řekl: „Nevidím ve vás ovoce spravedlnosti, ať jste však kdokoli, pojdte i vy do mého domu a odpočňte si.“

(5) A když vešel Pavel do Oneziforova domu, nastala veliká radost a poklekání a lámání chleba a (zaznělo) slovo Boží o zdrženlivosti a vzkříšení. Pavel pravil:

„Blahoslavení jsou čistí srdcem, neboť oni budou vidět Boha.

Blahoslavení, kteří zachovávají tělo čisté, neboť oni se stanou chrámem Božím.

Blahoslavení zdrženliví, neboť k nim bude mluvit Bůh.

Blahoslavení, kteří se zřekli tohoto světa, neboť oni naleznou zalíbení u Boha.

Blahoslavení, kteří mají ženy, jako by (je) neměli, neboť oni se stanou Božími dědici.

Blahoslavení, kteří se bojí Boha, neboť oni se stanou Božími anděly. (6)

Blahoslavení, kteří se chvějí před Božími slovy, neboť oni budou potěšeni.

Blahoslavení, kteří přijali moudrost Ježíše Krista, neboť oni budou nazváni syny Nejvyššího.

Blahoslavení, kteří zachovali křest, neboť oni naleznou odpočinití u Otce a Syna.

Blahoslavení, kteří dospěli k pochopení Ježíše Krista, neboť oni se ocitnou ve světle.

Blahoslavení, kteří pro lásku Boží opustili světské pořádky, neboť oni budou soudit anděly a budou blahoslaveni po pravici Otce.

Blahoslavení milosrdní, neboť oni dojdou milosrdenství a nespátrí trpký den soudu.

Blahoslavená těla panen, neboť ona naleznou zalíbení u Boha a neztratí odměnu za svou čistotu;

neboť slovo Otcovo se jim stane dílem spásy v den jeho Syna a budou mít odpočinití na věky věků.“

[THEKLA A THAMYRIS]

(7) Když Pavel takto mluvil uprostřed církve v Oneziforově domě, jakási panna Thekla, dcera Theokleje, zasnoubená s Thamyridem, usedla u nejbližšího okna (jejich) domu a poslouchala ve dne v noci Pavlova slova o čistotě; a neobracela se od okna, ale tiskla se (k němu) ve víře a nesmírné radosti. A když viděla mnoho žen a panen přicházejících k Pavlovi, toužila i ona být hodna stanout před Pavlem a poslouchat slovo Kristovo: ještě totiž nespatriła Pavla osobně, slyšela jen (jeho) slovo.

(8) Protože se pořád nehnula od okna, poslala její matka k Thamyridovi. Ten přišel tak rozradostněný, jako by si ji už bral za ženu, a řekl Theokleji: „Kde je moje Thekla?“

Theokleia řekla. „Chci ti říct novinku, Thamyride. Tři dny a tři noci se Thekla nehnula od okna, ani aby se najedla, ani aby se napila, jako nějakému velkému potěšení věnuje celou svou pozornost cizímu muži, který učí rozličná klamná slova, a já se divím, jak může svůj panenský stud vystavovat takovému ohrožování. (9) Thamyride, tenhle člověk mate město Ikoňanů a navíc i tvou Theklu, všechny ženy a mladíci k němu totiž přicházejí a učí se od něj, že prý je třeba bát se jednoho jediného Boha a žít v čistotě. Teď i moje dcera, jako pavouk připoutaná k oknu jeho slovy, je v noci nové touhy a hrozné vášně. Ta dívka napjatě sleduje, co on říká, a je tím úplně uchválena. Ale jdi k ní ty a promluv s ní, vždyť je to tvoje nevěsta.“

(10) A Thamyris, který k ní sice cítil lásku, ale zároveň se lekal jejího omámení, přišel (k Thekle) a řekl: „Theklo, moje nevěsto, proč tu tak sedíš? A jaká tě to drží podivná vášně? Obrať se ke svému Thamyridovi a zastyď se!“ I její matka říkala: „Dítě, proč tu tak sedíš, hledíš do země, neodpovídáš a jsi celá rozrušená?“ A hořce plakali – Thamyris pro ztracenou ženu, Theokleia pro dítě, služebnice pro (svou) paní; a v domě zavládl veliký smutek. A zatímco se to všechno odehrávalo, Thekla se neobrátila, a zůstala dál upoutána Pavlovým slovem.

(11) Thamyris vyskočil, vyšel na ulici a pozorně sledoval ty, kdo přicházeli k Pavlovi a odcházeli od něj. A uviděl dva muže v prudké hádce a řekl jim. „Mužové, řekněte mi, kdo jste a kdo je ten (který je) s vámi uvnitř, který svádí duše mladíků a panen, aby nevstupovali v manželství, a zůstali svobodní? Když mi o něm povíte, slibuji, že vám dám hodně peněz – jsem totiž přední muž ve městě.“

(12) A Démas a Hermogenés mu řekli: „Nevíme sice, kdo je; připravuje však mladíky o ženy a panny o muže, protože říká: ‚Vzkříšení dosáhnete, jen když zůstanete čistí a nebudete poskvřňovat (své) tělo, a zachováte čistotu.‘“

(13) Thamyris jim řekl: „Mužové, pojdte do mého domu a odpočiňte si se mnou.“ A odebrali se ke skvělé hostině a množství vína a velikému bohatství a výbornému jídlu; a Thamyris je opil, protože Theklu miloval a chtěl ji získat za ženu. A při hostině řekl: „Mužové, řekněte mi, co je to jeho učení, ať (je) také poznám; velmi se trápím pro Theklu, protože tolik miluje toho cizince, a já se proto nemohu oženit.“

(14) Démas a Hermogenés řekli: „Předved' ho k místodržiteli Kastelioví, že svádí zástupy k novému učení křesťanů. On ho zničí a ty budeš mít za ženu (svou) Theklu. A my tě poučíme o vzkříšení, o němž on říká, že nastalo, že už totiž nastalo v dětech, které máme, [a my jsme vzkříšení, protože máme poznání pravého Boha].“

[ZATČENÍ PAVLA]

(15) Když si to Thamyris od nich poslechl, vstal za úsvitu, plný žárlivosti a hněvu, odešel s nejvyššími úředníky, dráby a početným zástupem s klacky do Oneziforova domu a obořil se na Pavla: „Svedl jsi město Ikoňanů i mou nevěstu, aby mě nechtěla. Pojdme k místodržiteli Kastelioví.“ A celý zástup křičel: „Pryč s tím kouzelníkem! Svedl všechny naše ženy!“ a zástupy (tomu) uvěřily.

(16) A Thamyris stanul před soudní stolicí a hlasitě křičel: „Prokonsule, tento člověk – nevíme, odkud je – který nedovoluje pannám, aby se vdaly – ať před tebou řekne, proč tohle učí.“ Démas a Hermogenés řekli Thamyridovi: „Řekni, že je křesťan, a tak ho zničíš.“ Místodržitel se zamyslel, zavolal Pavla a řekl: „Kdo jsi a co učíš? Čelíš závažnému obvinění.“

(17) Pavel pozvedl hlas a řekl: „Jsem-li dnes vyslýchán kvůli tomu, co učím, pak poslyš, prokonsule. Živý Bůh, Bůh pomsty, žárlivý Bůh, Bůh, jenž nic nepotřebuje, a přeje si spásu lidí, mě poslal, abych je vytrhl ze záhuby a nečistoty a vši rozkoše a smrti, aby už nehřešili. Proto poslal Bůh svého Syna, o němž zvěstují evangelium a učím, že v něm mají lidé naději. On jediný měl soucit s bloudícím světem, aby lidé už nebyli pod soudem, ale měli víru a bázeň Boží a poznání důstojnosti a lásku k pravdě. Učím-li tedy to, co ji zjevil Bůh, čemu škodím prokonsule?“ Když si (to) místodržitel vyslechl, přikázal, aby byl Pavel spoután a odveden do vězení, až (do doby, kdy) bude mít čas, aby ho vyslechl důkladněji.

(18) V noci si pak Thekla sňala náramky a dala (je) vrátnému, a když jí otevřel dveře, vešla do vězení. Pak dala žaláříkovi stříbrné zrcadlo a mohla vstoupit k Pavlovi. Posadila se u jeho nohou a poslouchala (jeho vyprávění) o velkých skutcích Božích. A Pavel se vůbec nebál a choval se svobodně v úplné důvěře v Boha; a její víra rostla a líbala jeho pouta.

(19) Když Theklu její rodina a Thamyris začali postrádat a hledali ji po ulicích, jako by se ztratila, někdo ze spoluotroků vrátného prozradil, že (tam) v noci šla. Tak vyslechli vrátného a on jim řekl, že šla k cizinci do vězení a je tam. Odebrali se tedy tam, jak jim řekl, a našli ji jakoby spoluspoutanou láskou. A když odtamtud vyšli, přivedli zástupy a oznámili (to) prokonsulovi.

(20) Ten přikázal přivést Pavla před soud, a Thekla zůstala ležet na místě, kde (ji) Pavel vyučoval, když seděl ve vězení. Prokonsul pak nechal předvést před soud i ji – a ona šla s velikou radostí.

[ZKOUŠKA OHNĚM]

Když byl Pavel znovu předveden, zástup křičel ještě více: „Je to kouzelník – pryč s ním!“ Prokonsul však Pavla poslouchal rád (když mluvil) o svatých činech Kristových, poradil se tedy, zavolal Theklu a řekl: „Proč si nechceš vzít podle zákona Ikoňanů Thamyrida?“ A ona stála, hledíc upřeně na Pavla.

Když neodpovídala, její matka Theokleia vykřikla: „Upal tu nestoudnici, upal tu, co nechce manžela, uprostřed divadla pro výstrahu všem ženám, které učil tenhle (člověk)!“

(21) Prokonsula to velice trápilo, nechal však Pavla zbičovat a vyhnat z města a Theklu odsoudil k upálení. Pak hned povstal a odešel do divadla; a celý zástup vyšel za tou podívanou.

Thekla jako když ovečka v poušti vyhlíží pastýře, hledala Pavla. A prohlížeje zástup, spatřila Pána, který tam seděl v Pavlově podobě, a řekla si: „Pavel se na mě přišel podívat, jako bych (jinak?) nedokázala vytrvat.“ A upřeně na něj hleděla; on však odešel do nebe.

(22) Chlapci a dívky přinesli dřevo a slámu, aby mohla být Thekla upálena. Když ji nahou přivedli, zaslzel prokonsul a obdivoval sílu, jež v ní byla. Katovi pomocníci rozložili dřevo a přikázali, aby vstoupila na hranici; ona udělala znamení kříže a vstoupila na dřevo, které oni podpálili. Ale když vzplanul veliký oheň, nedotkl se jí; Bůh se totiž (nad ní) slitoval, vyvolal podzemní hřmění a mrak plný vody a krup shůry zastínil (tu podívanou) a celý se vylil, takže mnozí se ocitli v nebezpečí a zahynuli, a oheň byl uhašen a Thekla zachráněna.

[SHLEDÁNÍ THEKLY A PAVLA]

(23) Pavel se postil s Oneziforem a jeho ženou a dětmi v otevřeném hrobě na cestě vedoucí z Ikonía do Dafné. Když se postili už mnoho dní, řekly děti Pavlovi: „Máme hlad.“ A neměli zač koupit chleba; Oneziforos totiž opustil vše světské a následoval Pavla

s celou rodinou. Pavel svlékl svrchní oděv a řekl: „Jdi dítě, kup větší množství chlebů a přines (je).“

Když chlapec kupoval chleby, uviděl svou sousedku Theklu a užasl. Řekl: „Theklo, kam jdeš?“ Ona řekla: „Byla jsem zachráněna z ohně a spěchám za Pavlem.“ A chlapec řekl: „Pojď, ať tě k němu odvedu; pláče pro tebe a modlí se a postí už šest dní.“

(24) Když přišla k Pavlovi, klečel v hrobě a modlil se: „Otče Kristův, kéž se Thekly nedotkne oheň a buď ty při ní, protože je tvá...“ a ona stojíc za ním, zvolala: „Otče, který jsi učinil nebe a zemi, Otče svého milovaného Syna Ježíše Krista, velebím tě, že jsi mě zachránil z ohně, abych (opět) uviděla Pavla.“ A když Pavel vstal, spatřil ji a řekl: „Bože znalý lidských srdcí, Otče našeho Pána Ježíše Krista, velebím tě, že jsi pro mě to, oč jsem poprosil, (tak) rychle učinil a vyslyšel mě.“ (25) A v hrobě zavládlo mnoho lásky, radoval se Pavel, Oneziforos a všichni. Měli pět chlebů a zeleninu a vodu [a sůl] a radovali se ze svatých činů Kristových.

Thekla řekla Pavlovi: „Ostříhám se a budu tě následovat, kamkoli půjdeš.“ On však řekl: „Doba je zlá a ty jsi krásná; (bojím se,) aby tě nepostihla jiná zkouška, horší než ta první, kterou bys pro zbabělost nevydržela.“ Thekla řekla: „Jen mi dej pečeť v Kristu a zkouška mě nepotká.“ A Pavel řekl: „Theklo, buď trpělivá a přijmeš vodu.“

[ANTIOCHIE – THEKLA A ALEXANDROS]

(26) Pak odeslal Pavel Onezifora s rodinou do Ikonía, vzal Theklu a vydal se do Antiochie. Právě když (tam) vcházeli, nějaký syrský velmož jménem Alexandros spatřil Theklu, nesmírně po ní zatoužil a naléhal na Pavla penězi a dary. Pavel však řekl: „Neznám tu ženu, o níž mluvíš, není moje.“

(Alexandros,) protože byl mocný, klidně ji na ulici objal; ona se však nedala, hledala Pavla a rozhorleně křičela: „Neobtěžuj cizinku, neobtěžuj Boží služebnici! Patřím mezi přední ženy v Iko-

niu, a protože jsem se nechtěla provdat za Thamyrida, byla jsem vyhnána z města.“

A uchopila Alexandra, roztrhla mu svrchní oděv a strhla mu věnec z hlavy a vystavila ho (tak) posměchu. (27) On k ní sice cítil lásku, ale zároveň se styděl za to, co se mu stalo, a tak ji přivedl k prokonsulovi, a ten ji poté, co potvrdila, že to udělala, odsoudil k zápasu se šelmami.

[THEKLA A TRYFAINA]

A ženy se zhrozily a u soudu křičely: „Špatný soud! Bezbožný soud!“ Thekla však (jen) požádala prokonsula, aby mohla zůstat čistá až do doby, kdy bude zápasit se šelmami. A nějaká bohatá [královna] jménem Tryfaina, jejíž dcera zemřela, ji vzala pod ochranu a našla v ní útěchu.

[ZÁPASY SE ŠELMAMI]

(28) Když se konala přehlídka šelem, přivázali ji k divoké lvici a královna Tryfaina ji následovala. A ta lvice, na níž Thekla seděla, jí olizovala nohy a celý zástup byl bez sebe. Její provinění uváděl nápis: „Svatokrádežnice.“ Ženy s dětmi však shora křičely: „Bože, v tomto městě se děje bezbožný soud!“

A po přehlídce se Thekly opět ujala Tryfaina. Její dcera Falkonilla byla totiž mrtvá a ve snu jí řekla: „Matko, tu cizinku, opuštěnou Theklu, budeš mít místo mě, aby se za mě modlila, a (já abych) se dostala na místo spravedlivých.“ (29) Když se jí tedy po přehlídce Tryfaina ujala, byla zarmoucena, že musí Thekla, již milovala jako (svou) dceru Falkonillu, nazítrí zápasit se šelmami. Řekla: „Theklo, mé druhé dítě, pomodli se teď za moje dítě, aby bylo živo navěky; tak jsem to totiž spatřila ve spaní.“ Ta pak bez meškání pozvedla hlas a řekla: „Bože můj, Synu Nejvyššího, který jsi v nebesích, dej jí podle její vůle, aby její dcera Falkonilla byla živa navěky.“ A když to Thekla vyřkla, truchlila Tryfaina, uvědomujíc si, že taková krása má být předhozena šelmám.

(30) Když nastalo ráno, přišel Alexandros, aby ji vyzvedl, pořádal totiž sám zápasy šelem, a řekl: „Prokonsul (už) sedí a zástup nás vyvolává; nech mne odvést tu zápasnici se šelmami.“ Trifaina však vykřikla tak, že utekl: „Podruhé přichází na (můj) dům zármutek pro mou Falkonillu a není, kdo by pomohl; ani dítě – zemřelo totiž, ani příbuzný – neboť jsem vdova. Bože mého dítěte Thekly, pomoz jí!“

(31) A prokonsul poslal vojáky, aby Theklu přivedli. Tryfaina však neustoupila, ale sama ji vzala za ruku a vyvedla (ji), řkouc: „Svou dceru Falkonillu jsem odvedla do hrobu; tebe, Theklo, odvádím k zápasu s šelmami.“ A Thekla hořce zaplakala a zaúpěla k Pánu: „Pane Bože, v něhož věřím, u něhož jsem našla útočiště, který jsi mě zachránil z ohně, odměň Tryfainu, jež měla soucit s tvou služebnicí, že mě zachovala čistou.“

(32) Tu se strhl hluk. Šelmy řvaly, lidé křičeli, i ženy, které tam také seděly. Dav bouřil: „Přiveď tu svatokrádežnici!“, a ženy křičely: „Ať je město zničeno za toto bezpráví! Zahub nás všechny, prokonsule! Je to kruté divadlo, špatný soud!“

(33) Theklu vyrvali z Tryfaininých rukou, svlékli ji, dali jí opasek a hodili do arény. A vpustili na ni lvy a medvědy.

Divoká lvice přiběhla a ulehla k jejím nohám; zástup žen hlasitě vykřikl. A vyběhl na ni medvěd; lvice však vyběhla proti němu a medvěda roztrhala.

A zase lev, vycvičený na lidi, který byl Alexandrův, na ni vyběhl; a lvice se do něj zakousla, ale zahynula spolu s ním. A ženy velice nařikaly, protože zemřela i její lví pomocnice.

(34) Pak vypustili mnoho šelem; a ona stála se vztaženými rukama a modlila se. Když skončila modlitbu, otočila se a spatřila velikou jámu plnou vody a řekla si: „Teď přišel čas, abych se umyla.“ A vrhla se (tam) se slovy: „Ve jménu Ježíše Krista křtím se v posledním dni!“

Když to viděly ženy a celý zástup, plakali a volali: „Neskákej do vody!“ Dokonce i prokonsul zaplakal, že mají takovou krásu se-

žrat tuleni. Vrhla se do vody ve jménu Ježíše Krista, tuleni však, spatřivše zář blesku, vyplavali mrtví. A okolo ní byl ohnivý oblak, takže se jí šelmy nemohly dotknout a nikdo nemohl spatřit její nahotu.

(35) Pak byly vypouštěny jiné, ještě strašnější šelmy. Ženy hlasitě plakaly a některé házely listy, jiné nard, jiné skořici, další amomum, takže (tam) bylo množství vonného koření. Všechny vypuštěné šelmy z toho byly velmi omámeny a ani se jí nedotkly; a tak Alexandros řekl prokonsulovi: „Mám velmi divoké býky, přivažme je k té zápasnici s šelmami.“ A prokonsul zasmušile přivolil, rka: „Dělej, co chceš.“ A uvázali ji za nohy mezi býky a k jejich pohlavním údům přiložili rozžhavená železa, aby se tak ještě více rozdráždili a usmrtili ji. A oni sice opravdu skákali, ale okolo vzplanul plamen a přepálil provazy, takže už nebyla spoutána.

(36) Tryfaina, která stála v bráně u arény, však omdlela a služebnice řekly: „Královna Tryfaina zemřela.“ A prokonsul strnul a celé město bylo jato úzkostí. Alexandros padl vladaři k nohám a volal: „Smiluj se nade mnou i nad městem propušť tu zápasnici se šelmami, aby spolu s ní nezahynulo i město! Jestli to uslyší císař, asi zničí s námi i město, protože jeho příbuzná, královna Tryfaina, zemřela v bráně do arény.“

[THEKLINO SVĚDECTVÍ]

(37) A proconsul nechal Theklu zavolat zprostřed zvířat a řekl jí: „Kdo jsi? A jak to, že se tě ani jedno zvíře nedotklo?“

Ona řekla: „Jsem služebnice živého Boha, uvěřila jsem v toho, v němž Bůh nalezl zalíbení, v jeho Syna; kvůli němu se mě ani jedno zvíře nedotklo. On jediný je poslední spásou a podstatou nesmrtelného života; bouří zmítaným se stává útočištěm, sužovaným úlevou, zoufalým záštitou. A kdo v něj neuvěří, nebude žít, ale zemře navěky.“

(38) Když to prokonsul slyšel, nechal přinést oděv a řekl: „Obleč si ten oděv.“ Ona řekla: „Ten, který mě oblékl nahou mezi zvířaty, ten mě v den soudu oblékne spásou.“ A vzala oděv a oblékla se.

Prokonsul hned vydal oznámení: „Theklu, bohabojnou služebnici Boží, vám propouštím.“ Všechny ženy vykřikly hlasem velikým a jako z jedněch úst vzdaly chválu Bohu, řkouce: „Jeden (je) Bůh, který zachránil Theklu!“ a tím zvukem se zachvívalo celé město.

(39) Když se Tryfaina dověděla tu radostnou zprávu, šla jí se zástupem naproti, objala se s Theklou a řekla: „Nyní věřím, že mrtví vstávají; nyní věřím, že moje dítě žije; pojď dovnitř a všechno, co mi patří, ti dám připsat.“ Thekla tedy odešla s ní a odpočinula si v jejím domě osm dní a vyučovala ji v Božím slově, takže uvěřila i většina služebnic a v domě byla veliká radost.

[MYRA – DALŠÍ SHLEDÁNÍ THEKLY A PAVLA]

(40) Thekla však toužila po Pavlovi a hledala ho, posílajíc za ním všude kolem; a dostala zprávu, že je v Myře. Vzala tedy služebnice a služebnice, přepásala se a přišla si chitón na svrchní oděv podle mužského způsobu, odešla do Myry a našla Pavla, jak zvěstuje slovo Boží, a přistoupila k němu. Ten se polekal, když viděl ji a zástup, který byl s ní, protože ho napadlo, zda ji zase nepotkává nějaká další zkouška. Všimla si toho a řekla mu: „Přijala jsem koupel, Pavle; protože ten, který ti pomohl k evangeliu, pomohl i mně ke křtu.“

(41) A Pavel ji vzal za ruku, odvedl ji do Hermeiova domu a všechno si do ní poslechl a velice se (tomu) podívoval a ti, kdo poslouchali, byli posílení a modlili se za Tryfainu. Thekla pak vstala a řekla Pavlovi: „Jdu do Ikonie.“ Pavel řekl: „Jdi a uč slovo Boží.“ A Tryfaina jí poslala mnoho šatstva a zlata, které mohla zanechat Pavlovi pro službu chudým.

[IKONIUM – THEKLA A JEJÍ MATKA]

(42) Sama pak odešla do Ikonie. A vešla do Oneziforova domu, vrhla se na zem, kde Pavel seděl a učil Boží slova, a plakala, řkouc: „Bože můj a tohoto domu, kde mi zazářilo světlo, Kriste Ježíši, Synu Boží, můj pomocníku ve vězení, můj pomocníku před vladaři, pomocníku v ohni, pomocníku mezi šelmami, ty sám jsi Bůh a tobě (buď) sláva na věky věků, amen.“

(43) A našla Thamyrida mrtvého, matku však živou. Zavolala svou matku a řekla jí: „Theokleio, matko, můžeš uvěřit, že žije Pán v nebesích? Vždyť jestli toužíš po penězích, dá ti je Pán skrze mě, jestli po dítěti, pohleď, stojím při tobě.“

[SELEUKIE]

A když vydala toto svědectví, odešla do Seleukie a osvítila tam slovem Božím mnoho lidí. Potom usnula krásným spánkem.

5. Křesťané v pohledu římského světa

Nejstarší reflexe křesťanství v dílech římských autorů

Římští autoři **Plinius Mladší**,^[309]

[309] **Gaius Plinius Caecilius Secundus**, zvaný Minor, tj. **Mladší** (61/62–112/113), synovec a později adoptivní syn Plinia Staršího, působil jako vysoký státní úředník. Byl vzdělaným řečníkem a literátem, který proslul zejména rozsáhlou sbírkou soukromé korespondence (10 knih). Spolu se svým přítelem Tacitem patřil do úzkého okruhu kolem císaře Traiana (vládl 98–117). Na jeho žádost se ujal správy senátní provincie Pontus et Bithynia v maloasijské části dnešního Turecka. Do tohoto úřadu nastoupil v září 110 nebo 111 a setrval v něm patrně až do své smrti. Výměna dvou listů o křesťanech mezi Pliniem a Traianem (*Epistulae* X,96; X,97) proběhla nejpozději koncem roku 112. – Podrobněji viz zejm. Ladislav Vidman, *Etude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan*, (Rozpravy ČSAV, řada společenských věd), Praha: ČSAV 1960; Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů*, [Praha – Jinočany]: H &

H 1992, s. 17-25; Gian Biago Conte, *Dějiny římské literatury*, trans. Dagmar Bartoňková et al., Praha: KLP – Koniasch Latin Press 2003, s. 463-466.

- [310] **Publius** (nebo **Gaius**?) **Cornelius Tacitus** (asi 55 – asi 117) se narodil nejspíš v Narbonské Gallii (dnešní Francie) a pocházel z jezdeckého stavu. Prošel všemi stupni úřednické kariéry. Za císaře Domitiana (vládl 81-96) byl členem kněžského kolegia (*quindecem viri sacris faciundis*), jež pečovalo o cizí kultury v Římě. Za vlády Nervovy (vládl 96-98) se roku 97 stal konzulem. Spolu s Pliniem Mladším, k němuž ho poutalo pevné přátelství, byl v úzkém okruhu kolem císaře Traiana (vládl 98-117). V roce 112 či 113 spravoval jako prokonzul provincii Asia, tj. v době, kdy v sousední Bithýnii působil Plinius Mladší. Tacitus byl skvělým řečníkem, zajímal se o morálku, politiku a dějiny. Proslul jako historik. Vedle rozsáhlých *Historiae* (Dějiny) sepsal na sklonku života *Annales* (Letopisy), zvané též *Ab excessu divi Augusti* (Od smrti božského Augusta). – Podrobněji viz zejm. Josef Češka, „Tacitovi Chrestiani a apokalyptické číslo“, *Listy filologické* 92, 1969, s. 239-249; Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 26-30; Gian Biago Conte, *Dějiny římské literatury*, trans. Dagmar Bartoňková et al., Praha: KLP – Koniasch Latin Press 2003, s. 467-480.

- [311] **Gaius Suetonius Tranquillus** (asi 70 – asi 140) pocházel z nebohaté rodiny, avšak náležející k jezdeckému stavu. Zpočátku patrně působil jako advokát, ale záhy díky svým učeným zájmům získal přízeň Plinia Mladšího a dalších osobností, které mu zjednaly přístup k císařskému dvoru a do státních služeb. Císař Traianus (vládl 98-117) ho jme-

náboženství, odlišné od židovství, až na počátku 2. století, přičemž zmínky o křesťanech mají v jejich dílech podobu nahodilých komentářů psaných na okraj hlavního tématu. Teprve z konce 2. století se zprostředkovaně dochovala podstatná část **Kelsova** díla *Aléthés logos* („Pravdivé slovo“), které se poprvé zabývá křesťany systematicky a opírá se přitom o informace z první ruky.^[312]

noval správcem veřejných knihoven a za Hadriana (vládl 117–138) se stal vedoucím císařské kanceláře (*ab epistulis*) a archivu. V roce 122 náhle upadl v nemilost, byl zbaven úřadu a stopy po něm mizí. Z jeho rozsáhlého díla se zachovalo v podstatě jen *De vita Caesarum* (O životě císařů), shrnující životopisy římských vládců od Caesara po Domitiana. – Podrobněji viz zejm. Bohumila Mouchová, *Studie zu Kaiserbiographien Suetons*, (Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica, Monographia 22), Praha: Univerzita Karlova 1968; Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 31–34; Gian Biago Conte, *Dějiny římské literatury*, trans. Dagmar Bartoňková et al., Praha: KLP – Koniasch Latin Press 2003, s. 481–486.

[312] Řecký filozof **Kelsos** sepsal svůj kritický protikřesťanský spis nejspíše kolem roku 170. Jeho podobu lze rekonstruovat díky rozsáhlým citacím, které do své podrobné polemiky s Kelsem, sepsané patrně roku 248, zahrnul Órigenés (*Contra Celsum*, 8 knih). – Podrobněji viz zejm. Carl Andresen, *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 30), Berlin: Walter de Gruyter 1955 (reprint 2011); Michael Frede, „Celsus philosophus Platonicus“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen*

Jakkoli stojí nejstarší římské zmínky o křesťanech zpravidla jen na vratkých informačních zdrojích a mnohdy obraz křesťanství tendenčně pokrývují, představují důležitý pramen z doby, kdy se křesťanství teprve dostávalo do širšího povědomí antického světa. Současně totiž ukazují římskou percepci křesťanské jinakosti a dávají nahlédnout, jak mohla zpětně ovlivňovat utváření identity raných křesťanů.^[313]

Ve svém listu císaři Traianovi (*Ep.* X,96) použil Plinius Mladší pro označení křesťanů dva výrazy – „**pověra**“ (*superstitio*) a „**politický spolek**“ (*hetaeria*), přičemž termín „pověra“ použili i další dva Pliniovi současníci Tacitus a Suetonius. Označení křesťanů za „politický spolek“ plně odpovídá dobové terminologii, která náboženské skupiny, filozofické školy a další „zájmová“ sdružení pokrývala obdobnými emickými termíny (lat. *collegium, secta, factio*; řec. *thiasos, eranos, koinon*). Souborně se pro tato uskupení vžil v odborné literatuře etický termín „**dobrovolná sdružení**“ (*voluntary associations*),^[314] tj. taková, do nichž se lidé nerodí, nýbrž dobrovolně vstupují.

Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II, 36,7, Berlin: Walter de Gruyter 1994, s. 5183–5213; Jeffrey W. Hargis, *Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, (Patristic Studies 1), New York: Peter Lang 1999; Robert Louis Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven – London: Yale University Press 2003, s. 94–125. Anglický překlad viz Henry Chadwick, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge: Cambridge University Press 1953 (a další vydání).

[313] Srov. R. L. Wilken, *The Christians...*, s. 32.

[314] Srov. John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996.

Třebaže křesťané pro sebeoznačení vlastní obce používali nejčastěji výraz „**církev**“ (řec. *ekklésia*, lat. *ecclesia*), jeho sémantické pole je v rámci „dobrovolných sdružení“ pozdně antického světa podstatně širší. Římští autoři termín „církev“ (*ekklésia/ ecclesia*) pro identifikaci příslušníků křesťanství nepoužívali. Uchylovali se k běžnému označení *Christiani*, tj. „následovníci Krista“, podobně jako byli „epikúrejci“ následovníky Epikúra či „pýthagorejci“ následovníky Pýthagora. Ve všech případech jde o pojmenování, které bylo těmto skupinám přisouzeno zvnějšku (srov. *Sk* 11,26). Označení křesťanů jako „církev“ (*ekklésia/ ecclesia*) by pro Plinia bylo zřejmě matoucí,^[315] neboť v běžném antickém užití znamenalo „shromáždění lidu“ (politické shromáždění příslušníků obce), na rozdíl od „rady“ (řec. *búlê*) tvořené menší skupinou.^[316]

V očích římských intelektuálů bylo křesťanství ohrožením řádné zbožnosti (řec. *eusebeia*, lat. *pietas*), která spočívala v komplexu závazků a povinností nezbytných k zachovávání souladu s bohy (lat. *pax deorum*). V tomto smyslu křesťanství chápali jako „špatné náboženství“ a označovali je za „**pověru**“ (*superstitio*). S touto „pověrou“ pak byla spojována řada pejorativních přídomků: „zhoubná“ (Tacitus, *Ann.* XV,44,3: *exitiabilis superstitio*), „nová a škodlivá“ (Suetonius, *Nero* 16,2: *superstitionis novae et maleficae*), „nerozumná a přemrštěná“ (Plinius, *Ep.* X,96,8: *superstitionem pravam et immodicam*).^[317]

[315] Srov. R. L. Wilken, *The Christians...*, s. 33.

[316] Srov. toto užití v jiném Pliniově dopise (X,11), který adresoval Traianovi nedlouho po incidentu s křesťany.

[317] Harold Remus, „Persecution“, in: Anthony J. Blasi – Jean Duhaime – Paul-André Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford: AltaMira Press 2002, s.

Suetoniova charakteristika křesťanství jako „nové pověry“ (*superstitio nova*) ukazuje, jakou váhu v uznání a obecném přijetí „náboženství“ (*religio*) měla **starobylost tradice**. Když Tacitus přibližuje židovské obyčeje při výkladu o vypuknutí židovské války (*Historiae* V,3-5), nešetří negativním zaujetím (V,4,1):

Možíš, aby si národ do budoucna zajistil, zavedl nové obřady, opačné, než mají ostatní lidé. ... U nich [Židů] je hříšné všechno, co je u nás posvátné a naopak je u nich dovoleno, co je pro nás ohavné.

Zdůrazňuje, že u Židů panuje „nezlomná víra a pohotové milosrdenství, ale proti všem ostatním nepřátelská zášť (*sed adversus omnes alios hostile odium*)“ (V,5,1). Jeho charakteristika se tu přibližuje popisu křesťanství, které také viní z „nenávisti k lidskému rodu“ (*odium humani generis*)“ (*Ann.* XV,44,4). Neopomene však poznamenat, že židovské obyčeje „jsou ospravedlnovány svou starobylostí (*antiquitate defenduntur*)“ (*Hist.* V,5,1), zatímco křesťanství je podle něj „zhoubnou pověrou“ (*exitiabilis superstitio*)“ vzniklou nedávno – „za vlády Tiberia (*Tiberio imperitante*)“ (*Ann.* XV,44,3).^[318]

431-452: 435-436.

[318] Srov. Pavel Oliva, „Pronásledování křesťanů v římské říši“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“* (Liblice, 4.-7. června 1985), Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 214-226: 217-218; Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford: Oxford University Press 2003, s. 111.

Novost křesťanství se stala naléhavým problémem poté, co se v průběhu 1. poloviny 2. století rozšířil z Malé Asie křesťanský proud reprezentovaný **Markiónem ze Synópy** (asi 85–160)^[319] a ve čtyřicátých letech se prosadil i v Římě. Markión odmítl židovskou Bibli a sestavil kánon obsahující evangelium podobné Lukášovi a sbírku deseti Pavlových listů. Jakkoli je ob-

[319] K Markiónovi viz zejm. Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche*, (Texte und Untersuchungen 45), Leipzig: J. C. Hinrichs 1921 (anglický překlad: *Marcion: The Gospel of the Alien God*, trans. John E. Steely a Lyle D. Bierma, Durham: Labyrinth Press 1990); John Knox, *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago: University of Chicago Press 1942; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London: SCPK 1948; R. Joseph Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, (American Academy of Religion Academy Series 46), Chicago: Scholar Press 1984; Stephen G. Wilson, „Marcion and the Jews“, in: Peter Richardson – David Granskou – Stephen G. Wilson (eds.), *Anti-Judaism in Early Christianity II*, (Studies in Christianity and Judaism 2), Waterloo: Wilfred Laurier University Press 1986, s. 45–58; Joseph B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*. Columbia: University of South Carolina Press 2006; Sebastian Moll, *The Arch-heretic Marcion*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 250), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2010; Jason BeDuhn, *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*, Salem: Polebridge Press 2013; Harry Y. Gamble, „Marcion and the ‚Canon‘“, in: Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History*

tížné z nenávislných poznámek církevních otců rekonstruovat vývoj markiónské církve i učení samotného Markióna, jež se jinak nedochovalo, napětí, které markionité způsobili, se zřejmě projevilo i v utváření tradic, jež přibližně v téže době zpracoval **Lukáš** ve svém dyptichu *Lukášova evangelia* a *Skutků apoštolských*. Na základě novějšího datování *Skutků apoštolských* až do 20. či 30. let 2. století^[320] někteří badatelé považují Lukášův důraz na židovství (centralita jeruzalémské církve, Pavlova poslušnost židovského zákona) za promyšlený pokus čelit tomuto napětí a zachovat v křesťanství nespornou kontinuitu se starobylou tradicí respektovanou římským státem.^[321]

of Christianity I: Origins to Constantine, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013), s. 195–213.

[320] Viz Richard Pervo, *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa: Polebridge Press 2006.

[321] Viz Joseph B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*. Columbia: University of South Carolina Press 2006.

Pronásledování křesťanů

Nejstarší zmínky římských autorů o křesťanech jsou zároveň významným pramenem k počátkům perzekuce křesťanů ze strany ústřední římské moci.

Suetoniova zmínka o **vyhnání Židů z Říma** za vlády císaře Claudia (vládl 41-54), protože „vlivem Chresta (*impulsore Chresto*) vytrvale vyvolávali nepokoje“ (*Claudius* 25,3), svého času vyvolala rozsáhlou diskusi o identitě původce nepokojů a možném spojení této události s křesťany (srov. *Sk* 18,2). Na základě tradičního Tertullianova výkladu (*Apologeticum* 3,5) badatelé zvažovali možnost Suetoniovy záměny běžného řeckého jména *Chrétos* (ve významu „řádný, prospěšný, poctivý“) za Ježíšův mesiášský titul *Christos* („pomazaný“). Důvodem nepokojů by pak mohly být střety v římské židovské obci, v nichž by šlo o uznání Ježíšova mesiášství, nikoli o aktivity jinak neznámého židovského agitátora.^[322]

[322] Ztotožnění Chresta s Kristem hájil např. Paul Keresztes („The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase [eds.], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 23,1 Berlin: Walter de Gruyter 1980, s. 247–315: 247), zatímco Stephen Benko považoval Chresta jednoznačně za blíže neznámého židovského aktivistu („Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase [eds.], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 23,2, Berlin: Walter de Gruyter 1980, s. 1054–1118: 1110–1115. Srov. Ladislav Vidman, „Nejstarší zprávy mimokřesťanských autorů o křesťanech“, in: Jan Janda –

Erich Koestermann dovedl ztotožnění Chresta s neznámým židovským výtržníkem až k Tacitovi, který ve svém líčení **Neronova pronásledování** po požáru Říma v roce 64 označuje stíhané jako *Chrestiani* (*Ann.* XV,44,2). S odkazem na základní medicínský rukopis Tacitova díla (*Codex Laurentianus* 68,2), kde byla verze *Chrestianos* teprve druhotně opravena na *Christianos*, dospěl k závěru, že nešlo o pronásledování křesťanů, nýbrž příslušníků židovské sekty vázané právě na Suetoniova Chresta.^[323] Koestermannovy vývody nicméně nebyly obecněji přijaty. Především proto, že předpokládaly Tacitův omyl, na jehož základě by ke zprávě o židovské skupině „chréstovců“ připojil chybný

Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“ (Liblice, 4.–7. června 1985)*, Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 295–305: 295–296. – Možnost záměny *Chrēstos* – *Christos*, kterou už ve starověku argumentačně využili Tertullianus (*Apologeticum* 3,5) nebo Orosius (*Historiae* VII,6,15–16), ukazují na problémy s porozumění Ježíšovu přídomku *Christos* jako výsostnému mesiášskému titulu. Zvláště v nežidovských kruzích bez zázemí mesianismu ztrácel titul sílu, klesal na úroveň „příjmení“ (*cognomen*) a byl „doplňován“ všeobecně sdělnějším titulem *Kyrios* (řec. „Pán“). Srov. Barry S. Crawford, „*Christos* as Nickname“, in: Ron Cameron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004, s. 337–348.

[323] Erich Koestermann, „Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (*Ann.* 15,44,2ff)“, *Historia* 16, 1967, s. 456–469. Srov. Josef Češka, „Tacitovi Chrestiani a apokalyptické číslo“, *Listy filologické* 92, 1969, s. 239–249.

komentář o Kristovi jako původci jejich jména (*Ann.* XV,44,3). To je však nepravděpodobné, neboť se přinejmenším za svého pobytu v Bithýnii patrně s křesťany setkal, nemluvě o jeho kontaktech s Pliniem Mladším, který se v restrikcích proti křesťanům osobně angažoval (*Ep.* X,96–97).

Rozpaky nad objektem Claudiovy sankce i Neronova pronásledování ukazují nejen problematičnost dobového rozlišování křesťanů a Židů,^[324] ale také nárazovost podobných císařských opatření. Křesťané nebyli stíháni jako politicky nebezpeční příslušníci podvratných organizací ani jako vyznavači obskurního náboženství, nýbrž především proto, že odmítali loajalitu vůči římskému státu, jež se obvykle projevovala **podílem na oficiálním kultu**. Těsně před vyličením neronovského pronásledování Tacitus uvádí, že po požáru Říma „byly hledány prostředky k usmíření bohů ... byl vzýván Vulcanus, Ceres a Proserpina“ (*Ann.* XV,44,1). Za těchto okolností nebylo obtížné přesvědčit římský lid o vině křesťanů, kteří se oficiálních obřadů neúčastnili.

Až do poloviny 3. století však měly perzekuce proti křesťanům vždy jen lokální, nárazový charakter. Zlom nastal teprve v roce 249, kdy vydal císař Decius dekret, nařizující všem římským občanům účast na oficiálních kultech, o čemž měla být vystavována úřední potvrzení (*libelli*). Jde o první plošné opatření ze strany římského státu vůči křesťanům.

[324] Viz např. Adam H. Becker – Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis: Fortress Press 2007.

Studijní literatura

Česká / slovenská:

- Clauss, Manfred, *Konstantin Veliký: Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, Praha: Vyšehrad 2005.
- Češka, Josef, „Tacitovi Chrestiani a apokalyptické číslo“, *Listy filologické* 92, 1969, s. 239–249.
- Češka, Josef, *Římský stát a katolická církev ve 4. století*, Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně 1983.
- Frolíková, Alena, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992.
- King, Noel, „Vztahy církve a státu“, in: Ian Hazlett (ed.), *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, s. 225–235.
- Oliva, Pavel, „Pronásledování křesťanů v římské říši“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“ (Liblice, 4.–7. června 1985)*, Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 214–226.
- Vidman, Ladislav, „Nejstarší zprávy mimokřesťanských autorů o křesťanech“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“ (Liblice, 4.–7. června 1985)*, Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 295–305.

V cizích jazycích:

- Barnes, Timothy D., „Legislation against the Christians“, *Journal of Roman Studies* 58, 1968, s. 32–50.
- Benko, Stephen, „Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 23,2, Berlin: Walter de Gruyter 1980, s. 1054–1118.
- Dodds, Eric R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: Přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*, trans. Martin Pokorný, Praha: Petr Rezek 1997 (anglický originál: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 1965).
- Frend, William H. C., „Persecutions: Genesis and Legacy“, in: Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013), s. 503–523.
- Janssen, L. F., „‘Superstitio’ and the Persecution of the Christians“, *Vigiliae Christianae* 33, 1979, s. 131–159.
- Keresztes, Paul, „The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 23,1 Berlin: Walter de Gruyter 1980, s. 247–315.
- Keresztes, Paul, *Imperial Rome and the Christians I: From Herod the Great to about 200 A.D.*, Lanham – London: University Press of America 1989.

- Remus, Harold, „Persecution“, in: Anthony J. Blasi – Jean Duhaime – Paul-André Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford: AltaMira Press 2002, s. 431-452.
- Schoedel, William R., „Christian ‚Atheism‘ and the Peace of the Roman Empire“, *Church History* 42, 1973, s. 309-319.
- Ste. Croix, G. E. M. de, *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Stegemann, Ekkehard W. – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer ²1997, s. 272-305 (376-383).
- Wilken, Robert Louis, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven – London: Yale University Press 1984, ²2003.

Četba a komentář: Korespondence Plinia Mladšího s císařem Traianem

Komentované texty:

- **Pliniův dopis Traianovi (*Epistula X,96*)**

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 17–19. Viz též Julie Nováková – Jan Pečírka (eds.), *Antika v dokumentech II: Řím*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1961, s. 408–409.

- **Traianova odpověď (*Epistula X,97*)**

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 18–19. Viz též Julie Nováková – Jan Pečírka (eds.), *Antika v dokumentech II: Řím*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1961, s. 408–409.

Otázky k řešení:

- Svědčí uvedená korespondence o systematickém pronásledování křesťanů ze strany římské moci?
- Co lze z uvedené korespondence vyčíst o podobě raně křesťanského rituálu?
- Jak pohlíží Plinius a Traianus jako příslušníci římských elit na vznikající křesťanství?

Pomocná literatura:

- Frolíková, Alena, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 17–25
- Oliva, Pavel, „Pronásledování křesťanů v římské říši“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“ (Liblice, 4.–7. června 1985)*, Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 214–226.
- Vidman, Ladislav, „Nejstarší zprávy mimokřesťanských autorů o křesťanech“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“ (Liblice, 4.–7. června 1985)*, Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 295–305.

Vybrané prameny:

Pliniův dopis Traianovi (*Epistula X,96*)

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 18–19.

(X,96,1) Stalo se už mým zvykem, pane, obracet se na tebe se všemi těžkostmi. Neboť kdo mě může lépe vést v mé pochybnosti nebo poučit v mé neznalosti?

Nikdy jsem nebyl přítomen při vyšetřování křesťanů; proto nevím, jak dalece se mají trestat a co se má vyšetřovat. (2) Stejně tak si nejsem jist, zda se má dělat nějaký rozdíl ve stáří, anebo zda je jedno, je-li někdo ještě mladistvý nebo dospělý; zda se má dát milost tomu, kdo odvolal, anebo zda nemá mít žádný prospěch z toho, že kdysi byl křesťan a přestal jím být; zda se trestá sama příslušnost ke křesťanství, i když není spojena se zločiny, anebo zločiny souvisící s touto příslušností.

S těmi, kdo byli obžalováni jako křesťané, jsem zatím postupoval takto: (3) Zeptal jsem se jich, jsou-li křesťany. Když to doznali, zeptal jsem se po druhé a po třetí pohroziv jim trestem smrti; když setrvali na svém, dal jsem je popravit. Nepochyboval jsem totiž, ať doznávali cokoliv, že rozhodně je třeba potrestat zarputilost a tvrdošíjný vzdor. (4) Vyskytli se i jiní lidé stejně pobloudilí, kteří však byli římskými občany, a proto jsem je dal zapsat do seznamu těch, kdo měli být posláni do Říma. Brzy se pak v průběhu vyšetřování, jak tomu obvykle bývá, začaly procesy rozrůstat a vyskytly se četné zvláštní případy.

(5) Přišlo anonymní udání obsahující jména mnoha lidí. Uznal jsem za vhodné propustit ty, kdo popírali, že jsou nebo kdy byli

křesťany, jestliže vzývali bohy podle formule, kterou jsem jim předříkával, obětovali kadidlo a víno před tvým portrétem (ten jsem kvůli tomu dal přinést zároveň se sochami bohů) a kromě toho proklínali Christa, protože se říká, že žádného skutečného křesťana nelze k ničemu z toho přinutit.

(6) Jiní, jejichž jména mi sdělil další informátor, říkali, že jsou křesťany, a zase to popřeli; byli prý kdysi, ale pak jimi přestali být, někteří před třemi lety, někteří ještě před delší dobou, někdo i před dvaceti lety. Ti všichni rovněž uctívali tvůj portrét i sochy bohů a proklínali Christa.

(7) Tvrdili však, že celá jejich vina nebo pomýlení byla pouze v tom, že se scházeli v určitý den před úsvitem, zpívali střídavě píseň k poctě Christa jako boha a zavazovali se přísahou ne k nějakému zločinu, ale že se nedopustí krádeží, loupeží ani cizoložství, že dodrží dané slovo a že nezaprou majetek jim svěřený, až budou požádáni o jeho vrácení. Potom se prý rozcházel a opět se shromažďovali k požívání pokrmu, zcela obyčejného a nevinného; právě to že přestali dělat po mém výnosu, kterým jsem podle tvých směrnic zakázal politické spolky (*hetaerias*).

(8) Tím spíše jsem pokládal za nutné přezkoumat pravdivost údajů mučením dvou otrokyň, které nazývali jáhenkami. Neshledal jsem nic jiného než nerozumnou přemrštěnou pověru (*superstitionem pravam, immodicam*).

(9) Proto jsem zastavil další vyšetřování a obracím se s dotazem na tebe. Usoudil jsem totiž, že si ta věc zaslouží, abych se dotázel pro velký počet ohrožených, protože mnoho lidí všeho věku, všech stavů a obojího pohlaví je a bude ještě pohnáno před soud. Nákaza této pověry se rozšířila nejen do měst, ale také do menších obcí a na venkov; avšak myslím, že je možno ji zarazit a vyléčit. (10) Alespoň je dosti známo, že se začínají plnit chrámy, které téměř zely prázdnotou, že se opět konají posvátné obřady, na dlouhou dobu přerušené, a že se všude prodávají obětní zvířata, jež dosud jen tu a tam někdo kupoval. Z toho jasně vyplý-

vá, jak velké množství lidí může být napraveno, dostane-li se jim příležitosti k lítosti.

Traianova odpověď (Epistula X,97)

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 19.

(X,97,1) Volil jsi, milý Secunde, správný postup při vyšetřování těch, kdo byli u tebe obžalováni jako křesťané, neboť nelze obecně stanovit nějakou přesnou formuli. Nemají se vyhledávat; jsou-li obžalováni a usvědčeni, nechť jsou potrestáni. Zároveň však je třeba dbát, aby se tomu, kdo popře, že je křesťanem, a prokáže to veřejně, to jest vzýváním našich bohů, dostalo pro jeho lítost milosti, i když pro svou minulost zůstává v podezření.

(2) Avšak na anonymní udání se nemá brát ohled při žádném trestném činu, protože by to byl velmi špatný precedent neslučující se s naší dobou.

Tacitovo líčení neronovského pronásledování (*Annales* XV,44,2–5)

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 26. Viz též Tacitus, *Letopisy*, trans. Antonín Minařík a Antonín Hartman, (Antická knihovna 27), Praha: Svoboda³1975.

(XV,44,2) Ale špatná pověst neslábla ani lidským úsilím ani štedrostí císaře či usmiřováním bohů; věřilo se, že požár byl založen na rozkaz. Proto Nero, aby potlačil řeči, nastrčil viníky a nejvybranějšími tresty pak potrestal ty, koho lid nazýval křesťany (*Chrestianos*) a nenáviděl kvůli neřestem (*per flagitia*). (3) (Původce jejich jména Christa dal za vlády Tiberiovy popravit prokurátor Pontius Pilatus; zhoubná pověra (*exitiabilis superstitio*) tehdy potlačená znovu propukla nejen v Judeji, rodišti toho zla, ale také v hlavním městě, kam se ze všech stran stékají všechny ohavnosti a hanebnosti a nacházejí tam ctitele.) (4) Nejdříve byli tedy pochyťáni ti, kteří se přiznávali; potom na základě jejich udání bylo k nim připojeno ohromné množství ani ne tak pro zločin žhářství jako pro nenávisť k lidskému rodu (*odio humani generis*). I při umírání je ještě zahrnuli posměchem; pokrytí kůžemi šelem museli hynout sápaní psy nebo byli přibiti na kříž, aby za soumraku hořeli na způsob nočních luceren. Nero poskytl tomuto divadlu své zahrady a také pořádal hry v cirku, při kterých se v obleku vozataje mísil mezi lid nebo stál na voze. (5) A tak, ačkoliv šlo o viníky, zasluhující nejhorší tresty, rodil se soucit s nimi, protože byli utráceni jakoby ne k veřejnému prospěchu, ale pro ukrutnost jednotlivce.

Suetoniova zmínka o neronovském pronásledování (*De vita Caesarum, Nero 16,3*)

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 31. Viz též Gaius Suetonius Tranquillus, *Životopisy dvanácti císařů: Spolu se zlomky jeho spisu O významných literátech*, trans. Bohumil Ryba a Jana Nechutová, (Historica 3), Praha: Svoboda 1998.

Tresty byli postihováni křesťané, druh lidí oddaných nové a škodlivé pověře (*superstitionis novae et maleficae*).

Suetoniova zmínka o vypuzení Židů z Říma (*De vita Caesarum, Claudius 25,3*)

Zdroj: Alena Frolíková, *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*, [Praha – Jinočany]: H & H 1992, s. 32. Viz též Gaius Suetonius Tranquillus, *Životopisy dvanácti císařů: Spolu se zlomky jeho spisu O významných literátech*, trans. Bohumil Ryba a Jana Nechutová, (Historica 3), Praha: Svoboda 1998.

[Claudius] Židy vypudil z Říma, protože tam vlivem Chresta (*impulsore Chresto*) vytrvale vyvolávali nepokoje.

6. Vizuální kultura raného křesťanství

Náboženství „tady – tam – někde“

Americký religionista **Jonathan Z. Smith** (nar. 1935), zabývající se dlouhodobě teoretickými otázkami náboženské topografie, navrhl typologii pozdně antických náboženství podle prostorového principu „tady“, „tam“ a „někde“,^[325] který se proměňuje podle měnících se podmínek sociální komunikace.^[326]

Kategorie „tady“ (*here*)^[327] je sférou náboženství vázaného na rodinný život, které je přísně lokální a zahrnuje šířeji pojatou domácnost. Hlavním náboženským obřadem zajišťujícím kontinuitu i vnější ohraničení této komunity je společné jídlo zalo-

[325] Jonathan Z. Smith, „Here, There, and Anywhere“, in: Scott Noegel – Joel Walker – Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, (Magic in History), University Park: The Pennsylvania State University Press 2003, s. 21–36.

[326] Smithova typologie je mimo jiné implicitní kritikou Eliadeho zúženého pramenného východiska, totiž chrámového státu starověku, jehož charakteristické rysy Mircea Eliade neúměrně generalizoval a použil jako argumentační oporu pro obecné pojetí sakrálního času a prostoru.

[327] J. Z. Smith, „Here, There, and Anywhere...“, s. 24–27.

žené na symetrickém modelu komunikace živých se zemřelými předky, kteří jsou považováni za součást společenství, a nezřídka proto pohřbívání v základech nebo v těsné blízkosti domu.

Kategorie „**tam**“ (*there*)^[328] je sférou občanského, národního či státního náboženství, jehož charakteristiku tvoří několik základních prvků: městský typ kultury, sakrální role panovníka, chrám, dědičné kněžstvo, oběť a posvátné texty. Tento typ náboženství (kryjící se s nejčastějším chápáním starověkých náboženství) je budován na principu státní moci, který se prosazuje v duálních opozicích posvátné/profánní, čisté/nečisté, povolené/zakázané a jehož zvládání vyžaduje vysoce specializované znalosti. Na rozdíl od náboženství typu „tady“, založeném na symetrické reciprocitě rodových vztahů, nastoluje náboženství typu „tam“ zřetelnou distanci mezi sférou bohů a lidí. Rituálním výrazem tohoto asymetrického modelu, v němž jako prostředníci vystupují panovník a kněží, je oběť, chápaná veskrze jako výživa bohů, na níž nerovným dílem mohou participovat i lidé.

Kategorie „**někde**“ (*anywhere*)^[329] vyplňuje prostor mezi oběma předchozími typy a uplatňuje se zejména v obdobích, kdy se náboženství typu „tady“ a „tam“ ocitají v krizi.^[330] Náboženství typu „někde“ zahrnuje širokou škálu dobrovolných náboženských sdružení, mocensky nepodchycených (potulných) náboženských osobností a běžných praktikujících, neuznávaných či dokonce proskribovaných ústřední mocí. Vzhledem k vykořenění z lokálních rodových vztahů vytváří náboženství typu „někde“ sdružení, která fungují na principu fiktivního příbu-

[328] J. Z. Smith, „Here, There, and Anywhere...“, s. 27–30.

[329] J. Z. Smith, „Here, There, and Anywhere...“, s. 30–36.

[330] J. Z. Smith výslovně upozorňuje („Here, There, and Anywhere...“, s. 22), že v této náboženské topografii nelze zaměňovat „někde“ (*anywhere*) za „všude“ (*everywhere*).

zenství. Zpřetrhání možností rituální komunikace na základě dvojdomého (nahore/dole) nebo trojdomého kosmu (nebe/země/podsvětí) vede k transcendenci božského mimo tento viditelný svět a k náboženským strategiím úniku z tohoto světa.

Jako příklad kategorie „někde“ může posloužit právě rané křesťanství, které přinášelo jednu z mnoha náboženských odpovědí na projevy krize, zasahující svět pozdní antiky. Rané křesťanské církve představovaly typická dobrovolná sdružení budovaná na bázi fiktivních příbuzenských vztahů, manifestovaných vzájemným oslovováním „bratři/sestry“ a společným jídlem posilujícím vnitřní solidaritu.^[331] Podle dokladů v katakombách zahrnovaly společné hostiny i zemřelé (*refrigerium*), neboť se konaly přímo u hrobů, a to zvláště těch křesťanů, kteří osvědčili nejvyšší míru svatosti mučednickou smrtí.^[332]

Poté, co bylo křesťanství ve 4. století legalizováno (313) a posléze se dokonce stalo státním náboženstvím (380), přijalo charakteristiky kategorie „tam“, což se v tomto ohledu projevilo přenesením ostatků křesťanských světců do základu chrámů (*translatio*) a usazením jejich sarkofágů na místo obětního oltáře. Společná hostina se proměnila v přísně ritualizovanou eucharistii s hierarchizovanými zónami přístupu, jejichž postupné vymezování se promítalo nejen do teologických půtek středově-

[331] Srov. John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996.

[332] Podrobněji viz např. Iva Doležalová, „Hostina se zemřelými“, in: Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.), *Cesty na druhý břeh: Smrt' a posmrtný život v náboženstvích sveta*, (Central European Religious Studies 1), Bratislava: Chronos 2005, s. 209–221.

ké církve, ale také do pojmání vnitřní dispozice chrámového prostoru.^[333]



Obr. 1. Rekonstrukce baptisteria v Dúra Europos, Sýrie (40. léta 3. století).

Yale University Art Gallery, New Haven, USA. – Podle Jeffrey Spier, „The Earliest Christian Art: From Personal Salvation to Imperial Power“, in: id. (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth:

[333] K uvedeným příkladům viz Jonathan 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, University of London – Chicago: The University of Chicago Press 1990, s. 129–143.

Kimbell Art Museum 2007, s. 1-23: 4, obr. 2; srov. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013), s. 414, obr. 6.

Fluidní charakter vznikajícího křesťanství (*anywhere*) vedl k tomu, že se jeho materiální kultura usazovala jen velmi pozvolna, což v podstatě brání její průkazné archeologické identifikaci až do přelomu 2. a 3. století. Někteří badatelé v této souvislosti trefně mluví o „**neviditelném**“ křesťanství.^[334] Nejstarší doklady křesťanské architektury tak např. spadají až do 3. století (Dúra Europos, obr. 1), podobně jako nejstarší materiální doklady křesťanského pohřebního ritu (obr. 2). Nejranější podobu křesťanské materiální kultury vlastně představují **rukopisy křesťanských spisů**, z nichž některé pocházejí již z 2. století.^[335]

[334] Srov. Graydon F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon: Mercer University Press 2003.

[335] Viz Larry W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2006.



Obr. 2. Náhrobní kámen se symbolem ryby a kotvy (konec 3. století, Řím)

Jeden z nejstarších křesťanských náhrobků, nalezený poblíž Vatikánské nekropole asi v roce 1841 (dnes v Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano). Stylovým pojetím odpovídá dobovým pohanským náhrobkům včetně obvyklého latinského nápisu v záhlaví D(is) M(anibus) – „duchům zesnulých“. Řecký nápis ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ (*ichtys zóntón*) – „ryba živých“, stejně jako symboly kotvy a dvou ryb, jsou již křesťanské. Na dvou dalších řádcích je uveden latinský nápis LICINIAE AMIATI BENE MERENTI VIXIT – „zasloužilé Licinii Amiatě, která žila... (na odlomené části byl patrně uveden její věk a další údaje). – Podle Jeffrey Spier, „Epitaph with Fish and Anchor Symbol“, in: id. (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 196–197 (Catalogue I, č. 27).

Vizuální křesťanská kultura v předkonstantinovském období

Vizuální křesťanská kultura bezprostředně vyrůstala z kulturních tradic pozdní antiky a v zásadě ji nelze odlišit od nekřesťanského světa až do doby kolem roku 200. Změna nastává teprve ve chvíli, kdy lze archeologicky zachytit nálezkové okolnosti, jež se prokazatelně váží na **život křesťanských komunit**. Formální a stylové aspekty obecně rozšířených motivů totiž mohly být naplňovány nejrůznějšími významy, a vyjma datování a zjišťování širě výskytu, v podstatě nemohou výrazněji přispět k interpretacím archeologických nálezů ve smyslu jejich příslušnosti k ranému křesťanství. Průlom ve studiu vizuální raně křesťanské kultury v předkonstantinovském období proto přinesl až výzkum křesťanských pohřebišť v římských katakombách^[336] a objev křesťanské architektury v syrské lokalitě Dúra Europos.^[337]

Podobně jako v jiných oblastech studia „biblického náboženství“, kde se prolíná písemný a materiální záznam,^[338] byla

[336] Srov. Louis Reekmans, *Die Situation der Katakombenforschung in Rom*, (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, Geisteswissenschaften, G 233), Opladen : Westdeutscher Verlag 1979.

[337] Srov. Kurt Weitzmann – Herbert L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1990.

[338] Srov. Jonathan Z. Smith, „Religion Up and Down, Out and In“, in: Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake: Eisenbrauns 2002, s. 3–10; Ziony Zevit, „Philology and Archaeo-

i křesťanská archeologie dlouho zatížena přesvědčením, že lze z křesťanské písemné tradice odvodit většinu významů křesťanské vizuální kultury, či v užším slova smyslu, křesťanského výtvarného umění. V předkonstantinovském období však většina dokladů křesťanské vizuální kultury **nemá narativní charakter**. Jednotlivé motivy nelze přesvědčivě zasadit do příběhu, který by ilustrovaly.^[339] Navíc řadu motivů křesťané zřetelně sdíleli s nekřesťanským okolím a lišili se od něj pouze jejich specifickým naplňováním (obr. 3).

logy: *Imagining New Questions, Begetting New Ideas*“, in: Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake: Eisenbrauns 2002, s. 35–42.

[339] Viz Robin Margaret Jensen, „Non-narrative Images: Christian Use of Classical Symbols and Popular Motifs“, in: ead., *Understanding Early Christian Art*, London – New York: Routledge 2000, s. 32–63.



Obr. 3. Mozaika s Kristem jako slunečním bohem (3. stol., Vatikánská nekropole)

Barevná mozaika na klenbě hrobky Juliů (hrobka M) na Vatikánské nekropoli představuje pravděpodobně Krista v podobě slunečního boha jedoucího na nebeském voze. Někteří badatelé identifikaci s Kristem zpochybňují a upozorňují na přímá vyobrazení slunečních božstev (Hélios, Sol Invictus) v židovských synagogách (Beth Alpha, Nara'an, Husefa). Mozaika je podobná scéně Elijášova nanebevstoupení na dřevěných dveřích chrámu sv. Sabiny v Římě (vybrané prameny, obr. 12.A vpravo dole; srov. Graydon F. Snyder, *Inculturation of the Jesus Tradition: The Impact of Jesus on Jewish and Roman Cultures*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, obr. příl. za s. 88, č. 23). – Podle Mary Charles-Murray, „The Emergence of Christian Art“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven:

Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 51–63: 52, obr. 39; Robin Margaret Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London – New York: Routledge 2000, s. 42–43.

O určité utřídění **nenarativních symbolů předkonstantinovského období** se s ohledem na jejich možné zapojení v sociální komunikaci pokusil Graydon F. Snyder.^[340] Zdůrazňuje, že se křesťané, na rozdíl od soudobé symbolické interakce Židů, nemohli v Římě opřít o ustálenou symboliku. Symboly, které mnohdy přebírali z okolního světa, tak nenesou pevné teologické významy, ale spíše odrážejí utváření křesťanských komunit ve vnitřních i vnějších konfliktech a tenzích. V souvislosti s proměnami křesťanství většina těchto symbolů v pokonstantinovském období vymizela.

K **profétickým symbolům**, které relativizují dominantní kulturu a často jsou spojeny s vodou, Snyder řadí: kotvu, loď, rybu, olivovou ratolest, holubici a jako jedinou lidskou figuru – orantku. K **symbolům sociálního utváření** křesťanských komunit řadí: chléb, nádobu, víno, hrozny a jako jedinou lidskou figuru – dobrého pastýře. V této nejstarší rovině křesťanské vizuální kultury se ještě neobjevily učitelské nebo léčitelské motivy.

[340] Graydon F. Snyder, *Inculturation of the Jesus Tradition: The Impact of Jesus on Jewish and Roman Cultures*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, s. 91–98.

Studijní literatura

Česká / slovenská:

- Painter, Kenneth, „Archeologie“, in: Ian Hazlett (ed.), *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*, trans. Petr Kitzler, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, s. 257-265.
- Pardyová, Marie, „Vývoj a utváření obrazu křesťanského Boha ve výtvarném umění 3.-4. století se specifickou ikonografií Kristovu“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“, Liblice, 4.-7. června 1985*, Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 227-238.
- Pardyová, Marie, „K interpretaci tzv. palatinského grafita“, *Religio: Revue pro religionistiku* 11/1, 2003, s. 101-108.

V cizích jazycích:

- Finney, Paul Corby, *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, Oxford – New York: Oxford University Press 1994.
- Frend, William H. C., *The Archaeology of Early Christianity: A History*, London: Geoffrey Chapman 1996.
- Hengel, Martin, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia: Fortress Press 1977.
- Humphries, Mark, „Material Evidence I: Archaeology“, in: Susan Ashbrook Harvey – David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2008 (paperback 2010), s. 87–103.
- Hurtado, Larry W., *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2006.
- Jensen, Robin Margaret, *Understanding Early Christian Art*, London – New York: Routledge 2000.
- Jensen, Robin Margaret, *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 2005.
- Jensen, Robin Margaret, „Material Evidence II: Visual Culture“, in: Susan Ashbrook Harvey – David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2008 (paperback 2010), s. 104–119.
- Jensen, Robin Margaret, „Towards a Christian Material Culture“, in: Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006 (dotisk 2013), s. 568–585.
- Mathews, Thomas F., *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton: Princeton University Press 1993.

- Snyder, Graydon F., *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon: Mercer University Press 1985, ²2003.
- Snyder, Graydon F., *Inculturation of the Jesus Tradition: The Impact of Jesus on Jewish and Roman Cultures*, Harrisburg: Trinity Press International 1999.
- Spier, Jeffrey (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007.
- White, L. Michael, *The Social Origins of Christian Architecture I–II*, Valley Forge: Trinity Press International 1996–1997.

Analýza a komentář: Vizuální reprezentace Ježíšova ukřižování

Komentovaná vyobrazení:

- viz vyobrazení ve Vybraných pramenech

Otázky k řešení:

- Jakým způsobem se uvedená vyobrazení vyrovnávají se zákazem zobrazování Boha? Jaké anikonické symboly v tomto smyslu používají?
- Jaké ikonické podoby Ježíše Krista uvedená zobrazení používají? Na jaká témata pašijového příběhu přitom odkazují?
- Mezi významem ukřižování v argumentaci raně křesťanské eschatologie a jeho explicitním vyobrazením ve výtvarném umění existuje významná časová prodleva. Pokuste se formulovat hypotézu vysvětlující uvedenou nekonzistenci.

Pomocná literatura:

- Painter, Kenneth, „Archeologie“, in: Ian Hazlett (ed.), *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*, trans. Petr Kitzler, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, s. 257-265.
- Pardyová, Marie, „Vývoj a utváření obrazu křesťanského Boha ve výtvarném umění 3.–4. století se specifikou na ikonografii Kristovu“, in: Jan Janda – Alena Frolíková – Jan Burian – Zuzana Vaněčková (eds.), *Problémy křesťanství:*

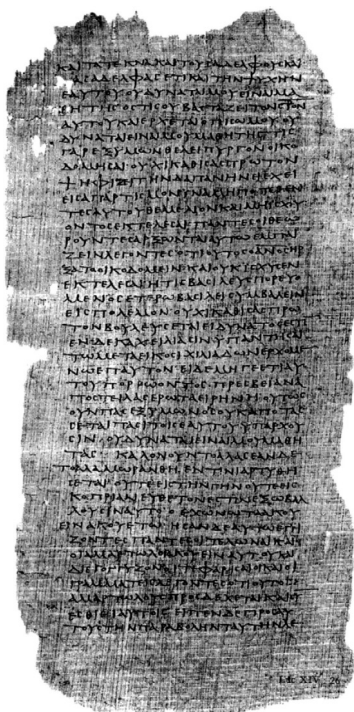
Sborník referátů z konference „Problémy křesťanství“ (Liblice, 4.–7. června 1985), Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1986, s. 227–238.

Vybrané prameny

Obr. 4. Bodmerův papyrus XIV–XV (P⁷⁵)

Přelom 2. a 3. století, Horní Egypt, 26 x 13 cm, papyrus.
Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vatikán.

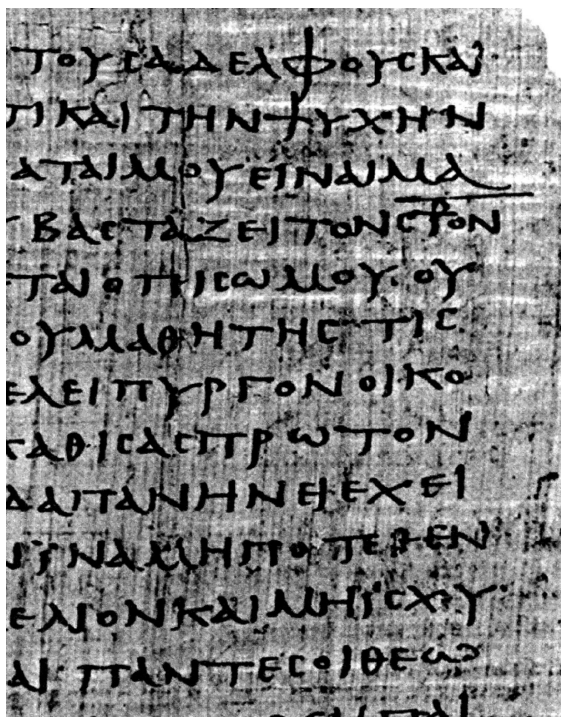
Zdroj: Larry W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2006, s. 236 (obr. příl. 4) a 237 (obr. příl. 5).



(A) Bodmerův papyrus XIV–XV (P⁷⁵) patří k nejvýznamnějším novozákonním rukopisům na papyru. Spolu s dalšími více než padesáti křesťanskými i mimokřesťanskými texty byl za neznámých okolností objeven obyvateli městečka Dešna v Horním Egyptě. Nalezený soubor patrně souvisel s činností pachomiovských klášterů, založených ve 4. století v oblasti kolem dnešního Faw Qibli. Mniši – zřejmě až ve středověku – uložili v situaci vnějšího ohrožení staré vzácné texty do skalních skrýší na úpatí pohoří Džebel el-Tárif, kde byly posléze náhodně objeveny. Podobný původ má pravděpodobně i proslulý soubor gnostických textů z nedalekého Nag Hammádí.

Nalezené řecké papiry získal v roce 1952 švýcarský bibliofil a mecenáš Martin Bodmer (1899–1971), který texty záhy zpřístupnil odborné veřejnosti. P⁷⁵, obsahující text *Lukášova evangelia* (P.Bod. XIV) a *Janova evangelia* (P.Bod. XV), byl až do nedávné doby součástí Bodmerovy knihovny (Bibliotheca Bodmeriana) v Cologny u Ženevy. V letech 2006–2007 byl odkoupen pro Vatikánskou knihovnu (Bibliotheca Apostolica Vaticana).

Text na ukázce stránky z *Lukášova evangelia* (14,26b–15,3) sestává z 30 řádků v jediném sloupci, psaných řeckou majuskulí (velkými písmeny), bez mezer mezi slovy a větami (lat. *scriptio continua*). Na konci čtvrtého řádku je použit staurogram (písmena nahrazená staurogramem jsou vyznačena tučně) ve větě: *Hostis ú bastazei ton **stauron** heautú kai erchetai opisó mú, ú dynatai einai mú mathétés*. „Kdo nenese svůj kříž a nejde za mnou, nemůže být mým učedníkem.“ (L 14,27).



(B) Ve zvětšeném výřezu prvních 12 řádků je na konci čtvrtého řádku dobře patrné vyznačení ligatury (zkráceného záznamu, zde pomocí staurogramu) vodorovnou čárkou nad textem. Staurogram, tj. monogram sestávající z řeckých písmen *tau* a *rhó*, je jedním z nejstarších křesťanských symbolů. Sloužil jako zkratka a současně jako vizuální reference kříže (řec. *stauros*). Objevil se již v nejstarších řeckých rukopisech evangelií kolem roku 200, kde nahrazuje výraz *stauros*, nikoli ovšem jako běžná písařská zkratka, nýbrž jako slovo nadané zvláštním posvátným významem (*nomen sacrum*). Je možné, že svým tvarem navazuje na staroegyptský symbol života *anch*.

Obr. 5. Sarkofág s pašijovými scénami

Asi 350, Řím.

Objeven mezi léty 1817–1821 poblíž Domitilliných katakomb, 59 x 202 x 80 cm, mramor. Musei Vaticani (31525), Vatikán.

Zdroj: Jeffrey Spier, „Sarcophagus with Scenes of the Passion“, in: id. (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 219–220 (Catalogue IV, č. 46).



Sarkofág představuje sled dějových epizod pašijového příběhu. Zachycuje nejen jejich narativní následnost, ale také exegezi jejich významu. Jednotlivé scény jsou umístěny v architektonicky pojatých nikách rámovaných spirálově žlábkovanými sloupy s květinovými hlavicemi.

Dvě figurální skupiny na pravé straně znázorňují Ježíše před Pilátem. Na prvním zobrazení vede Ježíše voják v přilbě. Ježíš v řečnickém gestu pozdvihuje pravou ruku, v níž drží svitek. Na druhém sedí zcela vpravo Pontius Pilatus s čelenkou na hlavě jako odznakem moci. Zatímco jeho tělo je natočeno směrem k Ježíši, hlava je odvrácena. Pilát se v gestu pochybnosti či smutku drží levou rukou za bradu. Za Pilátem sedí další římský úředník a před ním stojí sluha, který ze džbánu nalévá vodu do

mělké misky, v níž si Pilát bude mýt ruce. Před Pilátem stojí troj-
nohý stolec s dvouuchou nádobou. Věnc zavěšený nad scénou
byl doplněn při restauraci sarkofágu.

Na levé straně sarkofágu je ve druhé nice zobrazen ozbro-
jený římský voják kladoucí na Kristovu hlavu věnc zdobený
drahokamy. Pasivně stojící Ježíš drží v levé ruce svitek. Scéna
v první nice, nad níž je opět umístěn věnc, zobrazuje Šimona
z Kyrény nesoucího za pobízení římského vojáka Kristův kříž
(*Mt 27,32; Mk 15,21; L 23,26*).

Centrální nika zobrazuje s použitím aluzivních symbolů
Kristův triumf nad smrtí skrze ukřižování a vzkříšení. Kříž je
završen Kristovým monogramem XP (*chí-rhó*; z řeckého XPIC-
TOC, „Kristus“) vsazeným do věnce, který v zobáku drží orel
s roztaženými křídly. Zatímco věnc je tradičním římským sym-
bolem vítězství, orel je atributem nejmocnějšího římského boha
Jova (*Iuppiter*). Nad konci orlích křídel jsou dvě malé bysty per-
sonifikací slunce a měsíce, které symbolizují kosmický dosah
Kristova triumfu. Na příčném břevnu kříže stojí dvě holubice,
tradiční křesťanský symbol vzkříšení. Dva římsští vojáci sedící
pod křížem (z nichž jeden usnul) představují stráž u Kristova
hrobu.

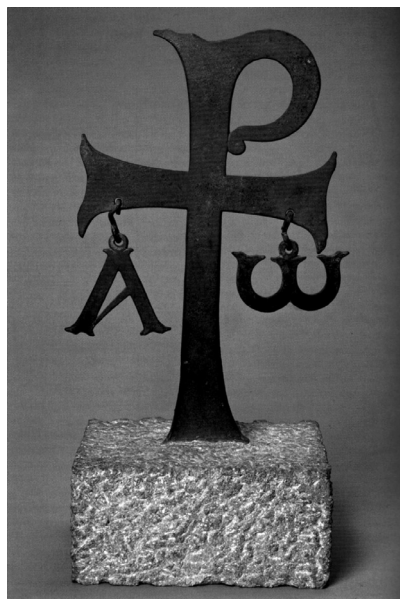
Všechny scény se vztahují k centrálnímu vyobrazení Kris-
tova vítězství. Trnová koruna, kterou římsští vojáci vsadili zatče-
nému Ježíši na hlavu, aby ho zesměšnili (*Mt 27,27-31; Mk 15,16-29;*
Ĵ 19,2-3), je zde změněna na vítězný věnc spojovaný s římskými
císaři. Podobně i scéna s Pilátem demonstruje Kristovo vítězství
nad jeho světskou mocí. Ježíš je v ní zobrazen jako řečník, svr-
chovaně promlouvající k římskému prokurátorovi (srov. *Ĵ 19,11*).

Obr. 6. Staurogram

Počátek 5. století, Aquileia, výška 45,6 cm, s podstavcem 54,7 cm, bronz.

Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung (VI 612), Vídeň.

Zdroj: Jeffrey Spier, „Staurogram“, in: id. (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 233–234 (Catalogue VI, č. 58).



Monogram, vyříznutý z bronzového plátu a fixovaný olovem v kamenném podstavci, byl snad původně umístěn v některém z aquilejských chrámů. Údajně byl nalezen ve vinici v aquilejské oblasti Monastero.

Čistě literárním symbolem zůstal až do poloviny 4. století, kdy se začal objevovat i v jiných kontextech vizuální kultury. Jeho oživení a narůstající obliba souvisela s šířením konstantinovského Kristova monogramu XP (*chí-rhó*). V průběhu 5. století byl staurogram nahrazen přímým vyobrazením kříže.

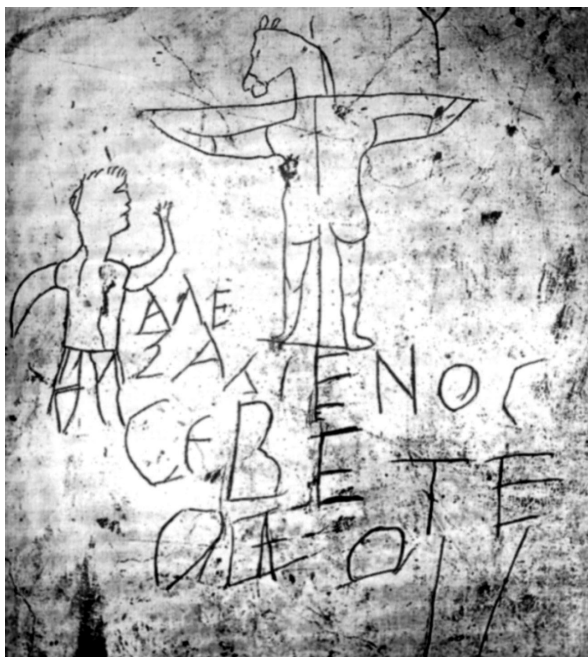
Řecká písmena *alfa* a *ómega*, přivěšená na krátkých řetízích k příčnému břevnu kříže, odkazují na Kristův výrok: „Já jsem Alfa i Omega [počátek i konec]“ (Zj 1,8; 21,6; 22,13; srov. Iz 44,6).

Obr. 7. Palatinské grafitto

3. století.

Museo Palatino, Řím.

Zdroj: Felicity Harley, „The Crucifixion“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 227-228 (Catalogue V, obr. 2).



Grafitto bylo objeveno v roce 1856 v Císařském paláci na Palatinu v Římě. Zobrazuje mužskou postavu, která se vztyčenou rukou stojí před ukřižovaným mužem s oslí hlavou. Řecký nápis lze číst dvojným způsobem: *Alexamenos, sebeta theon!* („Alexame-

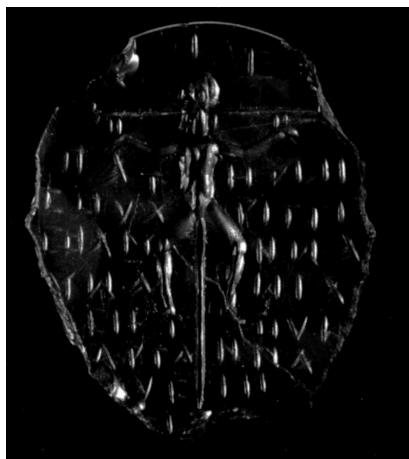
ne, uctívej boha!“ [s chybným vokativem]) nebo *Alexamenos se-
bete[i] theon*. („Alexamenos uctívá boha.“ [s doplněním tvaru slo-
vesa]). Autor grafitta, vyrytého do omítky v části paláce určené
pro služebnictvo, zřejmě stál vně křesťanské komunity. Patrně
jde o parodii ukřižování.

Obr. 8. Magický amulet s ukřižováním

Konec 2. – 3. století, východní Středomoří – Sýrie (?), 3 x 2,5 x 0,6 cm, jaspis.

Z pařížské sbírky Rogera Pereira, British Museum, Department of Prehistory and Europe (MME 1986.05-01.1), Londýn.

Zdroj: Felicity Harley – Jeffrey Spier, „Magical Amulet with the Crucifixion“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 228-229 (Catalogue V, č. 55a-b).



Gema, zhotovená zahlubnou technikou intaglie v heliotropu (tmavozeleném jaspisu s červenými skvrnami), představuje jedno z nejstarších vyobrazení Ježíšova ukřižování, přibližně synchronní s palatinským grafitem. Stylem řezby, materiálem ani nápisy se nijak podstatně neliší od magických amuletů pocházejících z Egypta či Sýrie a široce používaných v průběhu 2. a 3. století po celé Římské říši.

Ježíš je na amuletu vyobrazen jako nahý muž s dlouhými vlasy i vousy, jehož paže jsou rozepjaty na kříži ve tvaru T. Ruce jsou k příčnému břevnu (*patibulum*) připevněny vždy jen dvěma pásky obtáčejícími zápěstí, takže lokty i předloktí zůstávají volně zavěšeny. Horní část těla je přitisknuta ke svislému kůlu kříže, zatímco hlava se výrazně otáčí doleva. Nohy jsou ohnuty v kolenou a zobrazeny z profilu. Jejich poloha naznačuje volné zavěšení, jako by ukřižovaný seděl na menším příčném sedátku nebo kolíku.

Otevřená Ježíšova nahota je v příkrém protikladu k triumfálnímu symbolismu pozdějších znázornění ukřižovaného Krista. Patrně se však již nejedná o antické pojetí nahoty jako výrazu božského charakteru postavy ani o odkaz k historickému kontextu techniky křižování, nýbrž o magické zdůraznění Ježíšovy moci, která překonává brutalitu ukřižování a tím chrání před zlými silami.

Amulet je v souladu s dobovými zvyklostmi pokryt řeckým nápisem sestávajícím povětšinou z magických jmen, z nichž jsou dnes jen některá srozumitelná. Na obversu gemy je kolem ukřižovaného umístěn 9-řádkový text:

Originál	Přepis	Překlad
YIE ΠΑΤΕΡ ΙΗ COY ΧΡΙΣΤΕ COAM ΝΩΑ Μ ΩΑΩΑΙ CHIOΥΩ ΑΡΤΑΝΝΑ ΥC ΙΟΥ Ι ...	<i>Hyie, Patér, Ié- sú Christe, soam nóa- m (h)óáóai séiúó artanna ys iú i ...</i>	Synu, Otče, Je- žíši Kriste, soam nóa- m (h)óáóai séiúó pověšený (?) ys iú i ...

Nápis na reversu gemy má stejný počet řádků a byl zřejmě proveden jiným rytcem. Je ještě méně srozumitelný:

Original	Přepis	Překlad
ΙΩΕ	<i>Ióe</i>	<i>Ióe</i>
ΕΥΑΕΥΙΙ	<i>euaeuui</i>	<i>euaeuui</i>
... ΝΟΥΙΣΥΕ	<i>... núisye</i>	<i>... núisye</i>
...[B]ΑΔΗΤΟΦΩ	<i>...[B]adétofó</i>	<i>... Badétofó-</i>
ΘΙΕCCEΤCKH E	<i>thiessetské E-</i>	<i>th iessetské E-</i>
ΜΜΑΝΑΥΗΛ Α	<i>mmanauél A-</i>	<i>mmanuel A-</i>
CΤΡΑΠΕΤΚΜΗ	<i>strapetkmé-</i>	<i>strapetkmé-</i>
Φ ΜΕΙΘΩΡΑΡ	<i>f Meithóar</i>	<i>f Meithóar</i>
ΜΕΜΠΕ	<i>mempe</i>	<i>mempe</i>

Dvě ze zmíněných jmen jsou doložena i v jiných magických textech. Badétofóth je znám z magických papyrů jako bůh druhé hodiny, zatímco Astrapetkméf (Satraperkméf) je egyptského původu a jeho jméno znamená „Velký satrapa Kméf“. Jediné biblické jméno Emmanuel, které se zde objevuje, je v křesťanské tradici spojováno s Ježíšovým mesiášstvím (srov. *Iz 7,14; Mt 1,23*).

Obr. 9. Zahloubená gema s ukřižováním

Polovina 4. století, Sýrie (?), 1,05 x 1,35 cm, karneol.

Ze sbírky A. W. Frankse, British Museum, Department of Pre-history and Europe (MME 1895.11-13.1), Londýn.

Zdroj: Felicity Harley, „Engraved Gem with Crucifixion“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 229 (Catalogue V, č. 56).



Malá intaglie z karneolu původně sloužila jako osobní pečetidlo. Je na ní vyobrazen Ježíš pověšený na kříži ve tvaru T a obklopený dvanácti apoštoly. Ježíš je nahý a spolu s apoštoly stojí na lince procházející spodní částí vyobrazení. Jeho tělo je zobrazeno frontálně, zatímco hlava a chodidla jsou natočeny v profilu doleva. Povislá poloha Ježíšových paží naznačuje, že je k příčnému břevnu (*patibulum*) kříže připoután jen za zápěstí. Ježíš je dvakrát větší než apoštolové, kteří stojí v řadě vedle kří-

že, vždy po šesti z každé strany. Jsou zahaleni do plášťů (*pallia*), jejichž zřasení je znázorněno diagonálními vrypy přes jejich těla.

Nad Ježíšovou hlavou je vyryto řecké akrostichon IXΘYC (*ichthys*) ve významu „ryba“. Jednotlivá písmena akrosticha znamenají IHCOYC XPICTOC ΘEOY YIOC CΩTHP (*Iésús Christos Theú Hyios Sótér*), „Ježíš Kristus, Boží Syn, Spasitel“.

Přítomnost dvanácti apoštolů u Ježíšova ukřižování neodpovídá kanonickým evangeliím (srov. *Mk* 14,50; *Mt* 26,56; *L* 22,54; *J* 18,15), jejichž podání je více respektováno až na pozdějších vyobrazeních z 5. a 6. století. Triumfující ukřižovaný Kristus obklopený apoštoly se též objevuje na římských sarkofázích z konce 4. století. Symbolickým záměrem této kompozice je zdůraznění Ježíšova vítězství nad smrtí a role apoštolů jako svědků Ježíšových slov.

Obr. 10. Sádrový otisk zahloubené gemy s ukřižováním

4. století.

Ze sbírky G. F. Notta, Deutsches Archäologisches Institut, Řím.

Zdroj: Felicity Harley, „Engraved Gem with Crucifixion“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 229 (Catalogue V, č. 56, obr. 1).



Z gemy, nacházející se na počátku 19. století ve sbírce G. F. Notta, se zachoval pouze sádrový otisk. Ježíš je na ní vyobrazen se svatozáří a s rukama rozpaženýma v triumfálním gestu. Jeho výsostné postavení v řadě dvanácti apoštolů je zdůrazněno nikoli zvětšením postavy, nýbrž jeho zvýšenou pozicí na sloupu. Přímé zobrazení horní části kříže je potlačeno, Ježíšovo tělo s rozpaženýma rukama a sloupovým podstavcem však tvoří jeho výraznou siluetu. Dva apoštolové v čele každé skupiny se dotý-

kají malé plošiny, na níž Ježíš stojí. V dolní části scény, oddělené linkou, je mezi dvěma posledními písmeny řeckého nápisu vyobrazen beránek. Nápis uvádí Ježíšovo jméno v neobvyklé řecké transkripci: EHCO XPECTOC (*Eéso Chrestos*), „Ježíš Kristus“.

Obr. 11. Tzv. Maskellovy slonovinové plakety s vyobrazením pašijového cyklu

Asi 420–430, Řím, každý panel asi 7,5 x 9,8 cm, slonovina. Ze sbírky Williama Maskella (1814–1890), British Museum, Department of Prehistory and Europe (MME 1856.06–23.4–7), Londýn.

Zdroj: Felicity Harley, „Ivory Plaques with the Passion and Resurrection of Christ (the ‚Maskell Ivories‘)“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 229–232 (Catalogue V, č. 57a-d).

Soubor čtyř reliéfů vyřezaných ze slonoviny představuje jedno z nejstarších vyobrazení pašijového cyklu. Sestává ze sedmi dějových epizod, počínaje Ježíšem před Pilátem a konče zjevením vzkříšeného Krista apoštolům. Řemeslné zpracování i promyšlená kompozice řadí tuto kolekci k vrcholům soudobé římské řezby ve slonovině. Jednotlivé reliéfní panely zřejmě původně tvořily boky čtvercové kazety, snad relikviáře nebo schránky k ukládání posvěcených hostií. Podélný výřez na horním okraji a drážka podél spodního okraje panelů sloužily k těsnému přiklopení víka kazety a uchycení dna. Obě tyto části jsou dnes již ztraceny. Na panelech jsou dosud patrná místa, kde byly závěsy víka přichyceny (viz obr. 11.D).



(A) První panel zahrnuje tři dějové epizody: Piláta, jenž si myje ruce, Ježíše nesoucího kříž (Ě 19,17) a Petra zapírajícího Krista. Obratná kompozice se vyznačuje propracovaností jednotlivých postav, jejich pohledů a vzájemné interakce. Jednotlivé epizody na sebe plynule navazují a současně tvoří jeden celek, jemuž dominuje Ježíš vybízený vojáky k nesení kříže.

Scéna Petrova zapření Krista nejvíce odpovídá verzi *Janova evangelia*, podle níž se Petr ohříval u ohně z dřevěného uhlí (*anthrakia*), když byl dotázán služkou, zda byl s Ježíšem (Ě 18,17-18). Motiv kohouta, který zakokrhá po Petrově selhání, se s obměnami objevuje ve všech kanonických evangeliích (*Mt* 26,69-75; *Mk* 14,66-72; *L* 22,56-62; Ě 18,25-27).



(B) Druhý panel se soustřeďuje na Ježíšovo ukřižování, které klade do kontrastu s Jidášovou sebevraždou (*Mt 27,3-5*). Olistěný strom se ohýbá pod vahou mrtvého Jidášova těla, pod nímž leží měsec s vysypanými, proradně získanými penězi. Motiv zelenajícího se stromu je polemicky převzat z římského funerálního umění, kde v pozici vedle hrobky symbolizuje pokračující život po smrti. Zde je životodárná síla Ježíšovy oběti přenesena na ptáka sedícího v jeho větvoví u hnízda se dvěma ptáčaty, jež představují pokračování života v Kristu.

Navzdory umístění mimo středovou osu reliéfu nese centrální význam ukřižovaný Ježíš s Marií a apoštolem Janem (srov. *J 19,25-27*). Ježíšovy oči jsou široce rozevřené, avšak jejich pohled nesměruje na diváka, nýbrž jej v souladu s Ježíšovým odpoutáním od vlastního utrpení míjí. Jeho tělo je zobrazeno přísně *en face*, bez fyziologické vazby na fakt ukřižování. Paže jsou roztaženy v triumfálním gestu, podtrženém naplocho rozevřenými dlaněmi probitými hřeby. Svatozář kolem Ježíšovy hla-

vy koresponduje s tímž atributem na čtvrtém reliéfu (obr. 11.D) a odkazuje k jeho nezlomnému božství, jež se projevuje právě v ukřižování a vzkříšení. Nad křížem je umístěn štítek (*titulus*) s nápisem REX IVD[AEORUM], „Král Židů“ (Ě 19,19).

Nejnápadnějším Ježíšovým rysem je jeho mladistvý vzhled, bezvousá tvář a atletická postava. Ježíš je téměř nahý, zakryt jen úzkou bederní rouškou (*subligaculum*). V duchu antických výtvarných tradic jeho zářivá nahota demonstruje vyšší, božský status – na rozdíl od mrtvého Jidáše, jehož tělo je zcela zahaleno do oděvu.

Voják, stojící vpravo, napřahuje pravou ruku k výpadu proti Ježíšovu levému boku (Ě 19,34–35). Zbytky zbraně v ozbrojencově ruce i zranění na Ježíšově hrudi ukazují, že třímal kopí, jež se nedochovalo.



(C) Třetí panel zobrazuje scénu s ženami, jež se u Ježíšova hrobu staly svědkyněmi jeho vzkříšení (Mt 28,1-7; Mk 16,1-8; L

24,1-8). Truchlící zahalené ženy jsou zobrazeny vsedě po obou stranách hrobky. Jejich pohledy směřující k hrobce i těla schoulená v zármutku kontrastují s uvolněnou polohou stráží opírajících se o zbroj a odvracejících tváře od hrobu. Čtyřboký tvar hrobky s rotundovitou nástavbou, opatřenou obloukovými okny a sešikmenou střechou, je zřejmě připomínkou Konstantinova chrámu Božího hrobu v Jeruzalémě. Jedno z křídel pootevřených dveří hrobky bylo silou Ježíšova vzkříšení roztrženo a odhalilo tak prázdný sarkofág. Podobně jako dveře soudobých kostelů jsou i dveře do hrobky zdobeny dřevořezbou (srov. obr. 12). Na jednom z panelů zachovaného křídla dveří je zobrazeno zmrtvýchvstání Lazara jako odkaz na Kristovo vlastní vzkříšení.



(D) Na čtvrtém panelu je vyobrazen vzkříšený Kristus triumfující na vyvýšeném podstavci, po jehož stránkách stojí vždy dva z jeho učedníků. Jeho levá paže, pozdvižená v rázném gestu,

současně odhaluje ránu na boku, aby přesvědčila nevěřícího Tomáše, jehož postava je záměrně zmenšena (srov. J 20,24–28).

Obr. 12. Vstupní dveře do chrámu sv. Sabiny

Asi 432, Santa Sabina, Řím.

Zdroj: Herbert L. Kessler, „Bright Gardens of Paradise“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 111-139: 121, obr. 88; Felicity Harley, „The Crucifixion“, in: Jeffrey Spier (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven: Yale University Press – Fort Worth: Kimbell Art Museum 2007, s. 227-228 (Catalogue V, obr. 1).



(A) Plochu vstupních dveří, tvořících přechod mezi světskou a sakrální sférou, pokrývá unikátně dochovaná dřevorezba zachycující scény ze Starého a Nového zákona. Rozvržení jednotlivých panelů, rámovaných vinnou révou symbolizující ráj, rozvíjí téma skripturální konkordance, charakteristické pro první pokonstantinovské století. Vlevo nahoře se nachází scéna ukřižování.



(B) Znárodnění ukřižovaného Krista mezi dvěma lotry ukazuje, jak obtížně se tento motiv ve vizuální kultuře prosazoval. Ukřižování zaujímají pozici, která spíše odkazuje ke gestu orantů než k charakteristickému rozpažení na příčném břevnu kříže. Jejich kříže záměrně splývají s architekturou na pozadí scény.

Počátky křesťanství

Dalibor Papoušek

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Sazba elektronické verze [Milan Vilímek Jihlavský](#)

ISBN 978-80-210-6921-3 (formát pdf)