

Papoušek, Dalibor

**Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků
křesťanství**

Religio. 2002, vol. 10, iss. 1, pp. [95]-112

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124999>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

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

Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretační počátků křesťanství

Dalibor Papoušek

Na podzim 2001 vydal Burton L. Mack, profesor vysoké teologické školy v kalifornském Claremontu (*Claremont School of Theology*), knihu *The Christian Myth*,¹ která shrnuje jeho dosavadní teoretické a metodologické příspěvky k dějinám raného křesťanství, a umožňuje tak souborně nahlédnout do díla jednoho z nejpronikavějších současných badatelů v oblasti raného křesťanství. Spolu s Jonathanem Z. Smithem² patří dnes Mack k nejvýznamnějším představitelům důsledně religionistického přístupu k raně křesťanské tématice, jež stále zůstává spíše doménou teologických reflexí.

S programovým požadavkem religionistického „přepsání“ počátků křesťanství Mack vystoupil na výročním zasedání Společnosti pro biblickou literaturu v roce 1995.³ Zpochybnil obecně přijímané evangelijní schéma, založené zvláště na lukášovské tradici „velikonočních událostí“ a naddějinném paradigmatu eschatologie,⁴ a navrhl reorientaci dosavadní-

- 1 Burton L. Mack, *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001.
- 2 Srov. Iva Doležalová, „Jonathan Z. Smith a diskuse o počátcích křesťanství“, *Religio* 5/1, 1997, 63-68.
- 3 Burton L. Mack, „On Redescribing Christian Origins“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, 247-269; studie byla v upravené verzi zařazena do Mackovy knihy *The Christian Myth...*, 59-80.
- 4 Ke konceptu velikonočních událostí a eschatologického zaklenuí raného křesťanství se Mack vyslovil již v roce 1988 v souvislosti s kritikou Helmuta Köstera, nejvlivnějšího představitele bultmannovské školy v USA (Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press 1988, 7-8, pozn. 3). Jako doklad uvedl rozsáhlou citaci z jeho díla (Helmut Koester, *Introduction to the New Testament II*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1982, 84-87; srov. něm. vyd.: *Einführung in das Neue Testament*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1980, 517-520). Podle Macka Köster nekriticky reprodukuje lukášovský mýtus o počátcích křesťanství, který ve svém jádru stojí mimo historickou evidenci a možnost vědecké argumentace. A to i přesto, že sám datuje jeho zdroj – Lukášovo dílo – až do druhé či třetí dekády 2. století (*Introduction...* II, 310; srov. *Einführung...*, 749). Pavlovské linii raného křesťanství, zdůrazňující eschatologický smysl Kristova vzkříšení, tím Köster od počátku propůjčil výsostně postavení, čímž je celý jeho model diferenciací nejstaršího křesťanství zpochybněn v samotném základu. Ke kritice lukášovského konceptu a eschatologického paradigmatu viz též Ron Cameron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borrmann – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and*

ho studia. Na jeho vystoupení navázal rozsáhlý projekt o počátcích křesťanství, jenž dosud probíhá.⁵

Mack nejprve podal výčet konkrétních „aporii“, které nelze tradičním obrazem vzniku křesťanství vysvětlit, a jsou proto v současnosti předmětem ostrých diskusí.⁶ 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 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 paradigmatickým:

(1) První problém představuje argumentace v kruhu, která „na způsob *Hlavy 22*“⁷ pojímá Nový zákon jako verifikační zdroj konvenčního obrazu vzniku křesťanství a vzápětí tímto 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 exegese je v tomto smyslu teologicky „sofistikovanou formou mytického myšlení“.⁸ Jejím cílem není příspěvek k obecnému lidskému rozumnění, nýbrž přesvědčivá aktualizace mýtu.

(3) Za nejvýznamnější problém považuje Mack obecný pojem náboženství, s nímž novozákonní bádání – často implicitně – pracuje. Teolo-

Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi, (Novum Testamentum Supplements 74), Leiden: E. J. Brill 1994, 501-525; týž, „The Anatomy of a Discourse: On ‚Eschatology‘ as a Category for Explaining Christian Origins“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, 231-245.

5 K metodologickým východiskům a dosavadním výsledkům projektu, organizovaného pod záštitou Společnosti pro biblickou literaturu (*Society of Biblical Literature*) a ve spolupráci se Severoamerickou asociací pro studium náboženství (*North American Association for the Study of Religion*), viz B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 201-216.

6 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 249-250; týž, *The Christian Myth...*, 61-63.

7 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 251; týž, *The Christian Myth...*, 63-64.

8 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 251; týž, *The Christian Myth...*, 64.

gický 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.⁹ Ať už se takové vymezení opírá o Bultmannův existencialismus¹⁰ či Eliadovu totální hermeneutiku,¹¹ 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.¹² Ani jeden však nenabízí dostatečně univerzální nástroj, který by umožňoval nehodnotící komparace v kontextu antického světa.

Na základě kritiky dosud převažujících přístupů Mack formuloval obecné teze, jež by se mohly stát teoretickým skeletem projektu nové interpretace vzniku křesťanství.¹³ Za základní východisko považuje religionistický přístup k náboženství jako k lidskému výtvaru, 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 nespochybňuje individuální náboženskou zkušenost, avšak kritizuje ji jako východisko pro vymezování náboženství či vytváření obecně religionistické teorie.¹⁴ Ná-

9 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 252; též, *The Christian Myth...*, 65.

10 Viz zvl. Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*, (The Gifford Lectures 1955), Edinburgh: Edinburgh University Press 1957 (česky: *Dějiny a eschatologie*, přel. B. Horyna, Praha: Oikúmené 1994).

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

12 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 253; též, *The Christian Myth...*, 67.

13 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 254-256; též, *The Christian Myth...*, 67-70.

14 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, „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture“, *Numen* 41, 1994, 117-140.

boženství nahlíží jako 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 domínantní 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 neslouží pouze k vytváření záračných 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) Mýtotvorba 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, když hovoří o čtyřech operacích, které provázejí každé bádání: deskripci, komparaci, redeskripci a korekci kategorií.¹⁵

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 struktury, která mu jako lidskému výtvaru dává konkrétní význam.

Při komparaci je třeba rovným dílem přihlížet jak k analogiím, tak k diferencím mezi srovnávanými jevy. Mack vyzdvihuje zvláště komparace v kontextu pozdně antického světa, které nabízejí dostatek materiálu k zařazení raného křesťanství do širších souvislostí a přitom zůstávají v rámci jednoho kulturního komplexu. Relativní vzájemná blízkost řady jevů hellénistického světa, umocněná synkretismem a provokující otázky „vlivu“ a „odvozování“, patří ve vztahu k ranému křesťanství k nejobtížnějším partiím jeho studia.¹⁶ 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 imaginaci. 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.¹⁷

V rámci korekce kategorií jsou mnohdy přeznačeny tradiční termíny, jejichž vnitřní pojmová náplň se ukáže příliš zatížená hodnotícími konotacemi. Mnohdy je dokonce nalezen nový termín, který nárokům redeskripce odpovídá lépe než staré označení.

15 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 256-259; též, *The Christian Myth...*, 70-74. Srov. 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 – Chicago: University of Chicago Press 1990, 53.

16 Mack původně hovořil přímo o „strašáku“ studia raného křesťanství („On Redescribing...“, 257).

17 Srov. William E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 1994.

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 biblické hermeneutice stále přetrvává.¹⁸ 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. 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 jazyk charakteristický pro jinou doménu (neznámého/vzdáleného).¹⁹ 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.²⁰ 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“, které nastoluje „otázky vlivu a odvozování“.²¹ Smith, v návaznosti na širší diskusi,²² podmiňuje možnost genealogických komparací splněním tří základních předpokladů: (1) komparace musí být podložena silnou teorií; (2) data pro komparaci musí představovat neobvykle

18 Jonathan Z. Smith, „Social Formations of Early Christianities: A Response to Ron Cameron and Burton Mack“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, 271-278; 272-273.

19 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* 5/2, 1997, 107-116.

20 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.

21 B. L. Mack, „On Redescribing...“, 257; též *The Christian Myth...*, 72.

22 Viz zvl. Hans G. Kippenberg, „Comparing Ancient Religions: A Discussion of J. Z. Smith's „Drudgery Divine““, *Numen* 39/2, 1992, 220-225; Burton L. Mack, „After *Drudgery Divine*“, *Numen* 39/2, 1992, 225-233. Srov. též I. Doležalová, „Jonathan Z. Smith...“, 64-65.

rozsáhlý soubor, v němž převažují mikro-distinkce; a (3) z předchozích dvou bodů musí vyplývat jasná pravidla difference.²³ Jako příklady uvádí indoevropskou lingvistiku a etnologii, případně archeologii. „Nic z toho,“ podotýká, „se v současnosti netýká výzkumu raných křesťanství nebo náboženství pozdní antiky.“²⁴ Torzovitost dochovaných pramenů metodologicky připouští pouze provádění analogických komparací.

Nejživější dokladem nutnosti rozlišovat genealogické a analogické komparace je ostrá polemika nad analogií pramene Q s tradicemi o kynických filozofech, kterou vedle Macka rozpracovali zejména F. Gerald Downing a Leif E. Vaage.²⁵ Mack zasvětil problematice pramene Q a rozlišení jeho starší mudroslovné (Q1) a mladší eschatologické vrstvy (Q2-3), o které se uvedená analogie do značné míry opírá, celou monografii²⁶ a tématu se věnoval i později.²⁷ Názorně ukazuje, že napětí graduje ve chvíli, kdy jsou analogické komparace považovány za genealogické a hodnoceny jako nebezpečí pro samotné základy křesťanství, neboť domněle vnucují teologicky nepřijatelný obraz historického Ježíše.²⁸

Mack však v rámci projektu reinterpretace počátků křesťanství předložil novou koncepci, která odmítá hledání historického Ježíše jako metodologicky pochybné východisko a navrhuje změnu těžiště.²⁹ Jednotlivé body kritiky opírá zejména o analýzu americké „třetí vlny“ hledání historického Ježíše.³⁰ Uvádí čtyři hlavní důvody, pro které je třeba snahy o rozkrytí historického profilu Ježíše opustit:

23 J. Z. Smith, „Social Formations...“, 276.

24 *Ibid.*, 276.

25 F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield: Sheffield University Press 1988; týž, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh: T. & T. Clark 1992; Leif E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge: Trinity Press International 1995.

26 Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: HarperCollins 1993.

27 Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1995, 47-53; týž, „Q and a Cynic-Like Jesus“, in: William E. Arnal – Michel Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?*, (Studies in Christianity and Judaism 7), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1997, 25-36; týž, *The Christian Myth...*, 41-58.

28 K současnému stavu diskuse viz John Kloppenborg-Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh: T. & T. Clark 2000, kap. 9.

29 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 25-40.

30 Viz zvl. Marcus Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1994; John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1991; Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ*, New Haven: Yale University Press 1988; Robert Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1996; Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San

(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.

(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. A 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.

Mack vychází z předpokladu, že i nejstarší křesťanské prameny jsou již výrazem mýtotočinnosti křesťanů a prokazatelně tak odrážejí především život raně křesťanských komunit. Zásadní otázkou se tím stává diferenciace raně křesťanských skupin a rekonstrukce jejich vazeb na dochované tradice.

Kontury diferenciace nejstaršího křesťanství Mack načrtl již v roce 1988, na základě detailního rozboru *Markova evangelia*.³¹ 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 klad-

Francisco: Harper and Row 1987; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press 1985. Ke kritice americké „třetí vlny“ viz též Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

31 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 83-123. Mackovu diferenciaci nejstaršího křesťanství přebírá také Jonathan Z. Smith (*Drudgery Divine...*, 134-142).

la důraz na památku Ježíše jako zakladatele a učitele,“ a „společenstva v severní Sýrii, Malé Asii a Řecku, v nichž byla za základající událost považována Kristova smrt a vzkříšení“. ³² Podrobnou diferenciaci jednotlivých skupin pak dále zpřesňoval v komplexním rámci ježíšovských a kristovských hnutí. ³³

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*; ³⁴ (2) ježíšovskou „školu“, která vytvářela protomarkovskou tradici anekdotických příběhů (*chreiai*) pointovaných autoritativní Ježíšovou průpovědí; ³⁵ (3) ezoterní skupinu „pravých učedníků“ kolem gnostického *Tomášova evangelia*; ³⁶ (4) „shromáždění Izraele“, v jehož prostředí krystalizovala tradice o Ježíšových zázracích, použitá posléze v *Markově a Janově evangeliu*; ³⁷ a (5) tradici o jeruzalémských „sloupech“ dochovanou v Pavlově korespondenci (*Ga 2*) a u Lukáše (*Sk 15*). ³⁸ Poslední skupina, přestože bývá tradičně považována za „centrální“ součást nejstarších dějin křesťanství, ³⁹ představuje vlastně největší problém, neboť s ní nelze spojit žádný z dochovaných textů. ⁴⁰

Kristovská hnutí, jejichž podobu lze do jisté míry rekonstruovat na základě Pavlova díla, uchovávajících i starší tradice, se lišila od ježíšovského proudu v několika zásadních momentech. ⁴¹ V centru jejich pozornosti nestálo Ježíšovo učení a příslušnost k jeho „školě“, 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; zřejmě však ještě nepovažovala Krista za mesiáše. ⁴²

32 B. L. Mack, *A Myth of Innocence*..., 11.

33 Viz též B. L. Mack, *Who Wrote*..., 43-96.

34 B. L. Mack, *A Myth of Innocence*..., 84-87; též, *Who Wrote*..., 47-53.

35 B. L. Mack, *A Myth of Innocence*..., 94-96; též, *Who Wrote*..., 54-60.

36 B. L. Mack, *Who Wrote*..., 60-64.

37 B. L. Mack, *A Myth of Innocence*..., 91-93; též, *Who Wrote*..., 64-67.

38 B. L. Mack, *A Myth of Innocence*..., 88-90; též, *Who Wrote*..., 67-70.

39 Srov. např. Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart: Calwer Verlag ²1984 (česky: *Evangelista Lukáš, první křesťanský dějepisec: Zvěst o Ježíši Kristu a dějepisectví*, přel. J. Slabý, Praha: Vyšehrad 1994).

40 Srov. B. L. Mack, *The Christian Myth*..., 209-210.

41 B. L. Mack, *A Myth of Innocence*..., 98-123; též, *Who Wrote*..., 75-96.

42 B. L. Mack, *The Christian Myth*..., 112-114. V návaznosti na dosud nepublikovaný příspěvek Merilla Millera („The Anointed Jesus“, 1999) Mack zdůrazňuje, že Pavel užíval termín *christos* pouze jako *cognomen*, bez mesiášského obsahu. Podle Macka výraz *christos* původně znamenal „[Boží] volbu a souhlas s určitým společenským úkolem nebo rolí“ a v kristovských skupinách, konfrontovaných židovským okolím, měl zajistit Ježíšovu zakladatelskou legitimitu. Mesiášský profil Ježíš prokazatelně získal až v *Markově evangeliu*.

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 mýtotvorně profilován; (2) rituální vazba na společné jídlo, jež konkrétním skupinám na okraji židovské synagogy propůjčovala obecný charakter „společenství stolu“; 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“.⁴³

Při diferenciaci raně křesťanských skupin Mack zdůrazňuje „rozdílná kulturní zázemí a odlišné osobní příběhy“, které determinovaly způsob, jakým se daná skupina identifikovala.⁴⁴ Implicitně tím navazuje na klasické vymezení sociální identity, které se zaměřením na její individuální dimenzi rozpracoval zejména sociolog Erving Goffman.⁴⁵ 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 individua, které má sice v moderních diverzifikovaných společnostech, s jejichž rozvojem je sociologie spjata, své místo,⁴⁶ avšak starověkému, veskrze negativnímu pojetí individuality neodpovídá.⁴⁷ Například častá snaha rozvíjet Weberovu teorii charismatického panství na Ježíšově postavě⁴⁸ strhává sociology a kulturní antropology k tradičnímu

43 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 101, 124. Při širším zobecnění lze jako základní znak „křesťanskosti“ raných skupin zdůraznit především „pozitivní náboženské pojetí Ježíše“. Toto volné vymezení, nabízející „typologicky nezatížený“ 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 distancuje.

44 B. L. Mack, *Who Wrote...*, 44.

45 Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1963. Individuální identitu Goffman vymezil jako status, který je budován jak ve vztahu jednotlivce k jiným lidem, tak v jeho biografické kontinuitě. Sociálního rozměru identity si byl ovšem Goffman dobře vědom, což potvrzuje jeho zájem o budování obrazu individua v interakci s vnější sociální realitou (srov. Richard Jenkins, *Social Identity*, London – New York: Routledge 1996, 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, 10–15.

46 Srov. např. Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno: Masarykova univerzita 1999.

47 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 213. Viz též pozn. 14.

48 Srov. Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

individualizovanému obrazu o raném křesťanství včetně specifického hledání historického Ježíše.⁴⁹ Mackově kritice se v tomto smyslu nevyhnula ani jinak podnětná práce Rodneyho Starka, v níž se autor z pohledu sociologa zkoumajícího nová náboženská hnutí zamýšlí nad klíčovými momenty sociálního vývoje raného křesťanství.⁵⁰

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 církví,⁵¹ přitom neumožňuje detailní sociologickou analýzu. Mack proto 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.⁵²

Termín „formování společnosti“ či „společenské formace“ (*Gesellschaftsformation*) dosahuje svými nehlubšími kořeny až k dílu Karla Marxe. 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.⁵³ Významné přeznačení původního Marxova pojetí přinesl až Louis Althusser, který rozpracoval komplexnější obraz společnosti jako shluku relativně autonomních instancí, jimiž rozuměl dílčí výseky společenské praxe, které sociálně významným způsobem ovlivňují strukturu společnosti.⁵⁴ Přestože v Marxových

49 Srov. B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 213.

50 Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press 1996. Starkovu tezi, že hlavním důvodem historického úspěchu křesťanství byla přesvědčivá nabídka „osobní spásy“, 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 (Burton L. Mack, „Many Movements, Many Myths: Redescribing the Attractions of Early Christianities. Toward a Conversation with Rodney Stark“, *Religious Studies Review* 25/8, 1999, 132-136).

51 Srov. zvl. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press 1983.

52 Burton L. Mack, „Social Formation“, in: Willi Braun – Russel T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 283-296; též, *The Christian Myth...*, 214-216.

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

54 Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris: F. Maspero 1969.

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“.⁵⁵

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 zajistil již Émile Durkheim, 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.⁵⁶ Vedle výčtu pro dané téma významných Durkheimových následovníků z řad sociologů i kulturních antropologů⁵⁷ upozorňuje Mack zejména na přínos, který pro postižení vztahu sociálního formování a mýtotvorby znamenal Pierre Bourdieu, zabývající se utvářením sociální identity.⁵⁸ 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.⁵⁹

Jakkoliv mýtus 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.⁶⁰ Mýtotvorba je vytvářením ideálů, které však nelze pojímat jako abstrakta či absolutní hodnoty, nýbrž jako historicky nahodilé a lokalizované konstrukty, jež reprezentují a současně reprodukuji specifické sociální hodnoty, jako by byly nevyhnutelné a univerzální.⁶¹ Sociální utváření prostřednictvím mýtu je tedy strategií totalizace významů, tvorbou totalizovaného systému reprezentace.

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

56 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: F. Alcan 1912, 594-609 (česky: „Společnost jako substrát náboženského života“, přel. H. Steiner, in: Jiří Gabriel [ed.], *Sociologie náboženství*, Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně [Masarykova univerzita] 1974, 66-72 = Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 132-138).

57 B. L. Mack, „Social Formation...“, 287-288; *The Christian Myth...*, 84-85.

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

59 B. L. Mack, „Social Formation...“, 287-288; též, *The Christian Myth...*, 92. Srov. Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London: Routledge 1992, 74-84.

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

61 *Ibid.*, 204.

Procesuální chápání mýtu jako „mýtotvorby“ (*mythmaking*) či „mytizace“ (*mythification*)⁶² 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 vymezování náboženství jako specifického systému znaků a vzorců praxe.⁶³ 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 z každodenní zkušenosti odvíjí. 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.⁶⁴ 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:

V podmínkách sociální a kulturní stability může být propast mezi sociálním světem a mytickou nádhrou 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 zaklenutí 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.⁶⁵

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 situací nebo ohrožením.⁶⁶ Je prostředkem vytváření kognitivní a sociální kontinuity tam, kde hrozí diskontinuita.

62 *Ibid.*, 201.

63 B. L. Mack, „Social Formation...“, 288-292; též, *The Christian Myth...*, 91-95.

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

65 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 95; srov. též, „Social Formation...“, 291-292.

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

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

(1) Málokterá 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 uprostřed hluboké sociokulturní změny, která přinesla rozsáhlou sociální dezintegraci a zintenzívnění procesů sociálního přetváření a mýtotvorby.

(4) Širší sociokulturní kontext pozdně antického světa přitom poskytuje dostatečné množství dat pro komparativní studium.⁶⁷

Mack klade genezi křesťanství do širšího civilizačního rámce chrámového státu starověkého Předního východu, který – stejně jako řecká *polis* či římská republika – procházel v období helénismu hlubokou krizí.⁶⁸ Navazuje na koncepci Jonathana Z. Smitha, jenž ve struktuře chrámového státu rozlišil dva základní systémy sociální stratifikace – systém moci a systém čistoty.⁶⁹ Zatímco na vrcholu hierarchického systému moci stál král, který rozděloval a organizoval práci a svojí svrchovaností zaštiťoval výkon mocenské kontroly, nejvyšším článkem hierarchického systému čistoty byl velekněz, který dohlížel na soustavu chrámových obětí a svojí rituální čistotou garantoval řád věcí a společenskou stabilitu. Tyto dvě osy určovaly konkrétní místo každého člena společnosti ve vztahu ke královské moci i kněžské čistotě. Tvořily komplementární jednotu, ale zároveň fungovaly jako binární opozice.

67 B. L. Mack, „Social Formation...“, 292-294. Srov. J. Z. Smith, *Drudgery Divine...*, vii-viii.

68 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 129-130; srov. týž, *A Myth of Innocence...*, 27; týž, *Who Wrote...*, 19-26.

69 J. Z. Smith, *To Take Place...*, 49-56. Při promýšlení koncepce chrámového státu se Smith opíral zejména o pojetí města jako ceremoniálního centra u Paula Wheatleyho a hierarchie jako komplementárních systémů čistoty a moci u Louise Dumonta. Srov. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago: Chicago University Press 1971; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago – London: University of Chicago Press 1980.

Podstata krize, která se v různé míře projevovala po celé období Druhého chrámu, spočívala v narušování rovnováhy mezi institucemi krále a velekněze. Po většinu času byly židovské záležitosti podřízeny cizí moci (Ptolemaiovcí, Seleukovci, Héródovci, Římané), ale i v době vlastní královské dynastie (Hasmoneovci) byla stabilita chrámového státu ohrožována spojením královské a velekněžské funkce v jediné osobě. Aktuální sociální situace se tak hluboce rozcházela s ideálními projekcemi chrámu a paláce, kterými se raný judaismus pokoušel krizi čelit. Podle Macka mytické rekonfigurace židovského chrámového státu, jejichž kořeny leží již u Ezechiele⁷⁰ a jež gradují právě za vlády Hasmoneovců a nadvlády Římanů, charakterizovaly tři hlavní znaky: (1) zapojení ideálních postav jako prototypů celého společenství, mezi nimiž ovšem linie davidovského mesiášství představuje jen jeden z proudů;⁷¹ (2) reaktualizace židovské narativní tradice jako aitiologie chrámového státu, v níž zaujímá čelné místo nikoliv David jako král, nýbrž Mojžíš jako zprostředkovatel Božího zákona;⁷² a (3) zaměření na principy čistoty, jejichž farizejské rozpracování se na rozdíl od principů politické moci stalo později východiskem rabinského judaismu.⁷³

Procesem reinterpretace procházela i řecká *polis*, jejíž vnitřní krize byla po válečném tažení Alexandra Makedonského umocněna šířením řecké městské kultury ve východním Středomoří. Nejvýraznějším projevem úsilí překonat rozpadající se struktury městského státu byl posun od jeho klasického „demokratického“ zřízení k ideálnímu království.⁷⁴ Ideální král byl ztělesněním (morálního) zákona (*enpsychos nomos*), který však již nebyl chápán jako „konvence“ zakotvená v „demokratickém“ uspořádání obce, nýbrž jako přirozený řád světa (*fysis*). K dosažení ctnosti (*areté*) již nestačila jen výchova a kázeň, ale požadoval se život v souladu s přirozenou povahou světa.

Řeckou analogii židovského pojmu čistoty tak tvořila ctnost, jejímž nejhlubším dokladem v konfrontaci s tyranskou mocí byla volba vznešené smrti, spojovaná v helénistickém období zvláště s filozofy a učiteli. Rozpad tradičních struktur a náhlé rozšíření horizontů světa vyvolalo roz-

70 Srov. J. Z. Smith, *To Take Place...*, 47-73.

71 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 132. Srov. Jacob Neusner – William Green – Jonathan Z. Smith (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*, Cambridge: Cambridge University Press 1987; James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 1992.

72 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 132-134.

73 *Ibid.*, 134-135.

74 *Ibid.*, 135-138. Srov. Per Bilde – Troels Engberg-Pedersen – Lise Hannestad – Jan Zahle (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus: Aarhus University Press 1996; Luther H. Martin, „Kingship and the Consolidation of Religio-Political Power during the Hellenistic Period“, *Religio* 8/2, 2000, 151-160.

sáhlé experimentování v sociální a náboženské oblasti, které tendovalo k vytváření menších sociálních jednotek budovaných zpravidla na principech fiktivního příbuzenství a nahrazujících někdejší zázemí v tradičních společnostech.⁷⁵ Filozofické projekce ideálního království v kosmických proporcích však současně nabízely kosmopolitní vzor pro rozháraný pozemský život, jehož utváření významně profilovalo nové promýšlení vztahu moci, čistoty a ctnosti.⁷⁶

Ve vznikajícím křesťanství se tyto tendence promítly v konceptu Božího království, u kterého Mack zdůrazňuje jak jeho kořeny v židovském pojetí teokracie a Božího lidu jako rodiny, tak jeho inspirace řeckým pojetím individuálního života v souladu s přirozeným řádem světa.⁷⁷ Propojení individuálního egalitářství s paternalistickým pojetím Boží suverenity znamenalo, že každý jednotlivec mohl navzdory pozemským útrapám „patřit ke království“, a tím se stát „Božím dítětem“. Za dva hlavní momenty ve vývoji raného křesťanství proto Mack považuje (1) vztažení Božího království na mytickou tradici Izraele a její nasměrování k Ježíši, a posléze (2) rozšíření sféry Božího království na „všechna království světa“.

Cesta k těmto dvěma proměnám ovšem představuje komplexní problém a sahá přinejmenším do 4. století. Na jejím počátku stály ježíšovské a kristovské proudy nejstaršího křesťanství a jejich markovská syntéza završená krátce po pádu Jeruzaléma v roce 70. Drtivá většina formativních Ježíšových mytizací měla královský charakter, o čemž svědčí Ježíšovy tituly jako Kristus (Pomazaný), Pán, Syn Boží, Syn Davidův či Velký Pastýř. Jako nebeský velekněz byl mytizován pouze v *Listu Židům*, který mezi křesťanskými prameny své doby tvoří naprostou výjimku.⁷⁸ Hlavním důvodem byla zřejmě konkurenční židovská snaha aitiologicky podepřít tímto typem mýtotvorby chrámový stát. Podstatně nosnější se naopak ukázala kněžská obětní terminologie použitá při výkladu Ježíšovy mučednické smrti. Její aplikace na řecký koncept vznešené smrti, jež našla odezvu především v martyrologii kristovských hnutí,⁷⁹ se poprvé objevila v historickém vyličení makabejských válek, kde byla ovšem hlav-

75 Srov. Luther H. Martin, „Biology, Sociology and the Study of Religion: Two Lectures“, *Religio* 5/1, 1997, 21-35.

76 Pasáž věnovaná raně křesťanskému pojetí moci, čistoty a nevinosti (B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 129-151) je upravenou verzí Mackovy studie „Power, Purity and Innocence: The Christian Imagination of the Gospel“, in: Cynthia L. Rigby (ed.), *Power, Powerlessness, and the Divine: New Inquiries in Bible and Theology*, Atlanta: Scholar Press 1997, 241-261.

77 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 138-139.

78 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 140.

79 Srov. David Seeley, *The Noble Death: Paul's Concept of Salvation and Greco-Roman Martyrology*, (JSNT Supplement Series 28), Sheffield: JSOT Press 1990.

ním obsahem „oběti za království“ politika, ctnost a ospravedlnění, nikoliv kněžská náprava nepravostí.⁸⁰ To vyvolává otázku, jak se v raném křesťanství proměňoval pojem čistoty.

Jakkoliv tvořil významnou součást raného křesťanství židokřesťanský proud, blízký rituálnímu pojetí čistoty a reprezentovaný v nejstarší době patrně Pavlovými jeruzalémskými oponenty, rozvíjelo se v jiných křesťanských kruzích pojetí, které překračovalo jak židovská pravidla rituální čistoty, tak řecké vymezení ctnosti. Tyto nové důrazy lze zaznamenat v ježišovských skupinách (např. v provokativním Ježíšově prolamování zákona v markovských chřejích) stejně jako v kristovském proudu (nejvýrazněji v Pavlově teologii ospravedlnění pouhou vírou v Krista).

V *Markově evangeliu* stojí Ježíš v opozici vůči farizejskému pojetí čistoty i obětnímu systému chrámového kultu. Vyjma cti spojené se vznešenou smrtí je též vyvázán z řeckého pojetí ctnosti a pojmu spravedlivosti, jak se vyvinul v kristovských skupinách:

Podle Markova vyličení Ježíš reprezentoval moc, naprostou moc, Boží moc v konfrontaci s mocí židovského velekněze, židovského krále nebo mocí Římské říše. Ježíšova moc byla čistá, ale šlo o jiný druh čistoty než té, kterou předpokládal chrámový systém. Ježíš byl čistý ne proto, že stál na vrcholu kněžské aktivity, ale proto, že byl (královským) synem Božím. ... Bylo to nové pojetí čistoty, dokonalé sjednocení posvátnosti vladaře a svatosti kněze. ... [N]arušovalo modelové rozdělení čistoty a moci chrámového státu stejně jako řecký ideál vladařské svrchovanosti založený na osobní ctnosti.⁸¹

Božská moc a čistota se „gravitačně zhroutily“ do jediné postavy křesťanského krále. Podle Macka tohoto spojení Marek dosáhl kombinací ježišovských a kristovských trendů s mudroslovnou židovskou tradicí o zkoušeném spravedlivém, která poskytla vzor pro rozvíjení pašijového příběhu. Martyrologii pavlovského kérygmatu, jež nebyla kotvena v konkrétní historii, Marek opatřil historickým aranžmá, v němž byli „tyrani“ pojmenováni a motivace jednajících postav tak implikovaly otázku viny a neviny. Ježíšova charakteristika moci a čistoty byla doplněna aspektem nevinnosti. Mack tu hovoří o křesťanské „sociální antropologii“ vyznačující se „implozí“ moci, čistoty a nevinnosti v momentu násilného ukřižování.⁸²

80 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 141.

81 *Ibid.*, 142-143.

82 *Ibid.*, 143. V následujícím esejistickém doplňku (s. 145-151) se Mack kriticky zabývá vlivem tohoto evangelijního schématu na utváření americké masové kultury, zejména typického amerického hrdiny, který – bez ohledu na konkrétní kulisy – osciluje mezi aspekty moci a čistoty, vítězství a smrti. Ať už vystupuje jako ničitel nepřátel, nebo tragická oběť, jeho činy mají vždy transcendentní patos a dodávají mu principiální nevinnost. Srov. Robert Jewett – John Shelton Lawrence, *The American Monomyth*, New York – London: Lanham – Garden City: Doubleday 1977, ²1988.

Napětí mezi mocným Ježíšem mudrcem, divotvorem a exorcistou a bezmocným Ježíšem na kříži Marek vyvážil eschatologickým příslibem jeho triumfálního apokalyptického návratu. Historickým podložím této mytické konstrukce bylo rozboření Jeruzaléma, které Marek postavil do protikladu k Ježíšovu ukřižování. Ježíšova bezmoc na kříži tak byla jen zdánlivá, neboť po ní přijde „reciproční“ Boží trest v podobě pádu Města a vítězný návrat někdejší oběti.

Spojení královského a kněžského aspektu moci a čistoty v jediné mytické postavě Krista mělo díky důrazu na singulární eschatologickou linearitu zásadní význam pro formování monokratické kultury, jejímuž utváření na křesťanském Západě, včetně novověkých modifikací na americkém kontinentu, se Mack věnuje v rozsáhlém historickém výhledu.⁸³ Pro výklad počátků křesťanství nicméně zůstává nejpodstatnější jeho teze popírající nosnost lukášovského schématu, které z hlediska textové kritiky představuje relativně pozdní pramen předkládající již vyzrálou koncepci lineárních křesťanských dějin. Svorníkem religionistické rekonstrukce nejstaršího vývoje křesťanství proto nemohou být nezbadatelné „velikonoční události“, ale mnohem spíše krize židovského státu vrcholící pádem Jeruzaléma.

Zhroutení jeruzalémského chrámového státu se stalo mocným katalyzátorem sociálního přetváření a horečné mýtotvorby, jejíž četné křesťanské i židovské proudy byly zapojeny do evangelijního mýtu teprve v markovské syntéze. Nejvyšší pozornost si proto zaslouží dva klíčové body, které tvoří nosnou část lukášovské koncepce a jejichž kritika je u Macka rozpracována prozatím jen zčásti: (1) utváření pašijových událostí s ohledem na historické kontury jejich mytické lokalizace do Jeruzaléma⁸⁴ a (2) prověření historicity a mytizačních rolí „prvotní jeruzalémské obce“ před židovskou válkou i po ní.⁸⁵ Zásadní otázkou spojující obě témata je především míra mytické retrospektivy, ke které se křesťané uchýlili tváří v tvář tragickému kolapsu Chrámu i Města.

83 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, 153-175, 177-193. V náčrtu vývoje křesťanské monokratické kultury Mack sleduje čtyři její základní stavební kameny – pojetí Boha, Krista, Církve a Bible.

84 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 249-312. Srov. Gerd Theissen, *The Gospel in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, trans. by L. M. Maloney, Edinburgh: T. & T. Clark 1992, 125-165.

85 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 88-90; týž, *The Christian Myth...*, 209-210. Srov. Dalibor Papoušek, „Pella a Javne: Dvě legendy o kontinuitě“, *Religio* 6/2, 1998, 167-188.