

Papoušek, Dalibor

Počátky křesťanství ve světle religionistiky

In: Papoušek, Dalibor. *Počátky křesťanství*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 11-40

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/130737>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

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

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 katarzí 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*,¹ předpokládal vznik a lineární šíření křesťanství ze singulárního bodu „velikonočních událostí“.²

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*³ racionalistický požadavek zkoumání Nového zákona nezávisle na církevním pojetí, s důrazem na kritické zhodnocení rozporů mezi novozákonními texty.⁴ Na rozdíl

1 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.

2 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).

3 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).

4 Srov. Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, (Orbis

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 oscillovaly hlavní proudy dalšího novozákonního bádání.⁵

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.⁶ Podle tohoto modelu se posléze pokusil koordinovat chronologii novozákonních evangelií v pořadí Matouš – Lukáš – Marek.⁷ Při své práci Baur čerpal z Hegelovy 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.⁸

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 třicátých letech 19. století se **David Friedrich Strauss** (1804–1874) jednoznačně přiklonil k závěru, že Ježíšův „život“ je třeba koncipovat jako životopis historické,

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.

5 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.

6 Ferdinand Christian Baur, „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums 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. Srov. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament...*, s. 156–164.

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

8 Eduard Zeller, „Über den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums, mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältniß zur Apostelgeschichte und zum Johannesevangelium“, *Theologische Jahrbücher* 2, 1843, s. 59–90; Albrecht Ritschl, *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas: Eine kritische Untersuchung*, Tübingen: Olander 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.

nikoliv nadpřirozené postavy.⁹ 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)¹⁰ Strauss odmítl janovskou christologii jako nadpřirozenou.¹¹ K podobným výsledkům dospěl také Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910).¹²

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 podání¹³ a pro niž v návaznosti na Eduarda Simonse užil označení Q (*Quelle*).¹⁴ Weiss odmítl liberálně etický profil Ježíše, kterým se Ježíšovy životopisy, včetně nejpopulárnějšího „života“ z pera Ernesta Renana (1823–1892),¹⁵ 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“.¹⁶ Vzhledem k nadsvětškému, „objektivnímu“ charakteru Božího království je podle Weisse jakákoliv etická aplikace či teologická interpretace „původního eschatologicko-apokalyptického významu této ideje“ neoprávněná.¹⁷ Jeho závěry současně nepřímou podporou Wilhelmu Bousset (1865–1920), když požadoval systematický, nikoliv pouze nahodilý výzkum „pozdního“ judaismu jako širšího kontextu, z něhož rané křesťanství vyrůstalo.¹⁸

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

10 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.

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

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

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

14 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.

15 Ernest Renan, *La vie de Jésus*, Paris: Michel Lévy Frères 1863 (český překlad: *Život Ježíšův*, Praha: Steinhäuser ²1864).

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

17 *Ibid.*

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

Obrat k eschatologickému paradigmatu přivítal na počátku 20. století **Albert Schweitzer** (1875–1965), který svým přelomovým dílem *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906)¹⁹ 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.²⁰ Ocenil především to, že Weiss – stejně jako Reimarus – založil svou koncepci „na výlučném uplatnění eschatologie“.²¹ 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 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.²²

Ve Schweitzerově argumentaci tím z hlediska kritické metodologie nastal paradoxní obrat.²³ 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.²⁴ 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

19 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*.

20 A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede...*, s. 23.

21 *Ibid.*, s. 9.

22 *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 Verlag²1973).

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

24 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.

s historickým Ježíšem.²⁵ 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 ...²⁶

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“.²⁷ 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.²⁸ Eschatologie tím byla zbavena svého deskriptivně historického zakotvení, respektovaného ještě Weissem, a v návaznosti na Schweitzera se definitivně stala existenciální naddějinnou 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.²⁹

Proti Bultmannovi vystoupil nejvýrazněji **Ernst Käsemann** (1906–1998), který na jeho pojetí kritizoval přílišnou diskrepanci mezi historickým Ježíšem a kerygmatickým Kristem. Vytykal mu vyprázdnění historického obsahu Ježíšova zvěstování a přehlížení významu jeho narativního předávání v rané církvi jako účinné obrany proti dokétismu.³⁰ Käsemann hájil především kontinuitu apokalyptického diskurzu přecházejícího do

25 Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921.

26 Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin: Deutsche Bibliothek 1926, s. 47.

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

28 Rudolf Bultmann, „Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: Hans Werner Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*, (Theologische Forschung 1), Hamburg: Reich & Heidrich 1948, s. 15–53.

29 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).

30 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.

křesťanství z židovství. Svůj názor koncentroval v proslulém metaforickém vyjádření o apokalyptice jako „matce křesťanské teologie“.³¹ 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“.³²

I přes ostrou diskusi však Käsemann – stejně jako většina ostatních novozákoníků – v podstatě respektoval eschatologické paradigma, jak to mimo jiné dokládá jeho vystoupení na 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.³³

Eschatologické paradigma tak bylo úzce propojeno s hledáním nové, ekumenické ekzeziologie, 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.³⁴ Zatímco kritika redakce, rozvíjející se po druhé světové válce³⁵ a reprezentovaná v Německu zejména **Güntherem**

31 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 1965, s. 82–104.

32 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 siebenzigsten 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.

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

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

35 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.

Bornkammem (1905–1990),³⁶ **Willim Marxsenem** (1919–1993)³⁷ a **Hansem Conzelmannem** (1915–1976),³⁸ odkrývala další roviny plurality prvotního křesťanství a nepřímou tak posilovala legitimitu vnitřní rozrůzněnosti současného křesťanstva, eschatologické paradigma umožnilo vybudovat absolutní ontologickou kategorii, která by hroutící 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“³⁹ 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 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 kanonická, tam se vyzývá „eschatologie“, a démoni, stíny musí zmizet. Historický kriticismus se tak proměňuje v exorcismus.⁴⁰

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 „jedinečnost“ a priori degraduje analogii, neboť se orientuje především na problém identity, nikoliv difference.⁴¹

36 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.

37 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.

38 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.

39 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.

40 *Ibid.*, s. 82.

41 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

Zatímco analogie, interpretované často jako „historické pozadí Nového zákona“, zůstávaly při komparacích na okraji zájmu, otvírala se zejména 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“,⁴² 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 patos⁴³ 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**,⁴⁴ samotný paulinismus se záhy větvil do různých odnoží, nehledě k ostrým protipavlovským polemikám jeho „židokřesťanských“ odpůrců, kteří si udrželi určité 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.⁴⁵

Religionistická reinterpretace počátků křesťanství

S programovým požadavkem religionistického „přepsání“ počátků křesťanství vystoupil na výročním zasedání Společnosti pro biblickou literaturu v roce 1995 **Burton**

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

42 Srov. J. Z. Smith, *Drudgery Divine...*, s. 47.

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

44 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.

45 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.

L. Mack (nar. 1935),⁴⁶ který zpochybnil obecně přijímané evangelijní schéma, založené zvláště na lukášovské tradici „velikonočních událostí“,⁴⁷ a navrhl reorientaci dosavadního studia. Na jeho podněty navázal rozsáhlý projekt hledající nové pojetí počátků křesťanství.⁴⁸

Mack nejprve podal výčet konkrétních „aporií“, které nelze tradičním obrazem vzniku křesťanství vysvětlit, a jsou proto v současnosti předmětem ostrých diskusí.⁴⁹ 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*“⁵⁰ 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.

46 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 reinterpretační počátků křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10/1, 2002, s. 95–112.

47 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.

48 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 náboženství (*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.

49 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.

50 B. L. Mack, „On Redescribing...“, s. 251; id., *The Christian Myth...*, s. 63–64.

(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“.⁵¹ 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.⁵² Ať už se takové vymezení opírá o Bultmannův existencialismus⁵³ či Eliadovu totální hermeneutiku,⁵⁴ 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.⁵⁵ Ani jeden však nenabízí dostatečně univerzální nástroj, který by umožňoval nehodnotící komparace v kontextu antického světa.⁵⁶

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

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

53 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).

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

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

56 Pozoruhodnou 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

Na základě kritiky dosud převažujících přístupů Mack formuloval obecné teze, jež by se mohly stát teoretickým skeletem projektu nové interpretace vzniku křesťanství.⁵⁷ 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 nezpochybnuje individuální náboženskou zkušenost, avšak kritizuje ji jako východisko pro vymezování náboženství či vytváření obecně religionistické teorie.⁵⁸ Náboženství nahlíží jako sociálně sdílený

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 rané 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 rané 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 Verlagshaus²2001, s. 17–19 (autor překvapivě Mackovu koncepci v této souvislosti naprosto ignoruje).

57 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.

58 K Mackově argumentaci lze dodat, že právě při studiu helénismu se individualismus ukazuje jako jedna z nezáladnějších 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, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 15–30); id., „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture“,

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 tensím, 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 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) **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 změní 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.

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).

V metodě Mack navazuje na **Jonathana Z. Smitha** (nar. 1938). Hovoří o čtyřech operacích, které provázejí každé bádání: deskripci, komparaci, redeskripci a korekci kategorií.⁵⁹

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 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 zasazení raného křesťanství do širších souvislostí a přitom zůstávají v rámci jednoho kulturního komplexu. Relativní vzájemná blízkost řady jevů helénistického světa, umocněná synkretismem⁶⁰ a provokující otázky „vlivu“ a „odvozování“, patří ve vztahu k ranému křesťanství k nejobtížnějším partiím jeho studia.⁶¹ 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.

59 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 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.

60 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 theologizující chápání „pohanských“ helénistických náboženství v kontrastu se soudobým, povýtce „unikátním“ křesťanstvím. K religionistickému pojetí 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.

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

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.⁶²

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.

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.⁶³ 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.⁶⁴ 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).⁶⁵ 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.⁶⁶ Tím je také obecně zdůvodněna

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

63 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.

64 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.

65 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.

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

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“. ⁶⁷ Smith, v návaznosti na širší diskusi, ⁶⁸ podmiňuje možnost genealogických komparací splněním tří 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. ⁶⁹ Jako příklady uvádí indoevropskou lingvistiku a etnologii, případně archeologii. „Nic z toho,“ podotýká, „se v současnosti netýká výzkumu raných křesťanství nebo náboženství pozdní antiky.“ ⁷⁰ Torzovitost dochovaných pramenů metodologicky připouští pouze provádění analogických komparací.

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. ⁷¹ V pozdějších diskusích oba tyto pojmy vyznačily základní raně křesťanskou dichotomii židokřesťanství (*Judenchristentum*) a pohanokřesťanství (*Heidenchristentum*), jejíž další diference

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

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

69 J. Z. Smith, „Social Formations...“, s. 276.

70 *Ibid.*, s. 276. Nejživější dokladem nutnosti rozlišovat genealogické a analogické komparace je ostrá polemika nad analogií pramene Q s tradicemi o 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.

71 Ferdinand Christian Baur, „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums 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.

byla výsledkem tříbení konkrétních badatelských metod i úporných teologických polemik.⁷²

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 protestantismu.⁷³ 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.⁷⁴ S poukazem na plnou dostatečnost studia křesťanství jako jediného skutečného náboženství však důsledně odmítal ponoření teologie do obecných dějin náboženství,⁷⁵ jak to v duchu nábožensko-dějinné školy (*Religionsgeschichtliche Schule*) požadoval její hlavní představitel **Ernst Troeltsch** (1865–1923).⁷⁶

Důraz na nábožensko-dějinný přístup, zachovávající ovšem superioritu křesťanství,⁷⁷ vyvrcholil v novozákonním bádání 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.⁷⁸

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“.⁷⁹

Ostrý zlom v působení nábožensko-dějinné školy přinesla ve dvacátých letech 20. století dialektická teologie **Karla Bartha** (1886–1968), která zjevení, jakožto

72 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.

73 Albert Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn: Marcus 1857.

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

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

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

77 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.

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

79 *Ibid.*, s. 7.

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.⁸⁰ Barthova nová ortodoxie tím na dlouhou dobu významně 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),⁸¹ 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).⁸² Na základě důsledného historismu, překračujícího teologický rámec nábožensko-dějinné školy⁸³ 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.

80 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*, Zollikon – 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.

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

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

83 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.

První vydání Bauerova díla sice prošlo řadou recenzí, zásadní odezvu však vzbudilo až v polovině šedesátých let 20. století, kdy bylo znovu vydáno.⁸⁴ Bultmann sám je přijal s jistou opatrností, vědom si toho, že Bauerova hlavní teze principiálně vrací problém raně křesťanské diverzity až k počátkům křesťanské teologie.⁸⁵ Na Bauerovy metodologické podněty tak navázali zejména Bultmannovi následovníci **James M. Robinson** (nar. 1924) a **Helmut Köster** (nar. 1926).⁸⁶ 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.⁸⁷ 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.⁸⁸ Chronologickým posunem do 1. století se ovšem přiblížili mytickému jádru křesťanství, před kterým se nakonec zastavili.

Robinson sám je považován za jednoho z nejnápadnějších iniciátorů „nového hledání historického Ježíše“,⁸⁹ 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

84 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.

85 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.

86 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.

87 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.

88 J. M. Robinson – H. Koester (eds.), *Trajectories...*, s. 274.

89 James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, (Studies in Biblical Theology 5), Naperville: Alec 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.

spíše znamenaly definitivní konec postaru kladené otázky po historickém Ježíši než její vyřešení.⁹⁰

Religionistické kritice se nevyhnulo ani hlavní Kösterovo dílo *Einführung in das Neue Testament*,⁹¹ zamýšlené jako obecně historický pandán k literárně zaměřeným *Geschichte der urchristlichen Literatur* z pera **Philippa Vielhauera** (1914–1977).⁹² Přes respekt ke Kösterovu přínosu, zvláště v otázce gnostického *Tomášova evangelia*,⁹³ Burton L. Mack již v roce 1988 upozornil, že Köster neprolomil vliv svého učitele a setrvává na nedotknutelnosti konceptu „velikonočních událostí“. 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 vyznavače učinilo novým vše. ... Radikálně se odlišovali ... od ostatních Židů v Jeruzalémě svým nadšeným vědomím, že jsou nadáni Duchem, tj. Božím Duchem, který se vylíje na konci času, přinese dar jazyků a prorocství, způsobí zázraky a utvrdí členy společenství v přesvědčení, že patří k Bohem vyvolanému lidu.⁹⁵

Podle Macka Köster nekriticky reprodukuje lukášovský mýtus o počátcích křesťanství, který ve svém jádru stojí mimo historickou evidenci a možnost vědecké argumentace.⁹⁶ A to i přesto, že sám datuje jeho zdroj – Lukášovo dílo – až do druhé či třetí dekády

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

91 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.

92 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.

93 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.

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

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

96 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.

2. století.⁹⁷ „Pavlovské trajektorii“ raného křesťanství tím Köster od počátku propůjčil výsostné postavení, čímž byl celý jeho model diferenciaci 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.⁹⁸ 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 diferenciaci raně křesťanských 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.⁹⁹ Implicitně tím navazuje na „klasické“ vymezení sociální identity, které se zaměřením na její individuální dimenzi rozpracoval zejména **Erving Goffman** (1922–1982).¹⁰⁰ 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.¹⁰¹

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, avšak starověkému, veskrze negativnímu pojetí individuality neodpovídá.¹⁰² Například častá snaha rozvíjet Weberovo pojetí charismatického panství na Ježíšově postavě¹⁰³ strhává sociology a kulturní antropology k tradičnímu individualizovanému

97 H. Koester, *Introduction...* II, s. 310; srov. id., *Einführung...*, s. 749.

98 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 25–40.

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

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

101 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.

102 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 213. Viz též pozn. 58.

103 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) ⁵1976 (český překlad: Max Weber, *Autorita, etika a společnost: Pohled sociologa do dějin*, [Souvislosti 11], trans. Jan Škoda, Praha: Mladá

obrazu o raném křesťanství včetně specifického hledání historického Ježíše.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ Starkovu tezi, že hlavním důvodem historického úspěchu křesťanství byla přesvědčivá nabídka „individuálně vybíraných náboženských kompenzátorů“,¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷

Sociologie raného křesťanství se v zásadě inspirovala dvěma diferenciacními modely, které byly vybudovány na pojmech **sekta** a sociální deviace.¹⁰⁸ První z nich rozpracoval na základě dichotomie ideálních typů církve a sekty **Maxe Webera** (1864–1925)¹⁰⁹ zejména **Ernst Troeltsch** (1865–1923).¹¹⁰ 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

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.

104 Srov. B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 213.

105 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.

106 Srov. R. Stark, *The Rise of Christianity...*, s. 36, 168–174.

107 Burton L. Mack, „Many Movements, Many Myths: Redescribing 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.

108 Srov. Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 1997, s. 138–144, 171–174, 213–216.

109 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).

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

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.¹¹¹ 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.¹¹²

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.¹¹³ 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.¹¹⁴ Deviantní skupiny podle Beckera vznikají jako důsledek veřejného označení deviantních jedinců 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 badatelé¹¹⁵ 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 křesťanství¹¹⁶ zůstává

111 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: Clarendon Press 1990.

112 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.

113 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. Baillièrre 1897.

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

115 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.

116 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:

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 šířeji rozpracována,¹¹⁷ 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.¹¹⁸ Uvedená úskalí demonstruje na příkladu několika prací,¹¹⁹ které sice reprezentují rozdílnou úroveň v jemnosti diferenciace 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 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.¹²⁰ Podobně nelze nalézt oporu v pramenech pro obecný židovský nomismus, prosazovaný jako univerzální pojítka judaismu zvláště Edwardem P. Sandersem.¹²¹

E. J. Brill 1975, s. 1–23.

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

118 Jacob Neusner, „Explaining the Great Schism: History Versus Theology“, *Religion* 28, 1998, s. 139–153.

119 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.

120 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.

121 J. Neusner, „Explaining the Great Schism...“, s. 152, pozn. 6. Srov. E. P. Sanders, *Judaism...*, s. 417–418.

Konstrukce společného nomistického jmenovatele čerpá až z pozdějšího vývoje hala-chických tradic, vrcholících kompilací Mišny na počátku 3. století, přičemž pro rabínský judaismus těsně po pádu Jeruzaléma je obecný židovský nomismus neprokazatelný.¹²² Pramenná základna judaismu 1. století je z tohoto hlediska ještě vágnější než prameny křesťanské provenience.¹²³

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,¹²⁴ neumožňuje detailní sociologickou analýzu.¹²⁵ Je zřejmé, že problém diferenciaci raně křesťanských skupin vyžaduje hlubší teoretické zakotvení s důrazem na sociální rozměr raného křesťanství.

Ke kritice Sandersova schematismu viz též Martin Hengel – Roland Denies, „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.

122 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.

123 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).

124 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 22002).

125 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 prosivá 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-Roman 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 mýtotorba

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.¹²⁶ 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.¹²⁷

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 sociálně významným způsobem ovlivňují strukturu společnosti.¹²⁸ 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“.¹²⁹

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:

126 Burton L. Mack, „Social Formation“, in: Willi Braun – Russel 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.

127 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).

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

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

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.¹³⁰

Vedle výčtu pro dané téma významných Durkheimových následovníků z řad sociologů i kulturních antropologů¹³¹ upozorňuje Mack zejména na přínos, který pro postihu vztahu sociálního formování a mýtotvorby znamenal **Pierre Bourdieu** (1930–2002), zabývající se konstrukcí sociální identity.¹³² 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.¹³³

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 substanciální.“¹³⁴ Na otázku, zda tedy mýtem může být cokoli, odpovídá Barthes kladně. Upouští od tradičního způsobu vymezování 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.

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.¹³⁵ **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.¹³⁶ Sociální utváření prostřednictvím

130 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: Oikúmené 2002, s. 456).

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

132 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.

133 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.

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

135 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.

136 *Ibid.*, s. 204.

mýtu je tedy strategií totalizace významů, tvorbou totalizovaného systému reprezentace.

Procesuální chápání mýtu jako „mýtotvorby“ (*mythmaking*) či „mytizace“ (*mythification*)¹³⁷ 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.¹³⁸ 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 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.¹³⁹ 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 umísťují sociální determinace mimo svět každodennosti, a ačkoliv s nimi nakládají právě takovým způsobem, zaměřují současně svoje reflexe zpět na každodennost.¹⁴⁰

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

137 *Ibid.*, s. 201.

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

139 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.

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

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.¹⁴¹

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.¹⁴² Je prostředkem vytváření kognitivní a sociální kontinuity tam, kde hrozí diskontinuita.

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

(1) Máloliterární 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 převládající 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.¹⁴³

Rané křesťanské skupiny přinášely sociální experiment uvnitř rozsáhlejší a komplexnější sociální struktury, k níž se stavěly kriticky. Jejich charakter odpovídá novým

141 B. L. Mack, *The Christian Myth...*, s. 95; srov. id., „Social Formation...“, s. 291–292.

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

143 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 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.

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,¹⁴⁴ 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.

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).
- Markschies, 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.

¹⁴⁴Srov. 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.

- 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).